

CÉSAR RUIZ SANJUÁN

EDITOR

PERSPECTIVAS DEL POPULISMO



CENALTES Ediciones
Cruces Colectivos

Perspectivas del populismo

Colección Cruces Colectivos

Director de colección: Martín Ríos López

Comité editorial: Raúl Rodríguez Freire, Irene Salvo Agoglia, Nicolás Celis Valderrama, Carlos Contreras Guala, Jorge Cáceres Riquelme

Este libro ha recibido aportes del proyecto "Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (V): Populismo versus republicanismo: El reto político de la Segunda Globalización" (FFI2016-75978-R).

Perspectivas del populismo

CÉSAR RUIZ SANJUÁN
EDITOR

CENALTES
www.cenaltosediciones.cl

RUIZ SANJUÁN, CÉSAR. *Perspectivas del populismo*. CENALTES ediciones. Viña del Mar, 2019

Colección: Cruces Colectivos

Diseño y diagramación: CENALTES Ediciones

Fotografía de portada: intervención fotográfica de la obra “Who needs poetry?”, Anónima, capturada en el café San Isidro, Barrio Santa Lucía, Santiago

Coordinación proyecto editorial: Martín Ríos López

© Los autores, 2019

Primera Edición, CENALTES, Viña del Mar, Agosto 2019

Algunos Derechos Reservados

CENALTES Ediciones LTDA

Viña del Mar, Chile

<http://www.cenaltседiciones.cl>

ediciones@cenaltседiciones.cl



Este libro, se distribuye en formato PDF, bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional

Se autoriza la reproducción y distribución gratuita de su contenido en formato digital

Cualquier versión impresa de esta obra cuenta con derechos comerciales de CENALTES Ediciones

ISBN: 978-956-9522-19-2

DOI: 10.5281/zenodo.3233058

Printed by Estugraf, Madrid

Índice

Prólogo.....	11
Una guía de lectura de <i>La razón populista</i> de Ernesto Laclau: antecedentes y problemáticas DARÍO ADOLFO BARBOZA MARTÍNEZ.....	15
Hegemonía, significante vacío y goce: de Laclau/Mouffe a Lacan FRANCISCO CONDE SOTO.....	45
En el nombre del pueblo. La proclamación o encarnación de la soberanía popular SARA FERREIRO LAGO.....	57
Ideología y sociedad imposible: algunas implicaciones de la teoría del discurso en la resignificación del concepto de ideología ANXO GARRIDO	73
Temas populistas en el republicanismo de Maquiavelo y Rousseau MARCELLO GISONDI	85
Masas, gente y opinión pública en la obra de Ortega y Gasset RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN.....	119

Žižek y el populismo LUIS MARIO LOZANO MARTÍN.....	133
Desbrozando al pueblo de clases y populismos. Vías de liberación desde nos-Otras (las víctimas) JAIRO MARCOS.....	153
Populismo y religión: las posibles modalidades de relación vistas desde la teoría política RAFAEL MARTÍNEZ RIVAS.....	167
El revisionismo histórico populista en Argentina (2003-2015): Metodología y discurso anti hispanista MAURICIO MEGLIOLI.....	193
¿Qué es esa cosa llamada “neoliberalismo”? SANTIAGO NAVAJAS.....	229
¿ <i>Vox populi es vox Dei</i> ? ROBERTO NAVARRETE ALONSO.....	249
Cómo conjugar ruptura e institución. Dificultades en la recepción del concepto de populismo de Laclau en el ámbito académico español JAVIER GASTÓN NOBLE ANTAS.....	275
El ambiguo concepto de “democracia” de Carl Schmitt: entre populismo y totalitarismo CLARA RAMAS.....	287

Estrategia populista en Lombardo Toledano: el momento cardenista en México	
CELIA ALEJANDRA RAMÍREZ SANTOS.....	317
Con el viento a favor: razón y populismo	
JOSÉ LUIS ROMERO	337
Poder democrático, pueblo y representatividad según Weber	
JULIA URABAYEN	365

Prólogo

El objetivo del presente libro es realizar una clarificación del fenómeno del populismo, que ha hecho aparición en las sociedades de ambos lados del Atlántico con una fuerza tal que lo ha convertido en uno de los fenómenos políticos decisivos del presente en el mundo occidental, al que sucumben las formaciones políticas de la más diversa orientación. El modo en que ha irrumpido el populismo en nuestras sociedades es resultado de su inextricable relación con la globalización neoliberal, que con la erosión del tejido social y la creciente atomización de los individuos que produce, allana el terreno para la emergencia del populismo, que a través de representaciones discursivas y dispositivos retóricos dirigidos a producir identificaciones de naturaleza emocional, pretende llevar a cabo la construcción de un sujeto popular que pueda reactivar los potenciales democráticos gradualmente suprimidos por el avance del neoliberalismo.

Las ciencias humanas y sociales se ven inevitablemente interpeladas por la ubicuidad del fenómeno populista, que atraviesa el entero espectro político sin revelar una clara vinculación con ningún signo político determinado, lo que lleva

a una desorientación ideológica que obliga a las instituciones científicas y académicas a intentar dar respuesta a las condiciones de surgimiento y desarrollo de este proceso social que arrastra tras de sí a estratos enteros de la población, que hastiados de las formas políticas tradicionales, buscan nuevas vías para canalizar su descontento hacia la procacidad de los poderes políticos existentes, los cuales han dejado de atender a las poblaciones a las que supuestamente representan para convertirse en correas de transmisión de las fuerzas económicas del neoliberalismo. Y cuando las tensiones sociales que genera el proyecto neoliberal se ven exacerbadas hasta el punto en que ha tenido lugar en la reciente crisis económica mundial, los fenómenos populistas hacen acto de aparición de manera disruptiva en los más diversos países, tal y como ha ocurrido en las sociedades tanto europeas como americanas. Frente a este contexto de extrema labilidad, surge la pregunta de si las organizaciones políticas liberales y socialdemócratas tradicionales se imbricarán con estas tendencias populistas para dar lugar a nuevas formaciones políticas, o si más bien las fuerzas populistas se irán desplegando al margen de las estructuras establecidas, lo que puede dar lugar a distintas formas de revolución social o a fenómenos políticos de carácter fascista.

La dilucidación del horizonte hacia el que nos dirigimos en este sentido pasa necesariamente por una comprensión exhaustiva de las dinámicas constitutivas del populismo, para lo que resulta insoslayable el análisis desarrollado por Laclau, cuya obra *La razón populista*, publicada en 2005, sitúa la investigación del fenómeno populista en una nueva dimensión teórica. Mientras que los estudios anteriores tendían a considerar el populismo

como una forma patológica de la política, y con frecuencia lo adscribían a sociedades poco desarrolladas políticamente, que al no haber realizado plenamente el proceso de modernización no habían logrado constituir estructuras democráticas suficientemente sólidas, Laclau vincula el fenómeno populista a las sociedades democráticas avanzadas, llegando incluso a identificar populismo y democracia. Esta identificación tiene a su base una concepción de la sociedad como una totalidad abierta que no tiene esencia alguna, y que consiste únicamente en la proliferación de diferencias. De modo que el pueblo no es en ningún caso un sujeto colectivo preexistente, sino que se trata de una construcción hegemónica que resulta de la unificación de demandas sociales insatisfechas en torno a un punto nodal, produciéndose así la fractura del campo social en un dualismo antagónico a partir del cual se constituye el pueblo como sujeto político.

En base a estos planteamientos, Laclau desarrolla una teoría política del populismo muy elaborada conceptualmente, en la que lleva a cabo una sistematización de los elementos fundamentales que constituyen el fenómeno populista. Si bien antes de su intervención teórica había estudios importantes sobre diversos aspectos del populismo, no se había presentado hasta ese momento una teoría general del populismo en la que las distintas dimensiones del fenómeno quedasen orgánicamente integradas. La importancia central de la teoría del populismo de Laclau lo convierte en autor de referencia fundamental en la mayor parte de los trabajos que componen el presente libro colectivo, en algunos casos como referente directo del estudio, en

otros casos como interlocutor ineludible de las cuestiones que se discuten relativas al populismo y a autores o fenómenos adyacentes, como es el caso de Weber, Carl Schmitt, Judith Butler, Žižek, el neoliberalismo o el caudillismo, por mencionar algunos de los pensadores y temas que se abordan en los trabajos aquí contenidos.

El libro es resultado de las comunicaciones realizadas en el Congreso Internacional “Populismo versus Republicanismo: Genealogía, Historia, Crítica”, celebrado en la Universidad Complutense de Madrid en septiembre de 2016. Mientras que las ponencias del congreso se ocuparon alternativamente de cuestiones relativas tanto al populismo como al republicanismo¹, las comunicaciones estuvieron centradas básicamente en el tema del populismo, lo que muestra que el interés de los jóvenes investigadores se dirige preferentemente hacia este fenómeno político de incontestable actualidad. De ahí que este sea el único concepto que aparece en el título del presente libro, en el que se encuentran contenidas la mayor parte de las comunicaciones que se presentaron en el mencionado congreso.

César Ruiz Sanjuán

¹ Véase el libro *Populismo versus Republicanismo: Genealogía, Historia, Crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018, en el que están recogidas las ponencias presentadas en el congreso.

Una guía de lectura de *La razón populista* de Ernesto Laclau: antecedentes y problemáticas

DARÍO ADOLFO BARBOZA MARTÍNEZ

En este trabajo ofrezco una guía de lectura de *La razón populista* de Ernesto Laclau, aportando una serie de herramientas de análisis para la comprensión de la discusión intelectual que estudio. En primer lugar, en el Anexo 1 muestro el cuadro resumen de los textos a los que haré referencia como guía para leer la discusión sobre el populismo, ordenados de forma cronológica. A continuación, propongo un esquema donde explico las distintas propuestas de análisis que existen del populismo. Este esquema toma como base el propuesto por Laclau (1978), pero he realizado algunas modificaciones, que se apoyan en consideraciones realizadas por Ípola (1979) y en las relecturas que del populismo ha realizado recientemente Laclau (1987; 2005). Más adelante argumentaré en que sentido admito o rechazo otras consideraciones. En ese sentido queremos señalar los trabajos de Portantiero e Ípola (1981), Sigal y Verón (1986), y las más recientes, e Ípola (1991; 2001) y las del propio Laclau (1987; 2005). Distintas voces han remarcado la importancia de la contribución de Laclau al análisis del populismo, así como de las aportaciones de Ípola, Portantiero, Miguel Murmis¹, Sigal y Verón. Las referencias cruzadas entre estos autores son una

¹ Miguel Murmis (1933-), sociólogo e intelectual argentino.

constante, y Laclau es el centro de ellas², y el que resulta menos prolífico³. A su vez, la importancia de esta discusión acerca del populismo, incluso antes de la aparición de *La razón populista*. La discusión ha sido recogida en compilaciones universitarias (Funes, 1993), congresos y seminarios (Ípola, 2001; Aboy, 2001), y en diccionarios especializados (Bobbio, 1997).

1. El planteamiento de la discusión sobre qué es el populismo

Ernesto Laclau en “Hacia una teoría del populismo” (1978) señala que las lecturas del populismo serían cuatro: a) como expresión de una clase o grupo social, b) como un concepto cuya ambigüedad le hace perder toda significación, c) una determinada ideología con un contenido concreto, d) la funcionalista. A estas añadió una quinta, la propuesta de explicación del propio Laclau (2005), e) la ideológica-discursiva.

² A este respecto, podemos señalar que, en las reediciones de sus obras, en sus prefacios, remarcan el interés que sigue despertando el debate mantenido entre ellos debido a la persistencia del fenómeno peronista: en *Estudios sobre los orígenes del peronismo* (Murmis/Portantiero 2004, prefacio de Hernán Camarero), *Perón o muerte* (Sigal/Verón 2008), *La bamba* (Ípola, 2005).

³ Ernesto Laclau sólo hace referencia en sus artículos y libros, en la edición de “La razón populista” (Laclau, 2005), a la obra de Sigal y Verón. Sin embargo, más actualmente en una entrevista para Canal Encuentro (30-6-2010), se ha referido a dicha controversia remitiéndola a dos interpretaciones diferenciadas de la obra de Gramsci, la suya desde la óptica de la “izquierda nacional”, frente a la realizada por grupo de *Pasado y Presente*, que denomina como “una tradición filológica de estudio de las categorías gramscianas en su inserción italiana”.

A continuación, paso a su explicación:

a) Estudios que consideran al populismo tanto un movimiento como una ideología, tomándolo por expresión típica de una determinada clase social, que caracteriza tanto al movimiento como a su ideología. Sin embargo, resulta que en esta clase de estudios la clase social característica del populismo depende del movimiento concreto que se analice.

b) Aquellos estudios que se basan en una concepción nihilista populista que se caracterizaría por considerar al populismo como un concepto vacío de contenido. Para los autores que coinciden en esta postura el concepto de populismo debería ser eliminado del vocabulario científico.

c) Visiones que restringen el término populismo a la denominación de una determinada ideología, relacionándolo con unos determinados contenidos. El populismo, sería caracterizado como una ideología que encontraría como puntos unificadores su enfrentamiento al status quo, su desconfianza en la clase política tradicional, la apelación al pueblo y no a una clase social, y un enfrentamiento al bloque de poder. En esta definición ubicamos al propio Laclau en su definición de 1978.

d) La concepción estructural-funcionalista que considera al populismo como un fenómeno resultante de la asincronía en los procesos de tránsito de una sociedad tradicional a una sociedad industrial. Los cambios en el modo de producción y en las concepciones culturales no vendrían acompasados debido a que estas cambian de una forma mucho más lenta, lo que daría como resultado que una determinada clase abrace un movimiento que no sigue sus objetivos. Esta es la visión elaborada por Germani.

También constituye lo esencial tanto de la teoría de Torcuato di Tella como de Jorge Abelardo Ramos.

Cuadro 1			
Representantes	Concepto de populismo	Teoría	Conceptos
a Octavio Ianni, Donald Mac Rae	Según la base social	Sociología clásica	Clases sociales que poseen una ideología determinada. Se trata tanto de un <i>movimiento</i> como de una <i>ideología</i>
b Presente en multitud de autores pero no definitiva de ninguno ya que negar totalmente su utilidad teórica impediría su participación en el debate.	Un concepto inútil, vago o que abarca demasiados casos disímiles	Nihilista	Viene a integrar tantos casos, tan disímiles e incoherentes entre sí, que pierde todo valor como concepto teórico. Se trata o bien de una exclusión teórica o de su identificación con la mera demagogia
c Peter Wiles, Kenneth Minogue, Peter Worsley, Margaret Canovan	Una mistificación ideológica	Ideológica	Una <i>ideología</i> en el sentido de una enumeración de características definitorias, prácticas políticas, estilos de liderazgos y propuestas políticas concretas
d Gino Germani, Torcuato di Tella, Jorge Abelardo Ramos	Según la etapa de desarrollo	Estructural-funcionalista	Clases sociales que adquieren una ideología según su ubicación dentro del desarrollo de la estructura productiva en un momento determinado
e Ernesto Laclau	Es una forma de hacer política. La política misma	Ideológica-discursiva	Es una <i>dimensión</i> de la política, no una ideología concreta. Las ideologías y los sujetos sociales son construidos -se construyen- a través de sus discursos

Este esquema toma como base el propuesto por Laclau (1978), pero al mismo le hemos realizado algunas modificaciones, que se apoyan en consideraciones realizadas por Ípola (1979) y en la relectura que del populismo ha realizado recientemente Laclau (2005). Se ha recurrido a su vez a la compilación de Ionescu y Gellner (1969) y a las lecturas que se encuentran en la bibliografía de Germani, Di Tella, Ianni y Ramos

e) La explicación que aporta Laclau en *La razón populista*, que denominaré *ideológica-discursiva*, señala que el populismo más que expresar unos determinados contenidos, o ser una forma propia de una determinada etapa de desarrollo, o una expresión de un determinado grupo o clase social, es una *forma* de hacer política. Esta *forma* de hacer política lleva implícita la no determinación tanto de los sujetos como de los contenidos antes de la propia relación política. Laclau lo enuncia como la forma genuina de hacer política, que sin apriorismos, se embarca en la praxis misma.

Quiero puntualizar aquí las principales modificaciones al esquema realizado por Laclau (1978). Esencialmente he sustituido la propuesta que desarrolló Laclau en 1979 por la que ha realizado más recientemente (1987; 2005). Esto se debe a que considero, con Ípola (1979), que la propuesta que Laclau realizó entonces, por la que entendía que “...*el populismo consiste en la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto de la ideología dominante.*” (Laclau, 1978: 201), puede ser integrada en la *ideológica*. Considero que establecer una apertura de la alianza frente a la ideología dominante no significa una diferencia sustancial con respecto a aquella explicación que remite a determinados contenidos ideológicos. Sin embargo, la propuesta realizada más recientemente por Laclau, en la que el populismo pasa a significar una forma de hacer política, es una elaboración novedosa. De todas formas, en su propuesta de 1978 ya se entreveían rasgos de lo que será su propuesta posterior y que podemos ver en su artículo de 1987. Por ejemplo, la definición

del populismo como lo *popular-democrático* frente a la concepción que lo emparenta con los regímenes totalitarios, bajo la rubrica de lo *nacional-popular*.

Por todo esto es importante destacar la discusión teórica que se entabla a raíz del escrito de Laclau “Hacia una teoría del populismo”⁴ en el que se interpreta al populismo como una forma particular de articulación discursiva de la lucha *popular-democrática* frente a la opresión, esto es, como un conjunto sintético antagónico respecto de la ideología dominante. Colocamos esta propuesta de explicación del populismo en un lugar central de los últimos debates acerca de la caracterización del peronismo. Dentro del debate, Ípola y Portantiero, señalarán respecto a la interpretación de Laclau, que lo *nacional-popular* constituye un campo de lucha más y que los resultados en éste no siempre irán en la dirección emancipadora. Por el contrario, caracterizarán al populismo por su concepción organicista en la que los antagonismos populares contra la opresión son reconducidos hacia la recomposición del principio nacional-estatal que organiza desde arriba la comunidad, remarcando la semejanza sobre la diferencia (Ípola, 1981).

A continuación, voy a exponer cuales son las novedades que trae la definición y explicación de Laclau con respecto a las anteriores concepciones, centrándome especialmente en el debate que establece con la explicación estructural-funcionalista por ser ésta la que Laclau considera más coherente.

⁴ Capítulo contenido en E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

2. Diferencias y continuidades entre las concepciones del populismo

Voy a realizar un recorrido por las diferentes concepciones del populismo, remarcando las críticas que realiza a las mismas Laclau, para que podamos ver la especificidad de cada una de ellas.

En primer lugar, Laclau no concibe al populismo como un determinado movimiento ni como una determinada ideología debido a que, para él, el elemento populista puede formar parte de distintos movimientos y constituir uno de los elementos presentes en diferentes discursos ideológicos. Será lo que más tarde en *La razón populista* considerará como una *dimensión* de la política. Pero hasta dónde comentamos de su evolución teórica (1978), lo importante es ver que para él no resulta de interés realizar descripciones de los distintos movimientos, con sus respectivas listas de propuestas políticas.

Por otro lado, para Laclau, el concepto de populismo remite a algo real, ya que considera que el lenguaje es creador de realidad, que en tanto narración es una perspectiva de lo real. Esto significa que el simple hecho de hablar de algo le otorga existencia, por lo menos en el discurso. Es en ese sentido que Laclau no entiende que se deba excluir, como vacío de significado, un concepto que es utilizado en el lenguaje, tanto político como académico, para referirse a una multiplicidad de situaciones. Sin embargo, indica que existe una necesidad de clarificación, a la hora de identificar como populista a un movimiento.

Por otra parte, en cuanto a considerar al populismo como una ideología *anti status quo*, contra la clase política tradicional o por su apelación al pueblo, supondría enfrentarse ante la realidad de aquellos movimientos que comparten estos mismos elementos y que, sin embargo, no se les denomina populistas. La referencia al pueblo es común a multitud de movimientos de ideologías diversas. Hay que entender cual es el proceso por el que transita Laclau, mientras que en el trabajo de 1978 aún considera al socialismo como una ideología de clase —expresión de los verdaderos intereses inscritos en sus condiciones de existencia—, éste punto ya ha sido negado en 1985, posición que se verá acentuada en sus obras más recientes acerca del populismo (1987; 2005), en el que el socialismo, a la vez que pierde su identificación de clase, es subsumido en el propio populismo, que ha pasado a ser considerado como la forma genuina de hacer política. Este cambio respecto de la concepción del socialismo se puede leer en la obra conjunta de Laclau y Mouffe. La reflexión concreta, en lo que respecta al populismo, sólo la podemos ver planteada a partir del artículo de Laclau de 1987, en que, retomando su reflexión sobre el populismo de 1978, rectifica sus posiciones en base a las premisas epistemológicas que encontramos en el trabajo realizado con Mouffe (1985). En dicho artículo argumenta que frente a su artículo de 1978 “si bien él intentaba señalar, correctamente, la especificidad de los antagonismos populares como diferentes de los antagonismos de clase, continuaba aceptando la presencia de estos últimos, en toda su pureza, como principios articuladores del campo popular. De tal manera que seguía sosteniendo el principio de una positividad y racionalidad última de lo social” (Laclau,

1987). Una racionalidad última que se puede expresar en una “última instancia” de la explicación de lo social, una referencia última para entender lo social en las relaciones económicas. Es porque rompe con la idea de que existe una adscripción de clase en toda ideología que puede realizar una revalorización del populismo. Esto significa que lo que consideramos como ideologías no es más que elaboraciones de discurso que remiten a realidades sociales que son construidas por los propios discursos. De lo que se trata es de la inexistencia de una realidad ajena a la teoría y del fin de concebir a la teoría como un mero reflejo de esa realidad. Desde esta perspectiva, teoría y realidad forman parte de la misma construcción. Ninguna de las dos tiene potestad sobre la otra.

La concepción de Laclau tiene como eje de su construcción teórica el cuestionamiento de la explicación realizada por Germani, quien denomina a los movimientos populistas como *movimientos nacionales y populares*, y los enmarca dentro de una concepción, la estructural-funcionalista. Germani ve al populismo como un producto resultante de la asincronía en los procesos de tránsito de una sociedad tradicional a una sociedad industrial. Laclau la considera la más explicativa de las teorías analizadas y emprende la tarea de buscar unos conceptos y una explicación que pueda ser utilizada de forma general para referirse a los distintos movimientos, que en distintas geografías, han sido denominados como populistas. Sin embargo, rechaza esta postura dado que ésta se ampara en explicar el surgimiento del populismo como un producto de un desfase entre las relaciones de producción y el desarrollo cultural, suponiendo que

existen formas ideológicas que se corresponden con un determinado desarrollo del sistema productivo. Si se siguiese dicha concepción, se aceptaría la adscripción de clase del liberalismo con la burguesía y del socialismo con el proletariado.

3. La explicación funcionalista de Germani: lo nacional-popular

La novedad de la explicación del peronismo de Germani está en aplicar el análisis estructural-funcionalista a la realidad argentina. Esto le lleva a preguntarse por el tipo de estructura de clases y por las relaciones de producción existentes en Argentina. Sin embargo, al hablar de las discusiones que surgen respecto al modelo elaborado por Germani, he de remitirme al debate acerca del origen del peronismo, que se pregunta por la procedencia de la base social que apoyó a Perón en su ascenso y consolidación en el poder, que implica preguntarse por el tipo de alianza de clases que le llevó al poder.

La lectura de Germani sobre el peronismo puede ser leída en el artículo “La integración de las masas a la vida política y el autoritarismo” (Germani, 1962)⁵. Esta lectura no está carente de matices. Aclaremos que para él no hay duda de que el peronismo es la versión argentina del nazismo y del fascismo, a los que engloba en los regímenes *totalitarios*. Aún denomine al peronismo como un movimiento *nacional-popular* “típico”, esto

⁵ Artículo publicado en 1956, que figura en el libro como capítulo y le sirve a Germani de base para el libro de 1962.

no supone aplicar la denominación de *nacional-popular* a dichos regímenes europeos, sino que la relación la establece al integrarlos junto al peronismo, bajo el epígrafe de regímenes totalitarios. La diferencia entre el nazismo-fascismo y el populismo está, para Germani, en las diferentes bases sociales sobre las que se sustentan. Al realizar la comparación con el caso argentino considera que mientras el fascismo y el nazismo han tenido como base social a las clases medias, el peronismo se basó en las clases populares y especialmente en la clase obrera.

A su vez, considera que la situación histórica “transicional” es común a los tres países, pero subraya las diferencias existentes con el caso argentino: mientras que en el fascismo y nazismo se trataba de procesos de resistencia a la proletarianización de las clases medias, en el peronismo nos encontraríamos ante un proceso de acceso de masas del interior del país a la vida urbana e industrial y de ascenso social de las clases medias. La diferencia estaría en que mientras el fascismo y el nazismo tendrían que hacer frente a la pauperización de su base social, el peronismo encontraría su base en sectores en ascenso. La dificultad estaba en la integración a dichas masas recién llegadas que, ante un proceso de rápida modernización, y dado que parten de una psicología tradicional, se convierten en “masas en disposición”, que caen bajo la fascinación que produce un discurso demagógico de un líder carismático que les interpela de forma directa.

Sin embargo, apunta los logros del peronismo justamente en esta integración “simbólica”, en la esfera de la superestructura, en la

reglamentación de las relaciones laborales, que ofrecen por un lado conquistas que dignifican las condiciones de los trabajadores, a la vez que una forma de integración mediante la participación política, que cuentan con la neutralidad o el apoyo del Estado, que hace que los logros sean concebidos como conquistas de los propios trabajadores y con el beneplácito, por primera vez, del Estado. Para Germani las conquistas no son *objetivas*, estructurales, lo son de forma *subjetiva*, a través de cambios en la superestructura. Esto lo diferenciaría de las conquistas de las clases medias nazis y fascistas que son “sustitutivas”. Sin embargo, Germani no saca de ello una lectura positiva del peronismo, debido al carácter totalitario del peronismo, y porque consideraba que era un gobierno burgués que no modificó la estructura económica e incluso empeoró la economía

Es de hacer notar que lo que realiza Germani es una lectura sociológica que toma como elemento explicativo la estructura económica⁶ y las consecuencias que tiene ésta sobre la estructura de clases, introduciendo como elemento explicativo de la realidad social y política argentina. La asincronía producida por la rapidez de las transformaciones económicas del país, entre la estructura económica y la cultura política, que ata a las masas a concepciones culturales propias de una sociedad tradicional, lo que les hace encontrarse en *disposición* para demagogos, que se aprovechan para realizar sus objetivos, esto es, desactivar la

⁶ A éste respecto utiliza una terminología desarrollista de W. W. Rostow sobre *Las etapas del crecimiento económico*. (Germani et al., 1973: 14).

conflictividad social, protegiendo los intereses burgueses (Germani et al., 1973: 12-37). Esta concepción hace que determinados hechos históricos puedan ser descartados en el análisis ya que estarían fuera de la razón de la historia. Es lo que lleva a Germani, como veremos, a considerar al peronismo como una “aberración”.

Respecto a la consideración de los conceptos de lo *nacional* y de lo *popular*, señala que su caracterización como “populares” se corresponde con la pertenencia de sus seguidores a las clases subalternas, que sin embargo no pueden ser identificadas como clase obrera debido a su falsa conciencia –producto de ese *impasse* que se produce entre las relaciones de producción de tipo capitalista y las concepciones culturales tradicionales–, que les hace ingresar a un movimiento que no persigue sus intereses y aliarse a un sector de la burguesía para conseguir ciertos beneficios, alejando la consecución de su objetivo último. Dicha alianza sólo será útil a las clases populares hasta cierto punto, consiguiendo ciertas reformas y “libertades concretas”, pero al momento de la verdad, los sectores burgueses los abandonarán o les impondrán los límites. Mientras la expansión del capitalismo pueda hacerse cargo de las reformas, serán hechas, pero en el momento en que estas entran en contradicción con el sistema, sus propuestas serán desoídas e intentarán ser reconducidas mediante la lealtad al líder, que hará uso de los mecanismos políticos creados para encuadrar a las masas, que habrán perdido para entonces su autonomía (Germani et al., 1973: 12-37).

4. La explicación de Di Tella: hacia una comprensión ideológica

En cuanto a la aportación de Di Tella sobre la definición del populismo, que parte del análisis de Germani, define al populismo como un movimiento político con un amplio respaldo popular, con participación de sectores populares no obreros, que se sustenta en una *ideología* anti *statu quo*. El movimiento carece de poder organizativo autónomo, estructurándose en base a tres niveles, cuyo primer nivel lo constituye una élite ubicada en los niveles medios o altos de la estratificación social que está provista de motivaciones anti *statu quo*, en el sentido de que tiene motivos para enfrentarse a su propia clase por sentirse marginada o por no ver realizadas las expectativas que tenía sobre los beneficios que les corresponderían como miembros de su clase. Un segundo nivel lo constituiría una masa movilizadora formada como resultado de la revolución de las aspiraciones crecientes. Y como tercer nivel establece un lazo ideológico: la implementación de una ideología que favorezca la comunicación entre líderes y seguidores, con el objetivo de crear un entusiasmo colectivo.

La característica de la propuesta de Di Tella es señalar la existencia de una alianza de clases, en la que la ideología hace de ligamen a intereses muy diversos. El común denominador entre masas y élites es un sentimiento de estar siendo segregadas. La solución a esta segregación se resuelve en la ideología, postulando que los dos problemas de marginación sólo pueden ser resueltos buscándoles una solución común. No se resuelve, por tanto, en

un enfrentamiento entre la élite y las masas, sino entre los que se encuentran integrados y los que se encuentran marginados, la pretensión no es acabar con la élite, sino integrarse. En ésta lectura no se trata, por tanto, de que sean únicamente las clases populares las que se encuentran enajenadas, y sean ellas las únicas en “disposición”, a merced de los *demagogos*, como se ve en Germani, sino que miembros de las propias élites (miembros de las clases altas y medias) se encuentran en “disposición” para liderarlas, contradiciendo sus propios intereses de clase, dando como resultado una “*incongruencia de status*” (Germani et al., 1973: 42)⁷. En definitiva, lo que viene a remarcar Di Tella es ese componente ideológico que logra aunar en un mismo símbolo movilizador dos espacios sociales que tienen en común un sentimiento de frustración en sus expectativas.

A su vez, Di Tella, a pesar de señalar la inconsistencia con respecto a los intereses de clase, tanto de las élites populistas como de las masas populares, señala que dicho *vehículo* de acción política, el populista, es el único disponible para aquellos que “se interesan en la reforma (o en la revolución) en América Latina”, dado que no espera la llegada, vía modernización económica, de la acentuación de las contradicciones de clase que posibiliten una movilización encauzada por un partido obrero, mientras que del liberalismo no espera solución debido, a su imposibilidad política en situaciones de subdesarrollo y abandono del reformismo cuando adviene el desarrollo.

⁷ Hago referencia al artículo “Populismo y relaciones de clase” de Di Tella, que es la transcripción de un trabajo presentada a la conferencia “Obstáculos al cambio” en febrero de 1965 en Londres, y que se incluye en éste libro.

5. Abelardo Ramos y la interpretación de la *izquierda nacional*

Coloco a Jorge Abelardo Ramos como intelectual representativo de las corrientes de izquierdas que dieron su apoyo crítico al peronismo⁸. Lo considero un pensador fundamental porque, si bien fue principalmente un político, realiza aportes al debate teórico. El recoge la teoría funcionalista de Germani y aceptando los datos sobre los que éste sustenta sus apreciaciones, realiza una lectura sustancialmente diferente sustentándose en el marxismo-leninismo y en el tercermundismo. Por otro lado, considero que Ramos, con esta operación de *lectura*, logra abrir paso a una visión de la historia en donde los actores políticos pierden su identidad predefinida para adquirirla según el contexto. No significa que Ramos no vaya a caer en otra clase de esencialismo, en el que cae, sino que al cambiar los *hitos* que dan identidad a un sujeto, logra dejar a la vista una *fractura* que será utilizada por otros intelectuales.

Para Abelardo Ramos la cuestión del surgimiento del peronismo y la recurrencia de los movimientos populistas en Latinoamérica es fundamental para entender la posibilidad de la revolución socialista en América Latina. Si bien Argentina era, según él, una *semicolonia*, existía en el país un desarrollo de las estructuras productivas y la sociedad de clases como para poder hablar de un

⁸ Coloco a Abelardo Ramos como representante de una tendencia muy amplia y diversa, en la que se puede incluir a intelectuales con procedencias y posturas muy diversas, como José Hernández Arregui, John William Cooke, Héctor Agosti, Rodolfo Puiggrós, Silvio Frondizi, Ismael Viñas o Milciades Peña.

capitalismo incipiente que posibilitaría la vía revolucionaria, que partiendo de la culminación del proyecto burgués de nación, diese paso al socialismo. El imperialismo impediría el desarrollo de los países colonizados, su acceso al estado-nación y su desarrollo capitalista. En esa lectura señalaba como principales causantes de la perpetuación de la situación *semicolonial* a la élite argentina, especialmente la pequeña burguesía universitaria, por su veneración de lo europeo (Ramos, 1971).

Según esta lectura la instauración del capitalismo en Europa se llevó a cabo a través de la creación de un estado-nación, que fue capaz de establecer un mercado interno que favoreciera la acumulación capitalista, para lograr esto se hizo necesario que la clase burguesa asumiese esa lucha como propia, dotándose de legitimidad mediante la ideología liberal. Por el contrario, esa tarea en Argentina, no habría sido posible realizarla por la debilidad de la burguesía nacional, y la oposición de la oligarquía —sectores de la burguesía porteña y de los terratenientes más ligados al comercio internacional—. Se hacía entonces necesario que la clase obrera se aliase con los sectores más progresistas —nacionalista— de la burguesía, para culminar la tarea de construcción del estado-nación, que la burguesía, por sí misma, era incapaz de realizar.

Por último, señalar que Ramos comparte el análisis que Germani realiza de la estructura social del país, pero llega a conclusiones totalmente contrapuestas sobre todo a nivel valorativo. Si Germani habla negativamente de la llegada de un nuevo proletariado procedente del interior del país sin conexiones con la lucha y las organizaciones sindicales anteriores, que termina

quedando a merced de un líder demagógico, Ramos, por el contrario, realiza una visión positiva de estas masas, que, al no estar atadas a unas organizaciones y partidos ideológicamente dependientes del modelo europeo, son capaces de encarnar un movimiento nacional.

6. Las distintas lecturas a partir de la teoría funcionalista

Los principales autores a los que me voy a referir tienen como eje central de sus investigaciones la teoría funcionalista, ya sea para apoyarse en ella o bien para cuestionarla. En este sentido podemos agregar una categorización realizada por Ípola (1979) en base a la lectura de Laclau (1978) que está basada en si la explicación es de carácter política, sociológica o ideológico-discursiva. Como el propio Ípola indica, la inclusión de un autor en una de las categorías señaladas no supone un impedimento a que nos encontremos reflexiones y elementos provenientes de las otras categorías. El esquema que plantea es el siguiente: dentro de la explicación *política* coloca a Abelardo Ramos, Germani y Di Tella; dentro de la *sociológica* a Miguel Murmis y Portantiero; dentro de la *discursiva* a Silvia Sigal⁹ y Eliseo Verón¹⁰; y dentro de la *ideológico-discursiva* a Laclau.

Aunque estos autores tienen como objeto de estudio el populismo, van a centrar su atención en el caso del peronismo, tanto porque remite a preocupaciones políticas propias, como porque el peronismo se ha convertido en un arquetipo de lo que

⁹ Silvia Sigal (1939-), socióloga argentina.

¹⁰ Eliseo Verón (1935-2014), sociólogo y semiólogo argentino.

es el populismo en los estudios sobre la materia. Uno de los debates más importantes sobre el peronismo es si se trata de un fenómeno al que se le pueden buscar antecedentes en el propio contexto histórico argentino o bien se trata de una novedad.

Esta problemática la podemos resumir como una discusión acerca de la “continuidad” o “ruptura” con respecto del pasado (Ípola, 2001), y que puede basarse en caracterizar al gobierno de Perón como un gobierno de carácter esencialmente distinto con respecto de los anteriores, o bien en la caracterización del movimiento en el que se va a apoyar Perón en su ascensión y consolidación en el poder. En el primer sentido, respecto a la caracterización del gobierno peronista, ha sido de gran interés lograr su identificación, ya sea por el tipo de políticas que lleva a cabo, o bien, encontrar una razón que diese un sentido a las distintas etapas del peronismo. Esto lleva a algunos investigadores a preguntarse acerca de la identidad del propio movimiento peronista a lo largo de su historia¹¹.

Respecto a su origen, el nexo de “continuidad” o la situación de “ruptura” con la situación anterior, se resolvía mediante el hallazgo, o no, de nexos con los gobiernos y movimientos políticos anteriores. Esa continuidad la encontraban en los

¹¹ Con el liderazgo de Menem en el partido peronista, en especial por su etapa de gobierno donde se aplicaron las recetas neoliberales, la identidad peronista era vista por algunos autores (Ípola, Aboy Carles, Javier Franzé) como algo totalmente abierto, sin significado o bien señalaban una ruptura y falsificación del mismo por Menem -identificado con un nuevo demagogo-. El asunto era que el peronismo se había identificado con la etapa del primer gobierno de Perón, con la política de sustitución de importaciones y la legislación de carácter social.

regímenes que le precedieron, en movimientos políticos, en organizaciones políticas, o en razón a la procedencia de su base social. En general, la visión preponderante era aquella que ligaba al peronismo al nacionalismo de los años treinta, a la postura revisionista de ciertos historiadores y escritores, al gobierno de la dictadura de la que Perón había formado parte, y especialmente al apoyo de las masas de trabajadores.

Según esta visión se remarcaba el carácter de ruptura del peronismo con respecto a la tradición política anterior, como se encuentra desarrollado por Germani, que lo concebía como una situación anómala, de transición, donde los componentes que empujaban hacia la construcción de una sociedad moderna se veían contrarrestados por unas masas ancladas en una concepción tradicional de las relaciones sociales, cooptadas con habilidad por un líder carismático, que sabía decir al pueblo lo que éste esperaba escuchar. Esta fue la visión preponderante que del populismo se tuvo en Argentina por parte de su intelectualidad. Tenía implícita una valoración negativa. Por el contrario, sin contar con las lecturas tradicionalistas de derecha, que veían en él la consagración de los valores cristianos o la posibilidad de crear un modelo hermano del franquismo, los intelectuales que se identificaban de izquierdas y se adscribieron al peronismo, admitían sin más los presupuestos, pero invertían la valoración, remarcando la conexión que había conseguido establecer Perón con las masas. Se trataba entonces de masas venidas del interior, que se habían visto relegadas por las oligarquías gobernantes, que portaban sin embargo virtudes y

valores tradicionales, menos pervertidos por la sociedad moderna y más identificada con la identidad nacional.

Sin embargo, a partir de los años cincuenta, esta radical separación de concepción y valoración del peronismo dentro de la intelectualidad argentina, se verá socavada por la revisión de sus presupuestos. Se abre paso una nueva concepción de aquella realidad histórica y social, relectura que tendrá una influencia muy importante en el propio movimiento. Una de esas revisiones será la de poner en duda que estas masas recién llegadas fueran sustancialmente diferentes a las que habían constituido las bases del movimiento obrero anterior. La nueva propuesta vendrá a puntualizar que no había habido una radical ruptura con la tradición sindical anterior, sino que, muy al contrario, había una línea de continuidad, y el encuentro con Perón se producía gracias a la existencia de una tradición sindical reformista dispuesta a la negociación y a apoyar a aquellos gobiernos que escuchasen sus demandas, lectura que podemos ver en Murmis y Portantiero en *Estudios sobre los orígenes del peronismo*¹². A su vez, suponía la aparición de una fórmula política que había logrado articular con éxito elementos ideológicos dispersos.

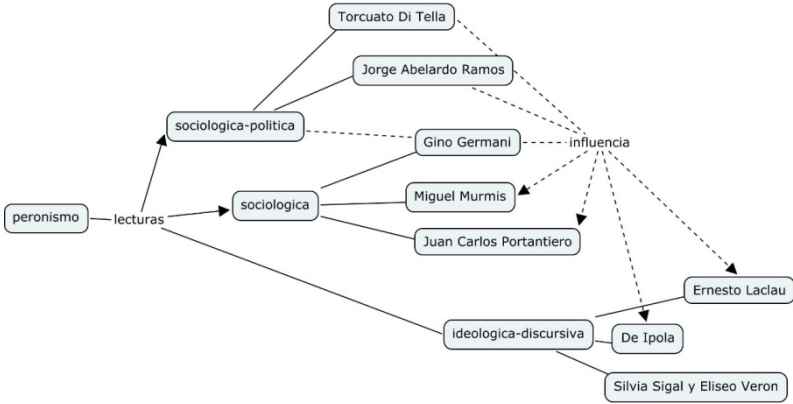
¹² Aparece la primera edición, publicada por Siglo XXI, en diciembre de 1971. Esta edición compila dos artículos: en 1968 el Documento de Trabajo del Centro de Investigaciones Sociales (CIS) nº 49 “Crecimiento industrial y alianza de clases en Argentina (1930-1940)” y en 1969 el Documento de Trabajo del CIS nº 57 “El movimiento obrero en los orígenes del peronismo”.

7. El concepto de populismo como lo nacional-popular

Emilio Ípola (1982) trabajará sobre el concepto de lo *nacional-popular* que creó Germani, un concepto que desde su creación venía cargando de una valoración negativa que lo consideraba como una “aberración” resultante de una asincronía entre la situación de las relaciones de producción propias del capitalismo y una cultura política propia de etapas anteriores. A su vez, que una concepción que lo emparentaba con el fascismo y el nazismo. Por el contrario, para Laclau (1978), el fascismo no era más que una determinada clase de populismo, pero esto no significaba que todo populismo fuese fascista.

Frente a esta denominación de Germani de lo populista como lo *nacional-popular*, Laclau lo denominará como lo *popular-democrático* (Laclau, 1978: 166). Es importante, a mi parecer, dar relevancia a ésta diferente denominación de un mismo hecho por los dos autores, dado que nos servirá para identificar en otros autores qué significado del concepto de populismo se está utilizando. En consecuencia, pretendo reflexionar sobre las diferentes denominaciones que se llevan a cabo del populismo, ya sea como *nacional-populares* (Germani, Di Tella, Portantiero) o *democrático-populares* (Laclau), ya que éstas denominaciones no son casuales. Hay que señalar la diferencia entre las dos denominaciones. En primer lugar, la concepción de la democracia de Laclau no se refiere a nada que tenga una relación necesaria con las instituciones parlamentarias liberales, sino que se trata de “un conjunto de símbolos valores, etc. —en suma, interpelaciones— por las que el pueblo cobra conciencia de su identidad a través de su enfrentamiento con el bloque en el poder” (Laclau, 1978: 121, nota 36). Sin embargo, Ípola a pesar de concebir que lo *democrático-popular* es una peculiar forma de

articulación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto a la ideología dominante, señala que la “cuestión populista” viene asociada a la “cuestión nacional”.



Cuadro 2.: Si bien mantengo la clasificación de tres lecturas de De Ipola (1979) marco pasarelas o influencias. La lectura de Laclau parte de una concepción sociológica. No se sustrae únicamente al lenguaje. A su vez en a la categoría ideológica el caracter discursivo de la misma.

Por su parte, Ípola y Portantiero vendrían a problematizar la concepción de Laclau en su artículo “Lo nacional popular y los populismos realmente existentes”, considerando que “el populismo se caracterizaría por una voluntad colectiva de contradictoria articulación entre tendencias a la ruptura y tendencias a la integración” (Ípola, Portantiero, 1981). La “contradicción” que es el eje de la definición del populismo, que remite a una lectura en la que se considera que el populismo daría pie tanto a opciones rupturistas como de recomposición del sistema. Si para Germani lo que resulta “aberrante” es que no coincidan las clases con las identidades de clase, para estos autores lo que les resulta “contradictorio” son estas dos tendencias de lucha contra el sistema a la vez que lo intentan apuntalar. Por el contrario, esta “contradicción” no es, para

Laclau, más que la forma genuina de hacer política, con tendencias a la descomposición y a la recomposición, en un ejercicio de construcción de hegemonía (Laclau, 2005).

8. El análisis de discurso como perspectiva metodológica

Durante los años setenta se da entrada, de la mano de los avances en las teorías lingüísticas, a la incorporación de las elaboraciones psicoanalíticas y a otras ramas de las ciencias sociales. Se da lo que se ha venido a llamar el “giro discursivo” en la que el discurso se convierte en un elemento esencial de los análisis sociales y políticos. Esta tendencia es incorporada en Argentina por semiólogos como Eliseo Verón. La importancia de esta corriente se puede ver en la teorización que sobre el populismo elaboran Laclau, Sigal, Verón e Ípola. Este interés por el discurso viene a hacer frente a la cuasi hegemonía que había tenido la economía sobre las otras disciplinas de las ciencias sociales. Esta herramienta de análisis la encuentran en la lingüística y en las teorías de la comunicación, gracias a los adelantos teóricos que en dichas disciplinas se vienen dando. Dentro de estas herramientas tiene una especial relevancia el *análisis del discurso*, que junto a un espíritu crítico heredado del marxismo y del psicoanálisis, se van a convertir en importantes mecanismos a través de los cuales comprender la sociedad y actuar sobre ella.

Un análisis del discurso del peronismo que resulta fundamental es el realizado por Sigal y Verón (1986), que, trabaja en los discursos de Perón en sus etapas de gobierno, exilio y retorno del exilio. Para realizar el análisis de discurso se basa en esa separación existente entre emisor y receptor, que encuentran

como punto de unión el medio, y más allá de la capacidad de codificar y decodificar el mensaje, que cuando no es inmediato puede suponer la puesta en entre dicho del mismo discurso. Es así que, entrando en el objeto de estudio del discurso peronista, el emisor privilegiado del discurso peronista, Perón, al emitir su mensaje debe ser consciente de las condiciones de producción a su vez que debe adaptarse al público destinatario del mensaje para que su discurso tenga “éxito”. En cuanto al éxito del discurso peronista señalan que éste se produce porque Perón parte de un auditorio “ganado”, ya que la identidad creada le coloca como el legítimo emisor del mensaje.

9. A modo de conclusión

En mi opinión, la existencia de una concepción del populismo como una forma de hacer política que viene a identificarse con la misma política (Laclau, 2005) y la idea de que el populismo es un movimiento e ideología con tendencias hacia el ataque al *statu quo* a la vez que de reconfiguración del sistema en una sociedad concebida como orgánica, se pueden ver distintas elaboraciones que parten de las consideraciones no esencialistas de entender los movimientos sociales. Esas dos posiciones que señalo las podemos trazar en dos líneas de pensamiento, en primer lugar, la representada por Abelardo Ramos y luego reformulada en términos modernos por Laclau. En segundo lugar, la de Portantiero y Ípola que parte de las lecturas de Germani, de un análisis sociológico en el que las clases sociales se traducen en unas determinadas expresiones políticas. Trazaría otra línea más, la representada por Di Tella, que lleva a cabo una mediación entre las razones sociológicas del cambio social,

basada en las transformaciones en el modo de producción, con su reflejo en la estructura social, y las ideológicas, que no se encuentran determinadas en última instancia por aquellas, sino que se establecen entre ellas una articulación que da pie a la aparición de “formas” *sui géneris* de ideologías, que sirven de ligazón para las más variadas composiciones de alianzas de clases. En consecuencia, tanto para Di Tella como para Ípola, existen ideologías propias de una clase social, mientras que para Laclau esto ya no es así, sino que estas emanan de la posición política de los sujetos, que no se ven configurados únicamente por su posición en el proceso productivo, sino por las distintas posiciones que asumen en sus vidas, siendo la ideología el resultado de dicha amalgama y de su autopercepción.

Es el debate sobre la consideración del populismo como lo *nacional-popular* o como lo *popular-democrático* en el que encuentro una cuestión fundamental a la hora de considerar el populismo. En la identificación de la “nación” con el “pueblo” por parte de ciertos sectores de izquierda próximos al peronismo no se encuentra, a mi entender, una simple asunción de la doctrina del nacionalismo y del revisionismo histórico, sino un importante cambio de sentido del concepto de la “nación” que viene a adquirir un sentido “democrático”. Ya no se trata de que la nación tenga un determinado sentido e interés prefijado —lo que entenderíamos como “interés nacional”—, sino que éste encuentra su sentido en su pueblo, esto es, la amplia mayoría de las personas que lo forman y que insisten en su participación en la ciudadanía, ciudadanía que reclama no sólo libertades económicas y democráticas, sino también derechos sociales y participación real en la decisión en aquellas áreas sociales que les afectan.

Anexo I: cronología bibliográfica de la discusión sobre el populismo			
1962	<i>Política y sociedad en un a época de transición</i>	Buenos Aires, Paidós, 1962. Comprende el artículo “La integración de las masas en la vida política y el totalitarismo” en el cap. 9.	Gino Germani
1965	“Democracia representativa y clases populares”	Publicado por Alain Tourain y Gino Germani en América del Sur: un proletariado nuevo, Barcelona, Nova Terra, 1965. Publicado en Germani et al., 1973.	Gino Germani
1965	“Populismo y reforma en América Latina”	Transcripción de un trabajo presentado a la conferencia “Obstáculos al cambio” en febrero de 1965 en Londres. Incluido en Germani et al., 1973.	Torcuato S. di Tella
1968	“Crecimiento industrial y alianza de clases en Argentina (1930-1940)”	Incluido en <i>Estudios sobre los orígenes del peronismo</i> , Siglo XIX Argentino, Buenos Aires, 1971. Incluye los dos trabajos: el de 1968 (Documento de Trabajo CIS nº 49) y el de 1969 (Documento de Trabajo del CIS nº 57).	Portantiero / Murmis
1969	“El movimiento obrero en los orígenes del peronismo”.	Incluido en <i>Estudios sobre los orígenes del peronismo</i> , Siglo XIX Argentino, Buenos Aires, 1971. Incluye los dos trabajos: el de 1968 (Documento de Trabajo CIS nº 49) y el de 1969 (Documento de Trabajo del CIS nº 57).	Portantiero / Murmis
1972	“Feudalismo y Capitalismo en América Latina”	Incluido en <i>América Latina: ¿feudalismo o capitalismo?</i> Bogotá, La Oveja Negra, 1972. Frank, Puiggrós, Laclau.	Laclau
1973	<i>El marxismo de indias</i>	Barcelona, Planeta, 1973	Abelardo Ramos
1978	“Hacia una teoría del populismo”	Incluido en <i>Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo</i> , Madrid, Siglo XXI, 1978 (1ªed.). E. Laclau. Además integra los capítulos: “Feudalismo y capitalismo en América Latina”, “La especificidad de lo político” y “Fascismo e ideología”.	Laclau

1979	“Populismo e ideología I (a propósito de Ernesto Laclau: <i>Política e ideología en la Teoría marxista</i>)”	Artículo publicado en la <i>Revista Mexicana de sociología</i> , UNAM, vol. 41, nº 3 (jul-sep. 1979), pp. 925-960. Incorporado como capítulo del libro <i>La Bemba. Acerca del rumor carcelario y otros relatos</i> , 2005. Incorporado a <i>Ideología y discurso populista</i> (1982): tiene dos capítulos denominados “Populismo e ideología”, el I y el II.	Ípola
1981	“Lo nacional popular y los populismos realmente existentes”	Es el texto de una ponencia presentada en el coloquio sobre “Teoría política y movimientos sociales contemporáneos”, organizado por la UNAM en abril de 1981. Publicado por la revista <i>Nueva Sociedad</i> , 54, mayo-junio, 1981.	Ípola / Portantiero
1982	<i>Ideología y discurso populista</i>	Contiene “Populismo e ideología” I y II	Ípola
1985	“La consolidación de la democracia en sociedades conflictivas”	<i>Revista Crítica y Utopía</i> , nº 13, 1979-1989	Portantiero
1985	<i>Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia</i>	Madrid, Siglo XXI, 1987. Título original: “Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democrats politics”, 1985.	Laclau/ Mouffe
1986	<i>Perón o muerte: los fundamentos discursivos del fenómeno peronista</i>	(Los autores afirman haber estado trabajando en este proyecto entre 1978 y 1985). Buenos Aires, Legasa, 1986.	Sigal / Verón
1987	“Populismo y transformación del imaginario político en América Latina”	<i>Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe</i> , 42, junio, pp. 24-38.	Laclau
1991	“Peronismo y populismo. Una nueva propuesta de interpretación”	Working Papers, Barcelona, Institut de Ciencies Polítiques y Socials, 1991.	Ípola
2005	<i>La razón populista</i>	Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.	Laclau

Bibliografía

- ABELARDO, Jorge (1973) *El marxismo de indias*, Barcelona, Planeta.
- ABOY, Gerardo (2001) "Repensando el populismo", CONICET - Departamento de Política y Gobierno, Universidad Nacional de General San Martín. Ponencia preparada para el XXIII Congreso Internacional *Latin America Studies Association*, Washington D. C. (6 al 8 de septiembre de 2001).
- ALTHUSSER, Louis (1988) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- BOBBIO, Norberto (1999) *Diccionario de Ciencia Política*, México, Siglo XXI.
- FRANZÉ, Javier (1995) "Peronismo y menemismo: las manos libres", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 545.
- FUNES, Silvina, SAINT-MEZART, Damián (1993) "El populismo en Latinoamérica" en F. Vallespín (comp.): *Historia de la teoría política*, 5, Madrid, Alianza Editorial, pp. 315-353.
- GEORGIEFF, Guillermina (2008) *Nación y revolución. Itinerarios de una controversia en Argentina (1960-1970)*, Buenos Aires, Prometeo.
- GERMANI, Gino (1962) "La integración de las masas en la vida política y el totalitarismo", en *Política y sociedad en un a época de transición*, cap. 9 (es un artículo de 1956 que le sirvió de base para escribir el libro), Buenos Aires, Paidós.
- GERMANI, Gino, DI TELLA, Torcuato S., IANNI, Octavio (1973) *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*, México, Era.
- IONESCU, Ghita, GELLNER, Ernest (comps.) (1969) *Populismo. Sus significados y características nacionales*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ÍPOLA, Emilio de (1991) *Peronismo y populismo. Una nueva propuesta de interpretación*, Universidad Nacional de Buenos Aires, Working Paper nº 35.
- ÍPOLA, Emilio de (1982) *Ideología y discurso populista*, México, Folio.
- ÍPOLA, Emilio de, PORTANTIERO, Juan Carlos (1981) "Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes", *Nueva Sociedad* nº 54, 5-6, pp. 7-17.
- LACLAU, Ernesto (1978) *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI.
- LACLAU, Ernesto (1987) "Populismo y transformación del imaginario político en América Latina", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, nº 42, junio, pp. 24-38.

LACLAU, Ernesto (1993) "Poder y representación", publicado originalmente en *Politics, Theory and Contemporary Culture*, Nueva York, Columbia University Press.

LACLAU, Ernesto (2005) *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, Ernesto (2006) "Deriva populista y centroizquierda latinoamericana", *Nueva sociedad*, nº 205 (ejemplar dedicado a América Latina en tiempos de Chávez), pp. 56-61.

LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI.

LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal (2002) "Posición de sujeto y antagonismo: la plenitud imposible", en B. Ardití (ed.): *El reverso de la diferencia: Identidad y política*, Caracas, Nueva Sociedad.

MURMIS, Miguel, PORTANTIERO, Juan Carlos (1972) *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo XXI.

PORTANTIERO, Juan Carlos (1985) "La consolidación de la democracia en sociedades conflictivas", *Crítica y Utopía*, nº 13, pp. 39-50.

TERÁN, Oscar (2008) *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales (1810-1989)*, Buenos Aires, Siglo XXI.

TORRE, Juan Carlos (1983) *Los sindicatos en el gobierno, 1973-1976*, Buenos Aires, Centro Editorial América Latina.

TORRE, Juan Carlos (1998) *El proceso político de las reformas económicas en América Latina*, Buenos Aires, Paidós.

TORRE, Juan Carlos (2002) *Los años peronistas (1943-1955)*, en *Nueva Historia Argentina*, tomo VIII, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

VARGAS-MACHUCA, Ramón (1982) *El poder moral de la razón. La filosofía de Gramsci*, Madrid, Tecnos.

VERON, Eliseo, SIGAL, Silvia (1985) *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Legasa.

VERON, Eliseo, SIGAL, Silvia (1971) "Ideología y comunicación de masas: La semantización de la violencia política", en VV.AA.: *Lenguaje y comunicación social*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Hegemonía, significante vacío y goce: de Laclau/Mouffe a Lacan

FRANCISCO CONDE SOTO

1. El concepto de significante vacío en Laclau

Uno de los elementos centrales en la teoría de la hegemonía y del populismo pensada por Laclau es el concepto de significante vacío. Entrando directamente en materia y sin reconstruir aquí por completo los argumentos centrales de esta teoría, se trata de un peculiar significante que juega dos funciones. Por una parte, apunta a una sociedad perfecta, plena y en realidad imposible de alcanzar —por eso está vacío de contenido— (Laclau, 1996: 80). Por otra, articula una serie de demandas diferenciales o singulares que las instituciones no satisfacen, de manera que las representa en su oposición a un supuesto o verdadero enemigo que obstaculiza su satisfacción. Se trata en este segundo caso de un significante vacío o más bien tendencialmente vacío porque una demanda particular se desprende de su contenido, es decir, del contenido de lo que pide, para pasar a representar a un conjunto más amplio en su oposición conjunto a un sistema que no las satisface. El proceso de articulación de las diferentes demandas es la que recibe el nombre de hegemonía (Laclau, 2005: 95). El elemento clave es la pericia del político o partido que ejerce el liderazgo a la hora de encontrar el significante vacío apropiado, que al mismo tiempo constituye y reúne a un grupo amigo

—generalmente, el pueblo— frente a un enemigo, siguiendo la lógica schmittiana. Toda política sería populista y se basaría en la construcción del pueblo o algún sucedáneo mientras que la satisfacción de las demandas particulares mediante las instituciones formaría parte del ámbito de la gestión (Laclau, 2005: 195).

Traducido al terreno real, se trata de distinguir entre dos esferas. Una esfera institucional aún política donde diferentes demandas democráticas se relacionan unas con otras diferencialmente; una esfera propiamente política donde gracias a un significativo vacío (democracia) se unen y hacen equivalentes esas mismas demandas insatisfechas para oponerse a algo fuera; por ejemplo, dictadura o capitalismo.

2. El significativo lacaniano representa a un sujeto para otro significativo

La definición canónica del significativo en Lacan es que el significativo representa a un sujeto para otro significativo (Lacan, 1961: 215).

El sujeto Lacan lo representa con una S mayúscula barrada diagonalmente representando que al sujeto le falta algo. Lacan reforma la lingüística de Saussure invirtiendo significado y significativo y colocando por encima a un significativo bajo el que se desplaza o desliza el significado. Es cierto que el significativo lacaniano no representa ningún contenido mental, ninguna representación pero en tanto que hay un sujeto representando no

se puede sostener que sea vacío. Por otra parte, este sujeto está en relación con un peculiar objeto, que en una primera época es considerado objeto-cause del deseo, pero que de inmediato pasará a tener la función de ser el objeto en torno al que gira la pulsión y finalmente será considerado objeto causa de goce (Lacan, 1961: 265). El concepto de goce [jouissance] de Lacan viene al lugar de la pulsión de muerte en Freud e intenta explicar cómo este como puede ser que los sujetos reciban algún tipo de satisfacción de los malestares que padecen. Sólo así se entiende que no puedan desprenderse de sus síntomas a pesar de los sufrimientos que les causan. Lacan defiende entonces que detrás de cada significante hay un sujeto y, más en concreto, un goce.

Para entender cómo funciona el lenguaje, es decir, como se producen efectos de significación, es decir, cuando se detienen las remisiones significantes y aparece el significado es necesario introducir un elemento externo al plano de los significantes que es el goce. Las remisiones de un significante a otro en que consiste la palabra de un sujeto en el diván se detienen en un determinado punto que de forma retroactiva explica el significado del primer significante emitido. La posibilidad de hacer estas paradas que crean sentido se debe en definitiva a la existencia de uno o varios significantes amo que organizan el inconsciente del sujeto y que actúan como una clave que permite descifrar el sentido de lo que cuenta. Al contrario que los significantes flotantes de Laclau estos significantes no están en el aire sino bien amarrados al goce del sujeto.

Es el propio Laclau quien no deja de insistir en que el éxito de los significantes vacíos escogidos depende de lo emocional y no

solo de lo conceptual (Laclau, 2005: 95, 143). Lo que sucede es que no tematiza este aspecto fundamental para su teoría de la hegemonía sino que refiere a la coyuntura histórica y social para entender por qué en una ocasión son operativos unos y en otra otros.

3. Pautas para una teoría política advertida del goce de Lacan

La verdad es que mientras redactaba esta comunicación he retrasado al máximo la escritura de este último apartado por el miedo a no tener nada o muy poco que decir. El único consuelo y al mismo tiempo lo que me empuja a este experimento es que si a Jorge Alemán le resulta difícil encontrar alguna respuesta válida, entonces es que la cosa en sí es compleja y no se trata simplemente la falta de pericia intelectual de quien escribe.

Pese al boom de publicaciones que relacionan al psicoanálisis con Marx y que hablan incluso de un peculiar “marxismo lacaniano” (Pavón-Cuellar, 2014) parece evidente que el psicoanálisis no puede realizar ninguna propuesta de emancipación colectiva al estilo de las grandes propuestas políticas tradicionales. Lo que sí que parece que puede hacer es lanzar una serie de advertencias o propuestas o límites a no obviar por ninguna propuesta política. Todo lo que se diga en política partiendo de Lacan quizás debería adjetivarse como “lacanista” antes que “lacaniano”, para delimitar que se trata de un trasvase en principio ilegítimo de los conceptos a un campo diferente de aquel donde son válidos.

Durante una conversación sobre los significantes vacíos en política el psicoanalista lacaniano Jorge Alemán le reprocha a Ernesto Laclau haber olvidado el goce y este último no advierte que en realidad es una objeción mayor a toda su teoría (Alemán, 2000: 109). En realidad parece que una teoría política de la hegemonía debe forcluir —empleando el término lacaniano para designar la estructura de la psicosis en una época temprana de su enseñanza: forclusión del Nombre-del-Padre— esta dimensión del goce si no quiere suicidarse. Un goce absolutamente singular obsta a una nominación colectiva. Recordar la suma singularidad del goce del sujeto es un problema para las aspiraciones de universalidad de cualquier teoría —filosófica, política o científica—; pero sobre todo es la no plasticidad, la rigidez y la dificultad con que se puede desplazar lo que constituye un problema para cualquier intento de transformación político. Si en un psicoanálisis se pueden llegar a tardar cinco, diez o quince años en recomodar con mayor o menor satisfacción un poco del goce propio y evitar la repetición más o menos pero siempre mortífera a la que este condena, la tarea política no parece de entrada demasiado sencilla o incluso imposible. Como mucho, podrían reconocerse ciertos momentos muy concretos en donde sujetos gozarían de algún significante compartido para enseguida separarse de él y retornar a su singularidad, algo que parece insuficiente para un proyecto político emancipatorio que aspire a una mínima continuidad.

Ahora bien, parece que no todo el goce es absolutamente singular —Lacan distingue en el seminario XX entre goce fálico y goce Otro—, sino que existen elementos coincidentes; en caso contrario no habría ni siquiera sociedad. Es quizás buscando

estos elementos y poniéndolos en común como un discurso es “hegemónico”, algo que necesita de un trabajo de zapa y resistencia al desánimo en un diálogo constante –no pensado a la Habermas, sino con intención indagatoria–, porque no se trata simplemente de llevar al otro a la posición de uno mismo sino de ver en qué punto intermedio se puede producir el encuentro.

Se podría empezar pensando que hace con un sujeto el psicoanálisis. Dicho muy brevemente se trata de que un sujeto que a la entrada padece encuentre/construya los significantes amos que marcan su goce; girar en torno a ellos hasta que resuenen sobre su cuerpo de una forma nueva que permita pequeños desplazamientos en su goce que hagan la vida más vivible; y finalmente descubrir la contingencia de que hayan sido esos los que resonaron en su cuerpo, es decir, la lógica sinsentido y algo delirante mediante la que se inscribieron sobre su cuerpo. Y luego solo falta decirle al psicoanalista “hasta luego”, que no “adiós” y pedirle después que devuelva al menos una parte del dinero cobrado, cosa a la que extrañamente se suele negar.

Lo que sucede al final del análisis es que la pulsión del sujeto se satisface de otro modo diferente a como lo hacía al principio. Llevado a la política se trataría de algún tipo de extraña pedagogía no cognitivista ni conductual que explica que no corre peligro el deseo de los sujetos, que no hay ninguna amenaza, que no se va a imponer un régimen que condicione hasta tal punto su existencia que impida una satisfacción; simplemente se trata de descubrir que se puede gozar de otra manera. Para ello es necesario lanzar desde el ámbito político una pregunta que puede parecer ridícula pero que tiene que ver con la vida buena

que persigue todos y cada uno de los sujetos, dicho de otro modo, que su deseo tal y como funciona ahora se le haga problemático. Evidentemente el descubrimiento del propio deseo no causa necesariamente un deseo de transformación social, pero sí relativiza los efectos de la organización social sobre él. Y esto parece emancipatorio en el sentido de que le dice al sujeto que no se preocupe tanto por los eventuales cambios sociales y culturales que se produzcan porque seguirá contando con el espacio necesario para respirar a su manera. Se trata de una posición donde se deberían atender y escuchar los miedos de esa parte de la sociedad que inercialmente vota a partidos que van en contra de sus intereses inmediatos; pero mucho más allá de las elecciones, los miedos de aquellos incapaces de pensar sus modos-de-vida por fuera del circuito de goce renuncia/consumo/más renuncia que impone el discurso del capitalismo.

No se trata de descubrir los significantes a los otros para someterlos a una crítica y que este termine renunciando a ellos: la subversión de los significantes a los otros nunca se realiza en una toma de conciencia o en una destrucción crítica de los mismos. Ni siquiera se trata de mostrar sus contradicciones o su ilógica, sino que más bien es ver si un goce semejante al anterior no puede seguir resonando de una forma menos racista, menos temerosa de la pérdida del orden, menos sometida a lo que hay. Dicho con los términos de un Lacan posterior, el psicoanálisis no se reduce a operar sobre los semblantes sino sobre el goce (Lacan, 1971). Parece entonces que un partido político debe aprender a escuchar como circula el goce por el cuerpo del no tan enemigo y olvidarse de dirigir un ataque frontal a sus semblantes. Esto

explica quizás como puede ser que no sea suficiente con la denuncia constante de la corrupción o del nepotismo para que cese el apoyo electoral a partidos ahogados en ella, porque el voto está, nunca mejor dicho, agarrado desde dentro. Lo único que se podría hacer, como el psicoanálisis, es apuntar al goce que los sostiene y hacer ver a cada sujeto si no son posibles ciertos cambios en él de los que resulte una situación igualmente satisfactoria. En jerga lacanista se trata de “conservar lo imaginario pero operando con lo simbólico sobre lo real”.

Por ejemplo, es inexplicable que el voto cristiano esté amarrado por los partidos de derechas. Ciertamente el catolicismo hispano no es un cristianismo sino una especie de veneración de la jerarquía eclesiástica, pero aun así tiene que haber elementos suficientes ahí como para abrir una pregunta acerca de si el tecnocrático absolutamente inmanentista de la nueva derecha satisface las ansias de trascendencia y de sentido de una parte de la población.

Es dudoso que una lucha frontal por la hegemonía desde la izquierda triunfe, no solo porque los medios de comunicación pertenezcan al y construyan un enemigo, sino porque la masividad del goce del lado contrario es enorme. Freud sostiene en alguna parte que 30 años de neurosis no pueden curarse en 15 días. Tampoco 80 años de educación franquista. Lacan coloca una barra en el discurso del amo entre los lugares del agente y del trabajo para señalar la imposibilidad de gobernar. No se pone nadie a trabajar nunca en razón de la orden, sino por otros motivos, y el amo que considera que es su palabra lo que desencadena la acción del esclavo es un ingenuo. Hay que dejar

de lado el narcisismo de considerar que se está en posición de amo –Lacan se burla del amo en el seminario XVII, justo después de mayo del 68, y en el discurso del mismo nombre le recuerda que el amo nunca manda nada y que el siervo obedece por otros motivos. Por cierto, sosteniendo que en ocasiones las revoluciones solo sirven para cambiar de amo.

Un goce fruto de un proceso doctrinario largo y sólido, bien cimentado, que se suma al hecho de que como decía Deleuze en *El Antiedipo* a la gente le gusta sentirse parte de la bien funcionante máquina capitalista, y añadido yo, aunque sea como el aceite para engrasarla, no pueden ser cambiados con significantes vacíos. Si se pueden ganar unas elecciones sin hacer prácticamente nada, incluso sin presentarse a un debate, se debe a que en el fondo sigue pesando un goce o temeroso o de desprecio al otro, o las dos cosas reunidas. Gente que en el plano de lo simbólico comienzan a tener sospechas de que la gestión del partido podrido es nefasta lo votan en secreto porque su real procede en definitiva del mismo lugar.

Asumiendo que el discurso del amo es históricamente ya poco útil para pensar la contemporaneidad y poniendo en su lugar el discurso capitalista, de momento no se ve como cortocircuitar la circulación de goce que este establece. Funciona a la perfección el circuito renunciación, goce del consumo, más renunciación acompañada de la generación de plusvalía, sumado al hecho de que una economía totalmente financiarizada ya no necesita ni siquiera de la fuerza de trabajo humana –o mucho menos– para generar plusvalía. El capitalismo es astuto, astuto y destinado a terminar algún día, dice Lacan, aunque esto último lo afirma con

la suficiente ambigüedad como para decir que quizás no se acabe hasta que acabe con todo (Lacan, 1972: 48).

Es curioso que se reconozca en todas las últimas publicaciones sobre populismo que el verdadero poder ya no está en el parlamento (Fernández, 2016; Villacañas, 2015) para de inmediato olvidar esta afirmación e insistir en la necesidad de alcanzar el poder parlamentario. La pregunta es si será posible alcanzar un poder que está un poco por todas partes, empezando en uno mismo y terminando en la Bolsa. Sin duda es necesario reapoderarse de las instituciones que ya no controlan y limitan el mercado cuando deberían hacerlo, pero quizás sea igual de importante aclarar cuál es el deseo atrapado en el consumo y si no sería posible satisfacerlo de otra manera. En este sentido, Lacan tiene claro que el plano donde se juega la batalla no es en el registro de lo simbólico, sino en el plano del goce. Y al goce del capital solo se le puede oponer otro goce. Evidentemente no parece que se pudiese generalizar un goce de la renuncia, sino más bien recordar que es posible gozar fuera del capitalismo y que hay experiencias de este estilo contagiosas.

Bibliografía

ALEMÁN, Jorge (2009) *Para una izquierda lacaniana, Intervenciones y textos*, Buenos Aires, Grama.

FERNÁNDEZ, Carlos (2016) *En defensa del populismo*, Madrid, Los libros de la Catarata.

LACAN, Jacques (1964) *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós.

LACAN, Jacques (1971) *De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós.

LACAN, Jacques (1972) "Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972", en *Lacan in Italia 1953-1978*, Milan, La Salamandra, 1978, pp. 32-55.

LACLAU, Ernesto (1996) "¿Por qué los significantes vacíos son tan importantes para la política?", en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, pp. 69-86.

LACLAU, Ernesto (2005) *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

PAVÓN-CUELLAR, David (2014) *Elementos políticos de marxismo lacaniano*, México D. F., Paradiso editores.

VILLACAÑAS, José Luis (2015) *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande.

En el nombre del pueblo.

La proclamación o encarnación de la soberanía popular

SARA FERREIRO LAGO

En el presente estudio se analiza la expresión “Nosotros, el pueblo” como un particular acto performativo. Partiendo de una lectura de ciertas obras de Judith Butler, se sostendrá que la autoproclamación de un grupo como el pueblo es una operación performativa o hegemónica en la medida en que con esa acción no se constata meramente una realidad socio-política sino que, más bien, se lleva a cabo —o se realiza— una identidad política.

1. La performatividad en la teoría de género de Judith Butler

En *El género en disputa*, Judith Butler introduce su teoría de la performatividad para explicar cómo se constituyen las identidades de género. En esta obra sostendrá que el género es el propio actuar del género, y por tanto no existe un género esencial previo a la actuación (performativa) de género. Por ello defiende que “el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción” (Butler, 2001: 58). Butler entiende por tanto —siguiendo la crítica nietzscheana al sujeto— que no hay un “ser” detrás del “hacer”, una afirmación que le va a permitir cuestionar

la naturalización de las identidades sexuales y de género, revelando las condiciones históricas en las que emergen. En ese cuestionamiento, Butler pondrá de manifiesto que las identidades de género se constituyen en la reiteración performativa de las normas. No obstante, a su juicio, esta repetición de la norma nunca puede ser exacta¹, por ello en la acción performativa se introduce un desplazamiento del orden normativo que abre la posibilidad de la resistencia. Es precisamente esta doble dimensión de la performatividad, que implica tanto una repetición de la norma como su posible subversión, la que le permite rechazar la idea de que el sujeto se vea producido, sin más, por la matriz normativa en la que emerge, al mismo tiempo que le dota de herramientas para desmentir la creencia en una acción absolutamente incondicionada por el orden normativo². En palabras de Butler:

El género está condicionado por normas obligatorias que lo hacen definirse en un sentido u otro (generalmente dentro de un marco binario) y por tanto la reproducción del género es siempre una negociación de poder. Finalmente, no hay género sin reproducción de normas que pongan en riesgo el cumplimiento o incumplimiento de esas normas, con lo cual se abre la posibilidad de una reelaboración de la realidad de género por medio de nuevas formas (Butler, 2009: 322).

¹ La repetición de la norma es entendida por Butler como una iteración en el sentido que le da Derrida a esta noción.

² En definitiva, podríamos afirmar que para la filósofa norteamericana el sujeto está condicionado pero no determinado por la norma. Esta comprensión de su teoría la contrapone Butler en *Cuerpos que importan* a las lecturas voluntaristas y constructivistas que, partiendo de los ejemplos de las identidades travestis analizadas por Butler en *El género en disputa*, interpretaron al género como una mera invención discursiva del sujeto.

2. Del análisis de la precariedad como condición social y económica a la problematización de la identidad popular

En las obras recientes de Judith Butler centradas en la problemática de la precariedad³, el problema de las normas de género en torno al que giran sus primeros trabajos no es abandonado ya que, a juicio de la autora, “La precariedad, por supuesto, está directamente relacionada con las normas de género, pues sabemos que quienes no viven sus géneros de una manera inteligible entran en un alto riesgo de acoso y violencia” (Butler, 2009: 323). Esta problemática está ligada a la cuestión del reconocimiento, en la que se pone de manifiesto que no todas las vidas son reconocidas como tales y por ese motivo no todas son salvaguardadas o lloradas.

La falta de reconocimiento afecta frecuentemente a las identidades de género que no se conforman de acuerdo con las normas de inteligibilidad cultural, resultando ininteligibles, incoherentes o abyectas. Esta carencia de reconocimiento resulta peligrosa en la medida en que una vida no se da de suyo, y necesita de una serie de apoyos e infraestructuras para su viabilidad que en cierta medida dependen de quién es

³ Judith Butler distingue dos términos: “precariousness” y “precarity”. El primero, dotado de un sentido existencial, se refiere a la condición ontológica de todo ser vivo, como ser vulnerable e interdependiente. Por otro lado, la “precarity”: “designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (Butler, 2010: 46).

considerado sujeto y quién no (por ejemplo quién es entendido como un sujeto de derechos por el orden legislativo). Es por ello que la performatividad, como hilo conductor de todo proceso de subjetivación, guarda relación con la cuestión de la precariedad:

Por tanto, afirmar, es sobre este planteamiento de lo que define a quién es considerado sujeto y quién no, como la performatividad se vincula con la precariedad. La performatividad de género está completamente relacionada con quién es considerado a efectos de vida, quién puede ser leído o entendido como ser viviente y quién vive o trata de vivir al otro lado de los modos de inteligibilidad establecidos (Butler, 2009: 325).

De lo dicho anteriormente, podemos afirmar que tanto la cuestión de las normas de género, como el análisis de la performatividad presente en la teoría de género de Butler, siguen teniendo vigencia en los estudios que emprende entorno a la cuestión mucho más amplia de la precariedad, pero ¿sucede lo mismo con la problematización de la identidad?

Al reflexionar sobre la precariedad aparentemente la cuestión identitaria se ve desplazada del interés de la autora norteamericana, ya que la precariedad no es entendida como una identidad que enmarca a diversos grupos si no, más bien, como una condición social o económica, que las minorías sexuales y de género comparten con diversas poblaciones que están diferencialmente más expuestas al hambre, la intemperie, la violencia o la muerte. Será a partir del estudio de las recientes protestas anti-precariedad llevadas a cabo en algunos de sus trabajos más recientes, principalmente en *Notes Toward a*

Performative Theory of Assembly (2015), cuando podemos ver retomada una problematización de la cuestión de la identidad, en el contexto de una reflexión sobre el modo en el que tal noción de precariedad puede actuar como un lugar de confluencia entre diversas luchas. En un capítulo de la obra mencionada, que lleva por título “We the people”, la autora norteamericana reflexiona sobre el asunto de la subjetividad política y se plantea como problema la construcción de una identidad popular.

3. El papel de la performatividad en la construcción de la identidad popular

En este capítulo Butler analiza la frase “Nosotros, el pueblo” (o “Nosotros, la gente”) como un particular acto performativo. Señala que dicho enunciado podemos encontrarlo escrito por ejemplo en el preámbulo de la Constitución de Estados Unidos, en la que se rompe la unión con el orden legal británico. En tanto que preámbulo, estas palabras se presentan en la Declaración de Independencia como una especie de preparación del camino para pasar –a continuación– a realizar demandas políticas sustanciales. A la autora norteamericana, sin embargo, le interesa detenerse en ese preámbulo y pensar en la reclamación particular que ya está en juego en el propio hablar en el nombre del pueblo.

Con la intención de adentrarse en esta problemática, Butler llama la atención en que esa frase no está monopolizada por la Constitución y es invocada también por asambleas o

movilizaciones en las que no se comparte el marco legal de Estados Unidos (Butler, 2015: 154). En esas asambleas, en las que juega un papel muy relevante la exposición corporal, puede aparecer implícitamente la fuerza performativa de la frase de “nosotros, el pueblo”, incluso antes de ser siquiera expresada en palabras, escritas o habladas. Por ello el conflicto y articulación acerca de quién es el pueblo, o puede hablar legítimamente en su nombre, no es a juicio de la filósofa norteamericana un conflicto que se desarrolla exclusivamente en un plano discursivo (a pesar de que sin duda las acciones no mediadas por la palabra estén dotadas de significación).

Butler pone de manifiesto su posicionamiento contra la comprensión limitada por el ámbito discursivo de las acciones políticas en sus diversos análisis de los recientes movimientos de democracia radical y de ocupación de los espacios urbanos, como el llevado a cabo en una intervención de 2011 que llevó por título “Cuerpos en alianza y la política de la calle”⁴. En esa intervención, señala que las reuniones o asambleas (de las que podríamos señalar como ejemplo el 15 M, las revoluciones árabes o los Occupy de Wall Street y Hong Kong) nos fuerzan a repensar la noción de acción política con la que trabaja Hannah Arendt en *La condición humana*, que tiende a restringirla al discurso público.

⁴ Ponencia que tuvo lugar en Venecia el 7 de septiembre de 2011, en el marco de la serie de conferencias *The State of Things*, organizada por la Oficina de Arte Contemporáneo de Noruega.

En *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Butler retoma lo expuesto en esta intervención, y señala que la acción que implica la auto-denominación de un grupo reunido como el pueblo puede ser expresado explícitamente mediante la vocalización de una proposición pero también puede ser promulgado o encarnado por distintas actuaciones concertadas, de las que podría ser un ejemplo un silencio colectivo. En estas actuaciones, que consistirían en ejercicios performativos del derecho a aparecer, se pone en juego una concepción de la performatividad con la que trabaja Butler en sus trabajos sobre género, que ya tenía en cuenta la dimensión corporal de la acción performativa y rechazaba el intento de limitarla al discurso (resaltando la importancia de las maneras de moverse, gestos, actitudes, etc.).

A juicio de Butler, el cambio en el marco de comprensión de la acción y la promulgación de demandas, que abarca las reclamaciones no-discursivas, nos permite reconocer la importancia de la libertad de reunión y su distinción con respecto a la libertad de expresión. Señalando esta importancia de la reunión en sí misma, podemos advertir que en el mero acto por el que las personas se congregan públicamente y actúan en concierto, antes siquiera de expresarse mediante palabras, ya podemos encontrar una pretensión de manifestar una voluntad popular.

4. El poder subversivo del ejercicio performativo de la libertad de reunión

Acerca de la libertad de reunión, la autora norteamericana advierte que no debe comprenderse meramente como el ejercicio de un derecho otorgado y protegido por los gobiernos, pese a que el derecho de reunión está contemplado en diversos marcos legales de los denominados Estados de Derecho. Si limitamos nuestra comprensión de la libertad de reunión al marco legal, nos quedamos sin las herramientas necesarias para dar cuenta de muchas reivindicaciones en las que se pone en práctica una reunión o asamblea fuera de la jurisdicción garantizada por un Estado-nación, que por lo general niega ese derecho a reunirse a los no ciudadanos (los indocumentados) y en numerosas ocasiones también a los ciudadanos reconocidos como tales.

Judith Butler sostiene que la legitimidad de un gobierno depende —entre otras cosas— de que proteja esta libertad de reunión, por ello no pone en duda que esta protección haya de ser reivindicada. No obstante, es preciso señalar que esta protección aunque sea necesaria de *iure* no está *per se* garantizada de facto, y numerosos gobiernos muestran —tal como podemos observar en acontecimientos presentes y pasados— que no están dispuestos a proteger las acciones públicas que pueden dar lugar a la puesta en cuestión del orden vigente, y en lugar de proteger esta libertad recurren en ocasiones al uso ilegítimo de los poderes judiciales o a la brutalidad militar y policial para disuadir o evitar que tengan lugar las reuniones públicas. Sabedora de estas

prácticas gubernamentales, a la autora norteamericana le interesa articular una concepción de la libertad de reunión que le permita dar cuenta de las reuniones públicas o asambleas que se dan, y se han dado, en dichos contextos represivos. Con tal fin, señala que la libertad o el derecho de reunión –sin pertenecer al ámbito del derecho natural⁵– es una condición de la política que supera y excede a toda posible concesión de derechos por parte de un Estado-nación existente.

La problemática de ejercer un derecho que no necesariamente es reconocido como tal en el marco de un Estado, es analizada por Butler con detenimiento en *¿Quién le canta al Estado-nación?*, texto escrito en diálogo con Gayatri Chakravorty Spivak. En esta obra se presenta este ejercicio de un derecho no reconocido en el orden legal como una contradicción performativa que puede conducir a formas de insurgencia. Según Butler, las movilizaciones de migrantes hispanos ilegales que se reunieron en las calles de California sin tener la protección legal para hacerlo (al no reconocerse en el marco estatal la libertad de reunión para los sin papeles), puede ejemplificar esa contradicción performativa. En esas movilizaciones los indocumentados cantaron el himno estadounidense en español, reclamando para sí ya no sólo el derecho de reunión sino en

⁵ No es de extrañar que Butler, que rechaza la afirmación de una esencia humana ahistórica que vaya más allá de aceptación de la vulnerabilidad como condición de la vida (humana y no humana), reniegue de comprender este derecho como algo fundado en el derecho natural (al menos tal y como está concebido en la teoría clásica).

general el derecho a tener derechos⁶. Este ejemplo, le sirve para pensar “cómo las personas sin estado, sin embargo, pueden ejercer y de hecho ejercen sus derechos, incluso y precisamente cuando esos derechos no están garantizados en ningún lugar ni protegidos por la ley escrita” (Butler, 2009: 327).

Con esta reflexión Butler retoma un viejo dilema en torno al derecho de reunión, que muchos autores han vinculado al derecho de resistencia o revolución. A este respecto dirá que no pretende afirmar formas de anarquía permanente, ni defender las formas regulativas a las que puede dar lugar una multitud —de la que siempre desconfía⁷—, solamente sugerir que la libertad de reunión puede ser una condición previa del derecho positivo y de la política, una condición que presume que los cuerpos pueden moverse y reunirse de una forma no regulada, realizando sus demandas políticas en un espacio que, como resultado, deviene público, o redefine la comprensión actual de lo público (Butler, 2015: 160).

⁶ Adentrándose en la problematización de la formulación arendtiana del “derecho a tener derechos” Butler afirmará que: “El primero de estos dos “derechos” nunca será autorizado por ningún estado, incluso cuando se trate de un reclamo de autorización. El segundo grupo de derechos se refiere a los derechos que pueden ser autorizados por algún tipo de estado de derecho” (Butler, Spivak, 2009: 88).

⁷ Al analizar ciertas acciones políticas contemporáneas, Butler señalará que no pretende idealizar la exposición corporal que allí se pone en juego, como si se tratara de una nueva política digna de elogio, pues a su juicio esta estrategia expositiva no es ni intrínsecamente buena ni mala. Al respecto no debemos olvidar que grupos xenófobos, homófonos, etc., en sus congregaciones ponen en juego esa misma exposición corporal.

5. La distinción entre la soberanía popular y la soberanía del Estado

Una reunión o asamblea pública puede ser entendida como una versión de lo que es el pueblo. Esa versión puede estar de acuerdo con la versión del pueblo sostenida por el orden estatal o no. En el caso de que las dos ideas de pueblo entren en pugna, y se disputen la cuestión de la legitimidad, puede darse una distinción de una soberanía popular que se opone a una soberanía estatal.

En el planteamiento de Butler estos dos tipos de soberanía (la popular y la estatal) no pueden nunca coincidir sin resto, ni si quiera en el caso de las democracias representativas, puesto que a su juicio la soberanía popular no se transfiere plenamente en los procesos electorales a los representantes electos. Por ello cabe impugnar votaciones fraudulentas, por ejemplo. Y es que precisamente la existencia de un resto de soberanía popular intraducible e insustituible en la soberanía estatal es la que da lugar —a juicio de Butler— a la crítica, la resistencia y en última instancia a la revolución. Por ese motivo podemos afirmar que la soberanía popular puede legitimar ciertas formas parlamentarias pero siempre conserva el poder de retirar su apoyo.

6. La problemática del sujeto popular

Tanto la capacidad de la soberanía popular de dotar de legitimación a un Estado, como de subvertir el orden estatal, dotan de una gran importancia a la pregunta por la identidad popular. Como señala Butler, esta pregunta ha sido discutida entre otros por Jacques Derrida, Étienne Balibar, Ernesto Laclau o Jacques Rancière. Pese a las diferencias entre estos autores, todos ellos comparten la creencia en que la designación de quién es el pueblo funciona delimitando los términos de inclusión y exclusión. Butler añadirá a este reconocimiento de la inevitabilidad de una exclusión constitutiva en la formación de la identidad popular, una reflexión acerca de la imposibilidad de aprehender al pueblo en su totalidad, adentrándose en dos cuestiones: el papel de los medios de comunicación en la delimitación del pueblo y la pregunta por quiénes están impedidos de aparecer en el espacio público.

El papel de los medios de comunicación es sumamente importante en la delimitación de quién es el “pueblo”. El pueblo nunca puede ser capturado en una fotografía, en la medida en que todo reportaje gráfico —como señala Butler en *Marcos de guerra*— siempre tiene un enmarque, que adolece de una selectividad de la perspectiva y una zona no capturada. Por ello el zoom, la edición y otras intervenciones tecnológicas pueden contribuir en la determinación de qué personas cuentan o son reconocidas por los medios.

Butler señala, en segundo lugar, la necesidad de tener en cuenta que muchas personas en ocasiones no pueden presentarse en la

esfera pública y autoproclamarse como el pueblo, como es el caso de las personas confinadas en prisiones, CIEs, campos de refugiados, etc. Por ello resulta tan pertinentes trabajos como los de Angela Davis sobre como el confinamiento en prisiones funciona como un modo de distribución desigual de derechos de ciudadanía⁸.

Por otra parte, el encuentro de todas las personas movilizándose como el “pueblo” en el mismo lugar y al mismo tiempo –hablando todas al unísono– es para Butler un ideal no sólo irrealizable sino también aterrador (Butler, 2015: 166). A propósito de la imposibilidad de esta univocidad, Butler señala que pese a que un grupo de personas actúe en concierto, no ha de suponerse la conformidad de las personas reunidas, ya que sus propósitos pueden tomar diferentes direcciones o expresarse de maneras muy diversas. Las acciones concertadas son acciones plurales no reducibles a un solo tipo de demanda ni a un solo tipo de nombre o identidad política, una de las cuales sería el pueblo.

El nombre del pueblo es apropiado por diversos grupos, pero también disputado y renovado, por ello la fragilidad está siempre presente en la lucha hegemónica en torno a esta noción. Esta fragilidad viene dada por el hecho de que por muy inclusivo que intente ser la proclamación de un “nosotros” que se afirma como el “pueblo” nunca representará al “pueblo” completa y adecuadamente y por ello siempre caben nuevas reapropiaciones

⁸ Distribución que en Estados Unidos está claramente marcada por criterios racistas, ya que las personas negras constituyen una mayoría incuestionable en la población carcelaria.

de ese concepto⁹. De hecho, esta representación es sumamente complicada porque el acto performativo en el que enunciamos “nosotros, el pueblo” no trata solamente de representar un pueblo que está ya totalmente formado. La invocación discursiva o encarnada de un “nosotros” se puede referir a un pueblo cuyas necesidades, deseos y demandas no son aún conocidos de modo completo, ya que la unión llevada a cabo en el “nosotros” puede estar ligada a un futuro que aún no se ha vivido (Butler, 2015: 160). Por ello podríamos decir que la noción de pueblo puede tener una dimensión utópica e irrepresentable.

7. Conclusión

En la actual lucha hegemónica por determinar la identidad popular, Butler apuesta en *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* por reivindicar una noción de pueblo basada en la pluralidad y con vocación inclusiva. Este posicionamiento, que Butler fundamenta en una ética de la convivencia¹⁰, resulta especialmente necesario en nuestro tiempo en el que acontecimientos como el Brexit, la victoria de Trump y más en general el auge del populismo de derechas, se presentan como diversos triunfos de proyectos de construcción popular con una explícita intención excluyente.

⁹ Un ejemplo de reapropiación de este concepto son las protestas de los indocumentados en California mencionadas en el apartado 4 del presente estudio.

¹⁰ La ética de la convivencia es tratada por Butler en su capítulo “Precarious Life and the Ethics of Cohabitation”. En este lugar Butler se pregunta por las formas de obligación ética que existen entre aquellos que no comparten un sentido de pertenencia geográfico o lingüístico desde un análisis de la obra de Hannah Arendt y Emmanuel Levinas.

Bibliografía

BUTLER, Judith (2001) *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós.

BUTLER, Judith (2002) *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires, Paidós.

BUTLER, Judith (2009) "Performatividad, precariedad y políticas sexuales", *Revista de antropología Iberoamericana AIBR*, vol. 4, nº 3, pp. 321-336. Disponible en <http://www.aibr.org/antropologia/04v03/criticos/040302.pdf>

BUTLER, Judith (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós.

BUTLER, Judith (2012) "Cuerpos en alianza y la política de la calle", *Revista Transversales*, nº 26. Disponible en <http://www.trasversales.net/t26jb.htm>.

BUTLER, Judith (2015) *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, Harvard. University Press.

BUTLER, Judith, SPIVAK, Gayatri Ch. (2009) *¿Quién le canta al estado-nación?: lenguaje, política, pertenencia*, Buenos Aires, Paidós.

PÉREZ NAVARRO, Pablo (2008) *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*, Madrid, Egales.

Ideología y sociedad imposible: algunas implicaciones de la teoría del discurso en la resignificación del concepto de ideología

ANXO GARRIDO

El humilde propósito del presente escrito consiste en desarrollar la relación existente entre el planteamiento discursivo de Laclau y Mouffe y el modo específico en que el concepto de ideología se expone en la obra de ambos. Para ello partimos de la puesta en común de dos procesos que han sido descritos como sendas inflaciones. De un lado lo que Terry Eagleton –siguiendo a Perry Anderson– ha denominado como una “inflación del discurso”, la cual se caracteriza por negar “toda validez a la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas” (2005: 279); por otra parte, atendemos a la necesidad –señalada por el propio Laclau (2014a: 21-22)– de dotar de un sentido concreto al concepto de ideología, dado que este parece haberse vuelto coextenso con el ubicuo concepto de discurso y perdido en este proceso toda su capacidad analítica. Se pretende por tanto, asumiendo las coordenadas fundamentales de la teoría de Laclau, ganar un terreno desde el que se pudiera (si es que se pudiera) establecer, por precario que fuese, un criterio de demarcación entre lo ideológico y lo no-ideológico.

Nuestro análisis ha de esclarecer cuáles son las mutaciones semánticas que sufre el concepto de ideología una vez que se inscribe en la arquitectónica conceptual elaborada Laclau. A un

tiempo, habrá de hacerse explícita la manera en que tales transformaciones se llevan a cabo mediante la construcción de dicho concepto en relación con una muy determinada formulación de las nociones de *distorsión* y *no-reconocimiento*. Esta progresiva determinación logrará su forma acabada tras un prolongado diálogo del argentino con –y contra– las posiciones de Louis Althusser, diálogo que supone una de las líneas de fuerza de toda su trayectoria y que determinará una parte significativa de su evolución teórica.

Representativo de esta evolución será el tránsito desde su aceptación –patente en *Política e ideología en la teoría marxista* (1977)– del tópico althusseriano de la “determinación en última instancia por la economía”, hasta la progresiva autonomización de lo político que impregna sus aportaciones ulteriores y que se deriva como un corolario necesario de la radicalización de la ontología social de la contingencia y de la teoría del discurso¹. Solidaria a este proceso será la profundización del planteamiento antieconomicista –tanto en su forma *epifenomenalista* como en su versión más refinada del reduccionismo de clase²– que, como

¹ Véase a este respecto el sintético resumen de Stuart Hall en su respuesta a Bob Jessop y sus colaboradores en torno a la polémica derivada de sus interpretaciones divergentes del Thatcherismo: “me he apartado hace tiempo de la perspectiva teórica del discurso para el análisis de la totalidad de las formaciones sociales (...) también he intentado demarcar cuidadosamente las cosas inmensamente fructíferas que aprendí de *Política e ideología en la teoría marxista* de Ernesto Laclau, de la disolución de todo dentro del discurso que, yo creo, echa a perder su último trabajo, *Hegemonía y estrategia socialista* (Hall, 1985: 121-122) [la traducción es nuestra].

² El economicismo se presenta como la combinación de dos características fundamentales, a saber: i) el *epifenomenalismo* que establece la existencia

veremos, terminará por hacer inservibles las formulaciones clásicas —expuestas por Laclau tan solo esquemáticamente— de lo ideológico como “falsa conciencia” y como un *tòpos* analíticamente contenido en el modelo social apriorístico *base/superestructura*.

En las antípodas de este esquema dual se ubica la ontología social de Laclau y Mouffe. Esta es deudora del modelo lingüístico de Saussure (Villacañas, 2015: 42-44), según el cual el lenguaje carece de términos positivos y el sentido de cada elemento se establece en una trama relacional con los demás elementos de la lengua. De forma tal que estos no anteceden a la relación si no

de un vínculo causal entre la base y la superestructura de forma tal que la segunda sería un mero reflejo mecánico de la primera; y ii) la superestructura está determinada por las posiciones de los sujetos en las relaciones de producción: es decir, por las clases sociales. En nuestra opinión, si bien ambas formas de economicismo son significativas, existe un desliz por el cual se pasa de “afirmar que las formas políticas y económicas no pueden concebirse como una representación *directa* de los intereses de clase, a afirmar que no existe una vinculación *necesaria* entre ambas” (Eagleton, 2005: 271). Todo esto deriva, en nuestra opinión, de una caracterización excesivamente rígida del concepto de clase social tomada de las obras de madurez de Marx, pero que podría matizarse, por ejemplo, a partir de “los textos [de Marx] sobre Francia [que] desafían una clasificación simple como teoría, periodismo o historia instantánea, y quizá se deban entender como un género original de literatura política en el que los conceptos teóricos se desarrollan y aplican, sin formalizarse abstractamente, al tiempo que se trata de pensar y llevar a la práctica una política socialista. Marx, además, emplea una terminología — «fracciones de clase», «camarillas», «confabulación de facciones», etcétera — que cabe entender como una sociología política incipiente del paisaje intermedio entre las relaciones de producción y la colisión de intereses económicos políticamente organizados” (Davis, 2015: 63).

que se constituyen a través de ella³. El planteamiento de Laclau extiende este modelo al ámbito social, de forma tal que la determinación de cada posición social se establezca en su relación diferencial con todas las demás posiciones e implique, a su vez, un juego de diferencias tendencialmente infinito. Dado que librado a sus inercias este modelo impediría toda asociación –por transitoria y mudable que fuese– de significante y significado, ganar el modelo propio de una configuración social dada ha de requerir de la imposición –a contrapelo de su propia lógica– de unos límites que restrinjan el marco de significaciones posibles. Esta limitación será de naturaleza política y dará pie a la concepción de la hegemonía como un modo de suturar y contener las virtualidades infinitas de lo social, anclándolas a las restricciones propias de una formación social concreta y a la dialéctica entre lo posible y lo probable que condiciona la misma.

Esta dialéctica –la siempre posible apertura a su desestabilización de un determinado equilibrio de fuerzas cristalizado– se corresponde, deriva de e implica el carácter precario del cierre que detiene la cadena significante. En términos lingüísticos: no existe una literalidad pura que atribuya, *sub specie aeternitatis*, un significado concreto a un significante dado. En términos de ontología social: no existe una determinación estructural exhaustiva que produzca cada posición social como un mero

³ “El discurso constituye (...) un complejo de elementos en el cual las *relaciones* juegan un rol constitutivo. Esto significa que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él. Por lo tanto «relación» y «objetividad» son sinónimos” (Laclau, 2014b: 92).

efecto de superficie, sino que cada posición permanece abierta y sujeta a la posibilidad de una resignificación dependiente de una posible mutación del marco dibujado por el equilibrio de fuerzas sociales: objetividad social cuyos límites son esbozados por los perfiles del antagonismo entre proyectos hegemónicos.

Es en esta dislocación que, frente al planteamiento estructuralista que termina por determinar exhaustivamente todas las coyunturas y procesos que acontecen en la estructura y que se limitan a la reproducción de la misma, el modelo antitotalidad de Laclau, como ha señalado en el “Prefacio” a *El sublime objeto de la ideología* de Slavoj Žižek, introduce un momento de interrupción en la reproducción⁴, modificando un paradigma que había sido gobernado por el determinismo estructural y asumiendo el momento político de la fundación social, es decir, la necesidad de la decisión sobre el terreno de lo indecible que funda un orden hegemónico y es condición de posibilidad de la significación de cada elemento (es decir, de la construcción de cada posición social). Así, lo social, se concibe como una totalidad que no se establece deductivamente a partir de un principio o fundamento que le subyazca, sino como efecto del

⁴ “Hay sujeto porque la sustancia —objetividad— no logra constituirse plenamente; la ubicación del sujeto es la de una fisura en el centro mismo de la estructura. El debate tradicional en torno a la relación entre agente y estructura queda así fundamentalmente desplazado puesto que el tema ya no es un problema de *autonomía*, de determinismo *versus* libre arbitrio, en el que dos entes plenamente constituidos como “objetividades” se limitan mutuamente. Por el contrario, el sujeto surge como resultado del fracaso de la sustancia en el proceso de su autoconstitución. (...) Son los indecibles los que forman el terreno sobre el que se basa cualquier estructura (...) el sujeto es meramente la distancia entre la estructura indecible y la decisión” (Laclau en Žižek, 2010: 18).

trabajo de totalización producido en el magma de un complejo relacional abierto.

De esta forma se salvaguarda el principio de “sobredeterminación” de cada uno de los elementos sociales, a la vez que se renuncia a la brida althusseriana de la determinación en última instancia que, como han señalado Hindess y Hirst, reconduciría al reduccionismo economicista (Laclau, Mouffe, 2001: 135-136). La formación de un orden social queda así sujeta a una contingencia radical, resultante de la articulación de cada significante (en tanto que sobredeterminado, necesariamente polisémico) en un orden socio-simbólico determinado. Este sistema de diferencias articuladas es lo que Laclau y Mouffe describen como *discurso*⁵.

⁵ “Llamaremos discurso a la totalidad estructurada resultante de una práctica articuladora”, siendo la articulación “toda práctica articuladora que establece una relación tal entre elementos que modifica la identidad de estos” (Laclau y Mouffe, 2001:143). Esta concepción del discurso – y de la sociedad como discurso – se apoya en una lectura del concepto althusseriano de “sobredeterminación” que concluye con “la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico” (Laclau, Mouffe, 2001: 134) también para el filósofo franco-argelino. En nuestra opinión, en este punto se juega una decisión ineludible en torno al alcance del enfoque discursivo: o bien nos encontramos ante una genuina ontología social y política que presupone que efectivamente la totalidad de los elementos sociales es susceptible de ser tratada conforme a las características propias de elementos simbólico-discursivos; o bien tomamos el planteamiento de Laclau y Mouffe como una herramienta politológica precedida de un enorme “los fenómenos socio-políticos son susceptibles de ser analizados como sí”, y la asumimos como un mero instrumento de análisis que, moviéndose en una no-anterioridad del sentido de las prácticas sociales y los elementos políticos, se encuentra orientada al diseño de *estrategias* y se ve obligada a reconocer las resistencias de las “cosas” mismas y la imposibilidad de modificarlas y construirlas únicamente con arreglo a las

Desde esta caracterización podemos ahora abordar la lectura que Laclau realiza de la obra *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* de Louis Althusser. Como hemos anticipado, el planteamiento genuinamente estructuralista, concibe a los individuos como soportes de la actividad estructural y, por ende, enteramente determinados por esta. No obstante, el mecanismo de *interpelación* ideológica implicará que los individuos se autorreconozcan como principio autónomo de sus prácticas y fuente de su propia conciencia (recordemos: “la ideología es una representación de una relación imaginaria con las condiciones reales de existencia” (Althusser, 2011: 48). Esta experiencia inmediata falaz tiene por función principal posibilitar la reproducción del todo estructural de una forma más o menos dócil.

Luego, puesto que el sujeto se encuentra constituido por su posición estructural objetiva y, a un tiempo, desconoce dicha determinación en tanto que –imaginariamente– se autoexperimenta como principio autónomo de sus propias prácticas (y estas se limitan a la reproducción inercial de la estructura social), el no-reconocimiento –el “no saben lo que hacen, pero lo hacen” de Marx– funcionará como cierre presente

legalidades que caracterizan al propio discurso. En definitiva, no decimos que el concepto de discurso no reconozca la materialidad de los elementos que articula, pero en ocasiones pareciera que la construcción y modificación de los mismos – también en su materialidad – pudiese regirse exclusivamente por prácticas y leyes propias de la mera construcción de sentido, lo cual consideramos insostenible más allá de un ámbito simbólico que, en nuestra opinión (posiblemente contra muchas de las aserciones de Laclau y Mouffe), no agota la naturaleza de lo social.

en toda estructura social, motivo por el cual el francés puede afirmar que “la ideología sería eterna” (Althusser, 2011: 42).

Sin embargo, la coherencia del planteamiento althusseriano –como ha señalado Laclau– se juega en el reconocimiento de una instancia extra-ideológica desde la que todo este proceso acabase por hacerse explícito. Es decir: en el contraste entre ideología y ciencia que permite al analista reconocer de forma diáfana a la historia como un proceso sin sujeto. Laclau renuncia a esta posibilidad – y con ella a la posibilidad del marxismo como ciencia – pues, al negar la distinción entre lo discursivo y lo extradiscursivo pierde el espacio privilegiado que permitiría ganar una distancia crítica con respecto a lo ideológico. La solución del argentino pasa por reubicar esta crítica en el ámbito intraideológico: es decir, remitirla a una crítica recíproca entre discursos que se limitan mutuamente y pugnan por su imposición hegemónica⁶.

Nos encontramos en esta lectura de Althusser ante el aparente oxímoron de una “distorsión constitutiva” que se erige en la condición de posibilidad de un orden social determinado. En un primer acercamiento, pareciera que el concepto de distorsión requiriese de la existencia de un sentido sin mácula que lo

⁶ Creemos que el autor se encuentra fuertemente influido por las lecturas (si bien debidamente adaptadas a los postulados posmarxistas) de los años setenta que Chantal Mouffe realizara del pensamiento de Antonio Gramsci. Por ejemplo: “la guerra de posición es el proceso de lucha ideológica a través del cual las dos clases fundamentales pugnan por apropiarse de los elementos ideológicos no-clasistas para integrarlos al sistema ideológico que se articula alrededor de sus respectivos principios hegemónicos” (Mouffe, 1991: 220).

antecediese y sobre el que se operase la distorsión, mientras que, la segunda parte del sintagma excluyese precisamente dicha posibilidad. ¿En qué sentido, entonces, podría una distorsión ser constitutiva? “El acto de ocultamiento consiste en proyectar en esa identidad [de la sociedad] la dimensión de cierre de la que ella carece” (Laclau, 2014a: 27). Es decir, la distorsión será constitutiva en tanto que hace que aquello que está esencialmente dividido —el infinito juego de las diferencias que ya hemos descrito— se presente bajo la forma de una unidad estructurada. O por decirlo de otro modo: bajo la forma de la totalidad que no es y no puede llegar a ser del todo. Así, usando una expresión de Jacques-Alain Miller querida por los autores, lo social queda *suturado*. Consideramos especialmente afortunada esta imagen puesto que, como ha señalado Michèle Barrett, lo que marca la sutura es, precisamente, la “ausencia de una unidad anterior” (Barrett en Žižek, 2004: 279)⁷.

El presente escrito no puede ocuparse con los pormenores de este proceso de sutura tal y como son desarrollados por Laclau. Baste decir que la lógica hegemónica en la que un elemento particular termina por erigirse en representante de una universalidad con la que es absolutamente inconmensurable, requiere necesariamente

⁷ En el texto que acabamos de citar, titulado “Ideología, política y hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe” la autora incluye una descripción que, creemos, explica con claridad perspicua el problema con que nos estamos ocupando: “Laclau y Mouffe nos presentan un cuerpo político cuya piel es permanentemente desgarrada y tiene una incesante necesidad de atención en la sala de emergencia de los cirujanos de la hegemonía, cuyo destino es intentar cerrar, con dificultades y temporalmente, los cortes” (Barret en Žižek, 2004: 279).

de ese momento de la distorsión. El cierre *fantasmático*⁸ de la sociedad, en el que la presencia de un elemento viene a cubrir la ausencia de una totalidad, es el espacio que Laclau reserva para lo ideológico. Dicho término pierde así toda connotación negativa (la ideología es una de las dimensiones de la representación política) y se asimila con lo que en un artículo de 1983, Laclau describe como “voluntad de totalidad” (1983: 5). Es decir, entendemos por ideológicos todos aquellos discursos que pretenden fijar una totalidad de lo social definitiva que quedaba excluida por principio en el planteamiento de Laclau. Esto ocurre desde el momento en que toda configuración social concreta se erige como una universalidad fallida cuyos límites responden a la naturaleza de una exclusión antagonica.

Para concluir, y por recoger las escuetas aportaciones de Laclau a este respecto (1983: 2-5; 2006, 33-34), cabría señalar que la contingencia radical sobre la que se erige este modelo (en tanto que no prefija la naturaleza del antagonismo y la exclusión que inicia una cadena equivalencial) al remitir a cada concreción social y a la facticidad misma que implica la lógica articuladora y hegemónica, rehúye toda estructura social apriorística como aquella que distingue rígidamente entre los niveles estructural y superestructural. Por este motivo resultaría inviable una concepción de lo ideológico como un estrato presente en todo nivel superestructural. Por lo que hace a la falsa conciencia: dado que cada identidad se considerará sobredeterminada como un equilibrio inestable constituido en la relación con otras

⁸ Para la relación entre fantasma, ideología y cierre véase el texto de Slavoj Žižek “El espectro de la ideología” (Žižek, 2004: 7-42).

diferencias, parece que la noción de falsa conciencia ha de quedar excluida, al renunciarse a una identidad positiva como una autocomprensión transparente y estable de la propia posición social que sirviese como vara de medir con la que contrastar esta conciencia supuestamente falsa.

Bibliografía

ALTHUSSER, Louis (2011) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión.

CASTRO ORELLANA, Rodrigo (ed.) (2015) *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Madrid, Biblioteca Nueva.

DAVIS, Mike (2015) “La teoría perdida de Marx: la política del nacionalismo en 1848”, NLR, pp. 55-93.

EAGLETON, Terry (2005) *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós.

HALL, Stuart (1985) “Authoritarian populism: A reply to Jessop et al.”, NLR, pp. 115-124.

LACLAU, Ernesto (1983) “La imposibilidad de la sociedad”. Recurso web: <http://myslide.es/documents/1983-la-imposibilidad-de-la-sociedad-laclau.html>

LACLAU, Ernesto (2006) “Ideología y posmarxismo”. Recurso web: <http://catedralaclau.com.ar/wp-content/uploads/2015/11/Laclau-ideolog%C3%ADa-y-posmarxismo.pdf>

LACLAU, Ernesto (2013) “Representación y Movimientos Sociales”, revista www.izquierdas.cl, nº 15, pp. 214-223.

LACLAU, Ernesto (2014a) *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, Ernesto (2014b) *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, Ernesto (2015) *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI.

LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal (2001) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI.

MOUFFE, Chantal (1991) “Hegemonía e ideología en Gramsci”, en *Antonio Gramsci y la realidad colombiana*, Bogotá, Foro Nacional, pp. 167-227.

MOUFFE, Chantal (1998) “Hegemonía, política e ideología”, en *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Madrid, Siglo XXI, pp. 125-145.

VILLACAÑAS, José Luis (2015) *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande.

ŽIŽEK, Slavoj (comp.) (2004) *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

ŽIŽEK, Slavoj (2010) *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI.

Temas populistas en el republicanismo de Maquiavelo y Rousseau

MARCELLO GISONDI

1. Republicanismo y populismo

La finalidad de esta contribución es analizar puntos en común y divergencias entre las interpretaciones contemporáneas del populismo y del republicanismo a través de una relectura del pensamiento de Maquiavelo y Rousseau. La relevancia de estos autores para nuestro tema se debe al hecho de que estos son considerados los fundadores del pensamiento republicano moderno, pero al mismo tiempo son utilizados en muchas reflexiones recientes sobre el populismo, y citados frecuentemente por líderes de partidos que son considerados populistas.

A primera vista, republicanismo y populismo parecen compartir solo el hecho de que los dos representan conceptos y tradiciones políticas de no unívoca definición. La principal dificultad en la conceptualización del populismo deriva del hecho de que raramente ha estado concebido como una perspectiva política consciente: si bien un gran número de partidos haya incluido las palabras “pueblo” o “popular” en sus propias siglas, el término “populista” ha asumido sobre todo una acepción despectiva. Los estudios de carácter histórico sobre las múltiples manifestaciones

del populismo –nacidos en la primera mitad del 900 para explicar fenómenos rusos y estadounidenses acaecidos entre los siglos XIX y XX– se han concentrado, a partir de los años 60, principalmente en el contexto Latinoamericano, pero sin llegar a una definición unitariamente reconocible del fenómeno. En los últimos lustros han ampliado el propio campo de análisis a Europa y, nuevamente, a Norteamérica. Esto es probablemente una consecuencia del hecho de que el populismo, a consecuencia de la crisis económica iniciada en el 2008 y de la progresiva pérdida del poder de decisión de los ciudadanos dentro de las vías tradicionales de la democracia liberal, ha asumido una nueva legitimidad política, también en el contexto europeo y estadounidense: organizaciones como el *Tea Party* en USA, el Movimiento *5 Stelle* en Italia o *Podemos* en España no han rechazado la definición de “populista” o se han declarado abiertamente como tales. Este cambio de actitud ha sido anticipado –y en parte inspirado– de recientes teorizaciones académicas del populismo, que, abandonando la vía de su definición taxonómica, han intentado analizarlo no como una ideología sino como un tipo particular de praxis política.

A diferencia del populismo, que a partir del contexto latinoamericano ha ido definiéndose como una posición política consciente y con proyecto en los últimos decenios, el republicanismo se ha desarrollado principalmente en Europa y en los Estados Unidos, a lo largo de un espacio temporal mucho más amplio: si su lenguaje aparece por primera vez en la Roma de Cicerón, su tradición busca sus propios orígenes hasta en la Grecia clásica. Este desequilibrio temporal entre las dos

concepciones condiciona su análisis: Maquiavelo y Rousseau se consideraban republicanos, mientras que el lenguaje del populismo les era totalmente extraño, aunque no lo fuesen algunos de sus temas principales. La tradición del republicanismo, del otro lado, ha ofrecido una gran multiplicidad de interpretaciones, tanto como para hacer afirmar a Norberto Bobbio que “la república de los republicanos (...) es una forma de Estado ideal, un «modelo moral»” que existe solo literariamente en escritores “tan heterogéneos entre sí que resulta difícil conectarlos con un hilo consistente” (Bobbio, Viroli, 2002: 11-12). Por otro lado, comúnmente, las teorías, ideologías y tradiciones políticas viven de definiciones abiertas y plurales. Pero aunque sea verdad, por ejemplo, que el liberalismo y el socialismo son multiformes, estos se sujetan a una antropología fácilmente reconocible y a concepciones bien definidas del problema socio-económico. Republicanismo y populismo parecen en cambio afrontar estas cuestiones de un modo más abierto y diversificado, haciendo hincapié más bien sobre aspectos, respectivamente, éticos o emotivos del discurso político.

Para poner en relación las ideas republicanas de Maquiavelo y Rousseau con los recientes desarrollos del populismo, será necesario entonces elegir dos concepciones específicas de republicanismo y populismo, asumiéndolas metonímicamente como representantes *tout court* de sus respectivas tradiciones. Esta elección seguirá el criterio —que no puede ni quiere aspirar a la objetividad— de su relevancia en el debate internacional contemporáneo. Como referencia para el republicanismo seguiré

la interpretación de Maurizio Viroli, que lo define como la aspiración a una “comunidad de ciudadanos soberanos fundada sobre el derecho y sobre el bien común” y sobre “la virtud civil de los ciudadanos” (1999: VII y IX); como referencia para el populismo utilizaré la definición de Ernesto Laclau, según el cual no es reconocible en base a específicas y siempre idénticas características de clase, ideología o modalidad de comunicación, si no más bien como “*lógica política*” de construcción del pueblo que trabaja “performativamente en el interior de una realidad social que es en gran medida heterogénea y fluctuante” (Laclau, 2005: 151).

2. Maquiavelo y Rousseau

Analizaré tres temas específicos del pensamiento de Maquiavelo y Rousseau que el republicanismo, especialmente en la lectura de Viroli, ha puesto en relevancia, para averiguar sus posibles asonancias con la concepción del populismo de Laclau: 1) la concepción de la república; 2) la descripción del “pueblo” y el análisis de sus conflictos sociales; 3) la insistencia en el momento de la fundación de la comunidad política.

2.1. República

Maquiavelo esclarece sus ideas políticas a través de un método histórico-interpretativo: es desde la observación empírica de los acontecimientos humanos y del análisis de los eventos narrados por los antiguos historiadores que es posible sacar, a través del razonamiento, reglas generales en torno a la organización de las

comunidades políticas. Por lo tanto, cuando en el capítulo II del Libro I de los *Discursos sobre la prima década di Tito Livio* evoca la subdivisión aristotélica de las formas de gobierno, lo hace describiendo su degeneración cíclica: “el Principado fácilmente se vuelve tiránico; los Optimates fácilmente instauran una oligarquía; el Gobierno Popular sin dificultad se convierte en licencia”. Si el poder reside en uno solo de los cuerpos sociales (el singular, los pocos o los muchos) esta destinado a corromperse rápidamente. La solución que Maquiavello extrae de los ejemplos históricos y de la tradición republicana es una unión de los tres modos de gobierno que adose en la “misma ciudad el Principado, los Optimates y el Gobierno Popular”. El ejemplo áureo es Roma, donde la autoridad “manteniéndose mixta, hizo una república perfecta” (I.II). El equilibrio de los poderes en el gobierno de Roma, que se instituyó no solo gracias a un legislador (Rómulo) sino que también en virtud de “accidentes”, fue la razón principal de su duradera libertad republicana. Según el secretario florentino, por lo tanto, podemos llamar república a un estado ordenado según un gobierno mixto en el cual los diversos cuerpos sociales, controlando cada uno una parte del poder público y controlándose entre sí, mantengan un equilibrio que garantice la libertad.

Rousseau, aunque reconociendo en Maquiavello uno de sus propios inspiradores, utiliza un método diferente de clarificación del discurso político: no abandona el análisis histórico, pero se confronta principalmente con la tradición del “modelo iusnaturalista” contractualista, cuya característica principal, según Bobbio, no es la búsqueda de la legitimidad política originaria en

la autoridad tradicional, sino en el “consenso” de individuos tendencialmente libres e iguales (1992: 15-16). En el *Contrato Social* el pasaje desde la felicidad del estado de naturaleza al estado civil no es provocado por la propiedad –como lo era en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*–sino por la necesidad de los hombres de colaborar para superar los obstáculos naturales que se han convertido en infranqueables. Entrando en el estado civil el hombre pierde su “libertad natural”, pero “alcanza otra tan grande al ejercitarse y desarrollarse sus facultades, al extenderse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos” (Rousseau, 2007: 50). El estado civil, de por si creador de cadenas, da lugar a un progreso moral del hombre que en él participa, sobre todo cuando se instituye en la forma republicana. En eso reside su legitimidad moral. En cuanto a la política, Rousseau afirma:

Llamo, pues, república a todo Estado regido por leyes, sea bajo la forma de administración que sea; porque entonces solamente gobierna el interés público y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano. No entiendo solamente por esta palabra una aristocracia o una democracia, sino, en general, todo gobierno guiado por la voluntad general, que es la ley. Para ser legítimo, no es preciso que el gobierno se confunda con el soberano, sino que sea un ministro: entonces la monarquía misma es república (2007: 67).

Es una república aquel Estado en el cual la soberanía y el gobierno no coincidan, y ambos estén sujetos a las leyes. La legitimación de la soberanía pasa necesariamente por el asentimiento de todos los asociados –esto es, de todo el pueblo–

en el pacto que crea la comunidad; pero una vez que la soberanía sea instituida, el ejercicio del poder a través de la voluntad general no necesitará de más confirmaciones plebiscitarias, ya que hay diferencia entre la “voluntad general” y la “voluntad de todos” (2007: 58). Rousseau había ya clarificado esta convicción en el *Discurso*, en la *Dedicatoria* a su Ginebra natal: sería “necesariamente mal gobernada, (...) una república donde el pueblo, creyendo poder prescindir de sus magistrados, o concediéndoles sólo una autoridad precaria, hubiese guardado para sí, con notoria imprudencia, la administración de sus asuntos civiles y la ejecución de sus propias leyes”.

Tanto para Maquiavelo como para Rousseau no es principalmente el carácter democrático-popular el que hace de una comunidad política una república, sino que más bien una repartición de los poderes entre las diversas clases sociales (Maquiavelo) y entre las diversas magistraturas (Rousseau).

2.2. Pueblo y conflictos sociales

Aparentemente ni Maquiavelo ni Rousseau ponen mucha confianza en las capacidades políticas del pueblo y de las multitudes. Estas últimas, según Maquiavelo, pueden volverse espantosas cuando muestran la propia fuerza, pero son fácilmente dominables por el hombre que conozca su naturaleza: para parar el “primer ímpetu” (I.LVII) de la multitud armada o en tumulto, más que la fuerza puede la “reverencia hacia algún hombre que se le enfrente con autoridad” (I.LIV). La multitud puede persistir en su intento si es capaz de elegir entre sus filas “algún jefe que la corrija, la mantenga unida y piense en

defenderla” (I.LVII). Solo así puede compactarse superando la desconfianza recíproca que normalmente envuelve a sus acólitos apenas se aplaca la furia inicial o un hombre de particular autoridad la haya reconducido al orden. Como la multitud, el pueblo también tiende a seguir al líder que sabe compactarlo. Pero muchas veces el pueblo, “engañado por una falsa imagen del bien, anhela su misma ruina”, cosa que, si el que lo dirige no lo ayudase a discernir con juicio, causa en las repúblicas “peligros y danos innumerables”. Si el pueblo es engañado demasiadas veces por sus líderes termina por no tener “fe en ninguno”, cosa que impide tomar “dentro de las repúblicas los buenos partidos” y lleva “necesariamente a la ruina” (I.LIII). Al referirse al “pueblo” como multitud en tumulto, o que hable de ello en el sentido amplio de “clase social”, Maquiavelo parece tener poca confianza en sus capacidades políticas, a causa de su tendencia a ser engañado por los jefes que nacen de sus filas y aplacado por aquellos que se le enfrentan con autoridad.

Rousseau hace del pueblo un tema fundamental del *Contrato*, dedicándole expresamente una parte central del libro II (los capítulos VIII *Del pueblo*, IX *Continuación* y X *Continuación*). Aquí se delinean las características que hacen un pueblo, entendido como “nación” o en cualquier caso como algo más amplio que una simple clase social, apto para vivir republicanamente. Pero en el texto el pueblo también asume otra acepción, más cercana a la “clase social” que a la “nación”, que resalta sobre todo en los capítulos inmediatamente precedentes del libro II (III *Sobre si la voluntad general puede errar*, VI *De la ley* y VII *Del legislador*). Rousseau afirma, con diferentes

formulaciones, la extrema volubilidad del juicio popular. De manera parecida a Maquiavelo, escribe que “el pueblo, de por sí, quiere siempre el bien; pero no siempre lo ve” (2007: 68). Si bien la “voluntad general” tienda siempre a la “utilidad pública”, no siempre las “deliberaciones del pueblo” manifiestan la “misma rectitud”. El pueblo “nunca se corrompe”, pero “frecuentemente se le engaña, y solamente entonces es cuando parece querer lo malo” (2007: 58). Este problema es agravado por el hecho de que “los sabios que quieren hablar al vulgo en su propia lengua, en lugar de hacerlo en la de éste, no logran ser comprendidos”. De hecho es imposible, “traducir a la lengua del pueblo” los “puntos de vista demasiado generales y los objetos demasiado alejados” (2007: 71).

Para los dos autores, ambos de origen popular, sea la estructura de una república *bene ordinata*, sea las consideraciones sobre la naturaleza del pueblo parecen desaconsejar confiarle un rol principal en la organización de la comunidad política. Esta imagen del pueblo voluble, incapaz de un juicio político complejo y presa inquieta de los demagogos puede fácilmente ser asimilada a aquello que, desde la llegada de los regímenes parlamentarios sucesivos a Rousseau, ha sido despectivamente definido “populismo”.

Sin embargo Maquiavelo especifica, en el capítulo V del libro I de los *Discursos*, que en los gobiernos mixtos republicanos siempre ha sido necesario que una de las partes del cuerpo social se pusiera de *guardia alla libertà*. A pesar de los defectos del pueblo, la libertad tiene más esperanzas de ser preservada por el que por las clases nobles, porque estas últimas poseen un “gran

deseo de dominar” mientras que los populares solo poseen “deseo de no ser dominados, y consecuentemente mayor voluntad de vivir libres”. Siendo celoso de la propia libertad y menos capacitado para quitársela a quien está más arriba que él, el pueblo puede frenar los impulsos de dominación de estos últimos: si *a guardia d’una libertà* están los populares “es razonable que la cuiden mejor, y no pudiendo ocuparla ellos tampoco permitirán que la ocupen otros” (I.V). Además, si es verdad que el pueblo puede muchas veces equivocarse en sus valoraciones políticas, “la multitud es más sabia y más constante que un príncipe”, como recita el título del fundamental capítulo LVIII del Libro I de los *Discursos*:

En cuanto a juzgar las cosas, sucede raras veces que el [pueblo], escuchando dos oradores que tienen la misma virtud pero van hacia dos direcciones distintas, no tome la mejor opinión y que no sea capaz de entender la verdad que escucha. Y si respecto a empresas atrevidas o juzgadas útiles puede fallar, falla aun más un príncipe en sus propias pasiones, que son muchas más que las de los pueblos. Se ve también, en su elección de los magistrados, que el [pueblo] elige mucho mejor que un príncipe, y nunca se persuadirá a un pueblo de que sea bueno elevar a altos cargos a un hombre infame y de costumbres corruptas: al contrario muy fácilmente y por muchos caminos se puede persuadir a un príncipe a ello (I.LVIII).

En estos pasajes los términos “multitud” y “pueblo” son usados casi como sinónimos, mientras que otras veces tienden a identificar fenómenos que no son idénticos. Aquí Maquiavelo parece ir en contra de los juicios sobre la volubilidad del pueblo expresados en el capítulo I.LIII, pero en realidad solo esclarece los términos del discurso. El pueblo puede equivocarse

fácilmente sobre cuestiones que hablan de “empresas atrevidas o juzgadas útiles”: esto es, es fácil engañarlo con un beneficio inmediato que esconda una pérdida segura en el futuro, o con un aparente acto de coraje detrás del cual se esconda una acción perversa; y viceversa, siempre será difícil persuadirlo de decisiones “donde apareciese vileza o pérdida, aunque en realidad detrás de ellas se escondiesen salud y ganancia” (I.LIII). Pero si bien en tales situaciones el pueblo pueda caer en un error, en la mayor parte de los casos importantes, como en la elección de los magistrados, sabe orientarse mejor que los príncipes. Cuando se juzgan los gobiernos, entonces, la verdadera comparación no debe ser hecha entre príncipes y pueblos, sino entre quien ha vivido según las leyes y quien no: las multitudes que han generado la ruina de las repúblicas lo han hecho porque estaban “seltas” de las leyes, pero un “príncipe suelto de las leyes será más ingrato, variable e imprudente que un pueblo”. Teniendo en consideración todos los factores, “los gobiernos de los pueblos son mejores que aquellos de los príncipes” (I.LVIII).

En comparación al príncipe, el pueblo se engaña más difícilmente y es menos inconstante. En comparación con los nobles, tiene menos posibilidades de usurpar la libertad. La conclusión es que, dando por hecho el *optimum* del gobierno mixto, está bien que le corresponda al pueblo el rol de *guardia alla libertà*. A partir de estos presupuestos, Maquiavello no mantiene que sea necesariamente un mal el conflicto generado desde la presión del pueblo sobre otras clases sociales: es más, ve en los conflictos entre plebe y nobleza romanas la razón de su libertad y prosperidad. Siempre que no se manifiesten con excesiva violencia, los

conflictos no solo garantizan la libertad de la república, sino que refuerzan la virtud civil colectiva: “porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y las buenas leyes de aquellos tumultos que muchos inconsideradamente condenan” (I.IV). El conflicto, cuando no ofende con condenas de muerte, exilios y humillaciones indiscriminadas, cuando no se transforma en guerra civil, garantiza la libertad del Estado, sea porque impide que el poder venga usurpado, sea porque contribuye a forjar la virtud civil.

El análisis del pueblo que Rousseau hace en el *Contrato* también asume diferentes matices según el desarrollo de las argumentaciones, pero el tono general de su discurso permanece más escéptico frente a sus capacidades políticas. En el capítulo *Del pueblo* —donde este último se entiende más en el sentido de “nación” que de “clase social”— manifiesta este escepticismo afirmando que “los pueblos, como los hombres, no son dóciles más que en su juventud: se hacen incorregibles al envejecer. Una vez que las costumbres están establecidas y los prejuicios arraigados, es una empresa peligrosa y vana el querer reformarlos”. La institución de las leyes puede fallar a causa de la “vejez” de un pueblo o también porque llega demasiado pronto, ya que “hay para las naciones, como para los hombres, una época de juventud, o si se quiere, de madurez, a la que hay que esperar antes de someter a aquéllos a las leyes” (2007: 73, 74). No es fácil entender cuando un pueblo es capaz de ordenarse a vivir según las leyes. Pero Rousseau no niega esta posibilidad y recuerda, en la *Dedicatoria* del *Discurso*, el querido ejemplo del “pueblo altivo y modesto, tan celoso de su gloria como de su

libertad” que sostiene la República de Ginebra. En términos generales un verdadero y absoluto gobierno del pueblo, sin mediaciones ni representación, es imposible: “de tomar el vocablo en todo el rigor de su acepción habrá que decir que no ha existido nunca verdadera democracia, y que no existirá jamás”, ya que es imposible que “el pueblo permanezca siempre reunido para ocuparse de los asuntos públicos, y se comprende fácilmente que no podrá establecer para esto comisiones sin que cambiase la forma de la administración” (2007: 95).

Pero una vez más la *Dedicatoria* ginebrina del *Discurso* nos recuerda que el pueblo, si no puede ser el único artífice del orden público, tampoco puede desinteresarse: se acerca al ideal aquella república donde “los particulares, contentándose con otorgar la sanción de las leyes y con decidir, constituidos en cuerpo y previo informe de los jefes, los asuntos públicos más importantes”, eligiesen “anualmente para administrar la justicia y gobernar el Estado a los más capaces y a los más íntegros de sus conciudadanos”. De este modo, “sirviendo de testimonio de la sabiduría del pueblo la virtud de los magistrados, unos y otros se honrasen mutuamente”. En el *Contrato* Rousseau vuelve sobre este punto y, como Maquiavelo, especifica que si el juicio del pueblo es voluble, sin embargo lo es menos que el de un rey, sobre todo en la elección de los magistrados: “la voz pública no eleva casi nunca a los primeros puestos sino a hombres notables y capaces, (...) en tanto que los que llegan a ellos en las monarquías no son la mayoría de las veces sino enredadores” (2007: 101). La opinión pública –concepto no contemplado por Maquiavelo y que justo durante el siglo XVIII comienza a estructurarse

asumiendo relevancia política— es según Rousseau, la expresión de la “opinión del pueblo”. Para ella existe un “tribunal censocial”, pero esto lejos de ser “el árbitro de la opinión del pueblo, no es sino su declarador, y tan pronto como se aparte de él sus decisiones son vanas y no surten efecto” (2007: 152). En estos pasajes Rousseau muestra cómo instituciones político-judiciales y moral colectiva, aun permaneciendo separados, son siempre interdependientes: “las opiniones de un pueblo nacen de su constitución. Aunque la ley no corrige las costumbres, la legislación las hace nacer; cuando la legislación se debilita, las costumbres degeneran” (2007: 153). Para que esto no ocurra, el Estado debe proporcionar al pueblo los espacios en los cuales debatir y ejercitar adecuada y mediadamente, su propia soberanía; pero el pueblo debe a su vez saber vivificar estos espacios en la justa manera:

No basta que el pueblo reunido haya fijado una vez la constitución del Estado dando la sanción a un cuerpo de leyes; no basta que haya establecido un gobierno perpetuo o que haya provisto de una vez para siempre la elección de los magistrados; además de las asambleas extraordinarias motivadas por casos imprevistos, es preciso que haya otras fijas y periódicas, a las cuales nada puede abolir ni prorrogar, de tal modo que, en el día señalado, el pueblo sea legítimamente convocado por la ley, sin que se haga necesario para ello ninguna otra convocatoria formal. Fuera de estas asambleas jurídicas, por su fecha determinada, toda asamblea del pueblo que no haya sido convocada por los magistrados previamente nombrados a este efecto, y según las formas prescriptas, debe ser considerada como ilegítima, y cuanto se haga en ellas como nulo, porque la orden misma de reunión debe emanar de la ley (Rousseau, 2007: 118).

Si bien Rousseau afirma —citando Maquiavelo en una nota sobre los “motines” —que “un poco de agitación da energía a los demás, y lo que verdaderamente hace prosperar a la especie es menos la paz que la libertad” (2007: 112), su modelo ideal de república es decididamente menos “conflictivo” que el descrito por Maquiavelo. Se está unido en la voluntad general, que mira al “interés común”, el pueblo no puede querer el mal; pero muchas veces la voluntad general es sustituida por la “voluntad de todos”, que “se refiere al interés privado, y no es sino una suma de voluntades particulares”. Y las voluntades particulares, sobre todo reunidas en facciones, crean conflictos que Rousseau mira con sospecha. Admite la necesidad de opiniones contrastantes en los debates públicos, pero estas no deben ser dirigidas a sostener el interés individual o de parte, sino a representar aquello que se cree sea el bien de la voluntad general. Lo ideal sería que “no mantuviesen los ciudadanos ninguna comunicación entre sí” antes de las asambleas, presentando así sus opiniones como individuales: ya que cuando “se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación total, la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en general, con relación a sus miembros, y en particular con relación al Estado” (2007: 58-59). Su ideal de sociedad prevé individuos con ideas diferentes, pero fuertemente unificados por una “voluntad general” que no deja espacio para conflictos de facciones.

2.3. El momento de fundación de la comunidad política

El *vivere libero* republicano, sea entendido a la manera “conflictiva” de Maquiavelo o a la manera “conciliadora” de Rousseau, siempre nace de un momento de fundación. Para ambos, el nacimiento o renacimiento del *vivere libero* después de una tiranía, un principado o un dominio extranjero es posible siempre, pero las condiciones para que se verifique son raras. En los *Discursos* Maquiavelo las analiza haciendo una criba de una amplia casuística histórico-mítica, en la que los elementos constantes son un preciso alineamiento de virtud y fortuna, y la presencia de hombres extraordinarios. Rousseau cita los casos contemporáneos a él de Holanda y Suiza, que, como todos los ejemplos milagrosos de transición hacia la libertad política, siempre necesitan de hombres que sepan actuar en el momento adecuado. Ambos dedican gran atención a la figura de los fundadores de naciones, estados y repúblicas.

Ya en el *Príncipe*, en particular en los capítulos del VI al XVI, Maquiavelo se concentra sobre la figura del *principe nuovo*. Pero es en los *Discursos* donde la figura del fundador viene explícitamente relacionada con la institución de la república. El *prudente ordinatore di una repubblica* comparte con el *principe nuovo* la necesidad de actuar solo, sin temer realizar acciones malvadas cuando está en juego la realización de su gran obra política. Pero el fundador se distingue del simple aspirante a príncipe porque sus acciones – también las peores – están dirigidas a asegurar un posterior reequilibrio del poder. De un lado, el fundador debe actuar solo, del otro lado, su acción está dirigida a la creación de órdenes constitucionales que garanticen,

tras su muerte, un duradero restablecimiento del vivir libre. La *regola generale* es clarísima:

Nunca o rara vez ocurre que una república o reino sea desde el principio bien ordenado, o reformado lejos de sus viejos ordenes, si no es ordenado por uno solo (...). Uno *prudente ordinatore d'una repubblica*, que quiera beneficiar no a sí mismo sino al bien común, no a su propia sucesión sino a la patria común, tiene que ingeniárselas para tener la autoridad él solo; (...) pero además, si uno solo es apto para ordenar, el orden no durará mucho si queda sobre los hombros de uno solo, sino que estará bien cuando quede en el cuidado de muchos, y que muchos tengan que mantenerlo (I.IX).

Si aquel que ordena una república merece una gran gloria, más gloria merece quien reordena una “ciudad corrupta”, garantizando nuevamente una libertad duradera (I.X). Al reordenar una comunidad política es necesario que el fundador entienda el *suggetto* y la *materia* de la misma, es decir las características del pueblo que la sostiene. “Un pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe”, en efecto, es parecido a un *animale bruto*: si consigue liberarse del dueño no será capaz de vivir en un “campo libremente”, sino que será capturado por otro dueño, aun peor que el anterior (I.XVI). La “corrupción” —entendida no solo en su sentido legal, sino en general como incapacidad de mirar más allá del propio interés privado o de clase— se extiende como un mal en el cuerpo social desde la “cabeza”, o sea el monarca, hasta el “busto”, o sea las clases acomodadas y las populares (I.XVII): si se ha extendido demasiado en la *materia* (o sea, el pueblo), cae la *guardia alla*

libertà y reformar la república se convierte en una empresa inútil (I.XVI). Los mismos órdenes constitucionales y tumultos populares, que normalmente dan inicio y mantienen el *vivere libero*, en la ciudad corrupta tienen un efecto dañino: para hacer respetar las leyes, y reeducar la *materia*, se necesita la acción resuelta y violenta de un solo hombre. Pero a la muerte del fundador o del redentor, la mayoría de las veces, la ciudad vuelve al caos, ya que “no puede existir un hombre con tanta vida con el tiempo suficiente para crear buenas costumbres en una ciudad que durante mucho tiempo ha estado mal acostumbrada” (I.XVII). La renovación puede no contemplar violencia solo si un hombre sabio prevé los motivos de la corrupción y los corrige gradualmente, pero esto es “casi imposible”: la mayoría de las veces ocurre de golpe, a través del uso de la fuerza, y muchas veces de la crueldad, por parte del refundador. Y ocurre muy raramente que “un buen hombre” quiera andar por esos caminos, y que “un mal hombre, convertido en príncipe” quiera “usar bien aquella autoridad que ha conquistado con el mal” (I.XVIII). Maquiavelo no condena estos modos extraordinarios en sentido absoluto, pero especifica que pueden adquirir valor político solo allá donde las condiciones los vuelven necesarios. Refundar en sentido republicano una comunidad donde la corrupción domina y no exista igualdad es una empresa inútil: “se constituya entonces una república donde haya o haya sido creada gran igualdad, y al revés se ordene un principado allá donde haya gran desigualdad; de otra manera se hará una cosa sin proporción y poco durable” (I.LV), ya que es “tan difícil y peligroso querer hacer libre un pueblo que desee vivir siervo,

como querer esclavizar un pueblo que desee vivir libre” (III.VIII).

El fundador que quiera instituir o renovar un orden republicano primero debe asegurarse de que el *suggetto* del Estado este dispuesto a vivir libre, que exista igualdad y que la *materia* no este del todo corrupta. Luego debe reunir el poder en sus manos y no temer cometer acciones malvadas pero necesarias, salvaguardándose de los enemigos del nuevo orden (I.XVI). Aun mutando radicalmente los órdenes, debe garantizar una continuidad aparente entre viejo y nuevo régimen (I.XXV). Esta renovación de los ordenamientos deberá ser tal que permita, al desaparecer el fundador, un equilibrio de los poderes bajo una amplia protección popular.

Pero por encima de todas estas acciones extraordinarias, el fundador tiene que ser capaz de crear vínculos profundos con su pueblo siguiendo dos métodos, inseparables: armarlo para formar un ejercito y tenerlo unido en la religión. Sobre la importancia de las propias milicias Maquiavello insiste mucho ya en el *Príncipe*, y él mismo había intentado formar, a partir del 1504, una milicia en el condado de la República florentina. Armar el pueblo no era a sus ojos solo el modo de asegurar una defensa fiel a la ciudad (haciéndola así independiente a las milicias mercenarias), sino que también una obra a largo plazo para *riformare una provincia* ordenada republicanamente pero demasiado desequilibrada a favor de los grandes, como era su Florencia (Machiavelli, 1964: 982). En aquella empresa Maquiavello, que no era devoto, había también entendido el rol fundamental de la religión en reforzar los lazos colectivos: hacer

jurar a los soldados servía para reforzar su fidelidad. Y el tema de los juramentos vuelve en los *Discursos*, donde Maquiavelo subraya cómo el vínculo que ellos establecen es mayor que el de las leyes. El vínculo del juramento compacta las filas de los ejércitos populares, pero en general la religión sirve también para “animar a la Plebe, mantener los hombres buenos, y avergonzar a los reos”. Es un aglutinante necesario en el orden político constituido, pero es todavía más importante cuando el orden político viene fundado: “nunca hubo un creador de leyes extraordinarias en un pueblo que no recurriese a Dios, porque de otra manera no serían aceptadas; porque muchos son los bienes conocidos a uno prudente, los cuales no tienen en sí razones evidentes para persuadir a otros”. Los fundadores del pasado, “hombres sabios” como Licurgo, entendieron que la religión les era necesaria para convencer al pueblo también de los bienes “no tienen en sí razones evidentes”, a fin de que, desaparecida su autoridad personal tras su muerte, la república apenas fundada no perdiera de nuevo la libertad (I.XI).

La fuerza política de la religión no tiene efectos solo sobre los desprevenidos. Lo demuestra el ejemplo del pueblo de Florencia que “no parece ser ni ignorante ni rudo y sin embargo fue persuadido por el fraile Girolamo Savonarola de que él hablaba con Dios” (I.XI). Maquiavelo condena la iglesia romana por los efectos nefastos que ha tenido sobre la política italiana (I.XII), pero reafirma el rol fundamental de la religión y especifica que “si bien a los hombres rudos se les persuade más fácilmente de un nuevo orden u opinión, no es por ello imposible persuadir también a los hombres civiles que piensan no ser rudos” (I.XI).

El reconocimiento del rol político del espíritu religioso es así fuerte que, en el capítulo final del *Príncipe*, el mismo fundador es descrito como *redentore*: es verdad que allí la figura no esta explícitamente relacionada con la fundación del vivir libre, pero tampoco es asimilable del todo al privado que se convierte en príncipe por intereses personales. El crescendo retórico final del libro invoca un fundador/redentor que con “obstinada fe” reúna “bajo su signo” no solo Florencia, sino Italia como gran patria, liberándola de los “bárbaros” extranjeros (*Príncipe*, XXVI).

Para Rousseau también la religión asume una función principal en la fundación y en el mantenimiento del orden político basado en la libertad. El concepto de “religión civil” descrito al final del *Contrato*, entre cuyas muchas ambigüedades despunta el *aut aut* entre la adhesión a los “sentimientos de sociabilidad” (2007: 163) o la exclusión de la comunidad política, proporciona una dirección precisa a su obra político-intelectual. Pero es la misma figura del fundador, que para Rousseau toma el nombre de “legislador”, a ser casi religiosa. Su “gran alma” tiene que ser capaz de realizar el “milagro” de hacer vivir la comunidad según el espíritu de las leyes antes de que las leyes sean instituidas, y para que sean instituidas:

Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón del Estado, sería preciso que el efecto pudiese convertirse en causa; que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presidiese a la institución misma, y que los hombres fuesen, antes de las leyes, lo que deben llegar a ser merced a ellas. *Así pues, no pudiendo emplear el legislador ni la fuerza ni el razonamiento, es de necesidad*

que recurra a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer. He aquí lo que obligó en todos los tiempos a los padres de la nación a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses con su propia sabiduría, a fin de que los pueblos, sometidos a las leyes del Estado como a las de la Naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la de la ciudad, obedeciesen con Libertad y llevasen dócilmente el yugo de la felicidad pública. Esta razón sublime, que se eleva por encima del alcance de los hombres vulgares, es la que induce al legislador a atribuir las decisiones a los inmortales, *para arrastrar por la autoridad divina a quienes no podría estremecer la prudencia humana.* Pero no corresponde a cualquier hombre hacer hablar a los dioses ni ser creído cuando se anuncie para ser su intérprete. La gran alma del legislador es el verdadero milagro, que debe probar su misión [cursivas mías] (Rousseau, 2007: 71-72).

A diferencia del redentor de Maquiavelo, el legislador de Rousseau no recurre al uso de la fuerza para realizar su obra, y esto conlleva a la contemporánea presencia de “dos cosas que parecen incompatibles: una empresa que está por encima de la fuerza humana y, para ejecutarla, una autoridad que no es nada” (2007: 71). Además es consciente de no poder usar simplemente el “razonamiento”. El redentor de Maquiavelo no es un truhan, pero su uso de la religión asume a veces un carácter instrumental (*Príncipe*, XVIII). Este aspecto no está ausente en el legislador rousseauiano, pero está subordinado a un mejoramiento ético y antropológico del ciudadano ausente en la obra de Maquiavelo. El legislador de Rousseau no niega la razón, pero sabe que las razones son insuficientes para movilizar los hombres, sobre todo en empresas tan grandes como la fundación de una comunidad

política libre. Si la lengua de los sabios no es fácilmente entendida por el pueblo, a veces es necesario “persuadir sin convencer”. Pero si el legislador fuera solo un truhan no conseguiría llevar a buen termino su obra, porque “vanos prestigios forman un vinculo pasajero; solo la sapiencia puede hacerlo duradero” (2007: 72). Respecto al redentor, el legislador tiene con el pueblo una relación de carácter menos vertical, ya que lo descrito por Rousseau es un proceso colectivo: a través del pacto social, del cual el legislador es inspirador y garante, la entera comunidad política – que ya se había alejado de la libertad natural sin ser capaz de crear una plena libertad civil – intenta romper las propias cadenas. El rol del legislador es más limitado que el del redentor por lo que concierne al poder político factual, pero es más amplio en sus objetivos simbólicos y de largo plazo.

Para Rousseau, de un lado, “aquel que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse en estado de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande”, alterando “la constitución del hombre para reforzarla”; del otro lado, la función que realiza el legislador “no es de magistratura, no es de soberanía”, sino un oficio que “establece la república, pero no entra en su constitución; es una función particular y superior que no tiene nada en común con el imperio humano, porque si quien manda a los hombres no debe ordenar a las leyes, el que ordena a las leyes no debe hacerlo a los hombres”. Quien redacta las leyes constitucionales no puede tener sucesivamente “ningún derecho

legislativo, y el pueblo mismo no puede, cuando quiera, despojarse de este derecho incommunicable; porque, según el pacto fundamental, no hay más que voluntad general que obligue a los particulares, y no se puede jamás asegurar que una voluntad particular está conforme con la voluntad general sino después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo” (2007: 69-71).

Si Maquiavelo individua la diferencia entre el redentor y el nuevo príncipe fundamentalmente en el modo en el que ordenan la comunidad para la propia sucesión, Rousseau sostiene que la distinción entre “la obra del legislador [y] de la del tirano” consiste sobre todo en los tiempos de su acción: “la época en que se organiza un Estado es, como aquella en que se forma un batallón, el instante en que el cuerpo es menos capaz de resistencia y más fácil de destruir”, y escoger para este fin un periodo de “guerra”, “hambre” o una “sedición” significa querer arruinar el Estado. Los usurpadores eligen “estos tiempos de turbulencia para hacer pasar, a favor del terror público, leyes destructoras que el pueblo no adoptara nunca a sangre fría”. Como para Maquiavelo, además, la fundación requiere una cierta igualdad en las condiciones económicas. El mejor momento se da cuando el pueblo “reúne la consistencia de un antiguo pueblo con la docilidad de un pueblo nuevo”, pero “todas estas condiciones se encuentran difícilmente reunidas, y por ello se ven pocos Estados bien constituidos” (Rousseau, 2007: 78-80).

Las diferencias entre el redentor de Maquiavelo y el legislador de Rousseau —que también evoca a las mismas figuras

histórico—míticas, como Licurgo —son relevantes: el primero debe, utilizando si es necesario la violencia, tomar el poder salvaguardándose de los enemigos de la república, y luego reformarla manteniéndolo hasta la propia desaparición, dejando detrás de sí ordenamientos aptos al gobierno mixto protegido por muchos; el segundo debe “arrastrar sin violencia” un pueblo de iguales, dejando que el poder se reparta entre las magistraturas apenas los ordenes constitucionales, ratificados por el pacto social, hayan sido instituidos y confirmados plebiscitariamente. Redentor y legislador comparten el arte de crear entre los miembros de la comunidad, y entre esta última y ellos mismos, un vínculo político similar a los lazos religiosos colectivos. Maquiavello insiste sobre las condiciones factuales de este vínculo, Rousseau sobre la transformación ético-antropológica que necesariamente lo acompaña. Pero tanto el fundador/redentor como el fundador/legislador tienen que ser capaces de crear, junto a nuevas constituciones y nuevas leyes, nuevos vínculos en la comunidad, cambiando asimismo su rostro.

3. Republicanismo y populismo contemporáneo: afinidades y divergencias

En el republicanismo clásico el momento de la fundación, contemple o no el uso de la fuerza, se basa necesariamente sobre un uso emancipatorio del lenguaje y de la imaginación. Esta concepción de la política, que el republicanismo contemporáneo refuerza, está también en la base de los desarrollos más recientes de la teoría populista, que considera el ámbito discursivo esencial

en la determinación de las realidades sociales. La “acción política que se convierte en profecía para redimir pueblos y fundar estados” (Viroli, 2013a: 110) presenta relevantes analogías con temas fundamentales del populismo de Laclau. Por esto último, realizar la “construcción discursiva del «pueblo»” (2005: 112) no significa agregar instancias sociales preexistentes haciendo hincapié sobre la rabia de una masa indistinta, sino juntar y estructurar demandas sociales diferentes y no del todo expresadas. Aun evocando más a Maquiavelo que a Rousseau, Viroli acentúa del redentor la capacidad profética de guía política, y no la aptitud de líder militar (2013a: 105-111). De modo similar, La perspectiva de Laclau asume mayor relevancia en el contexto de los regímenes parlamentarios modernos, donde la dimensión deliberativa de la política haya limitado, al menos simbólicamente, el uso de la fuerza. Tanto para el republicanismo de Viroli como para el populismo de Laclau, la dimensión discursiva asume una enorme relevancia política, sobre todo en ámbito estatal. Pero esta dimensión no se presenta en los términos “neutrales” como, por ejemplo, los definidos por Jürgen Habermas en la “ética del discurso”, sino más bien como un ruedo donde instancias divergentes se enfrentan con los instrumentos de la retórica. El asunto inicial, en ambos casos, es que cada grande cambio político es anticipado por un concreto trabajo de la imaginación, fundado en un análisis empírico de la realidad. Buscando esclarecer el sentido del realismo de Maquiavelo, Viroli escribe: “si ha sido un escritor político realista, lo ha sido a su manera, digamos un realista con imaginación. Por imaginación entiendo aquí el esfuerzo intelectual de concebir y expresar una realidad política y moral

muy distinta de aquella existente pero sin embargo capaz de representar aspiraciones profundamente sentidas y por esto de conducir a la acción” (2013a: 34).

Los mitos “son fuerzas políticas” que sumergen sus raíces en el contexto social y en las tradiciones de un pueblo, que “inspiran y conducen a la acción”: y “ya que era un verdadero realista, Maquiavelo los crea” (Viroli, 2013a: 40) para estimular una acción refundadora en la Italia del siglo XVI. Laclau se mueve en un escenario diferente: se concentra en los procesos por los cuales diferentes instancias políticas, igualmente contrapuestas al poder constituido, se unen y llegan a concebirse como “pueblo” en una “cadena equivalencial” (Laclau, 2005: 99). Aun así, su análisis del potencial político de la imaginación es muy similar al de Viroli:

Esta articulación entre universalidad y particularidad es constitutivamente inherente a la construcción de un “pueblo”, no es algo que sólo tiene lugar en el nivel de las palabras y las imágenes: también se sedimenta en prácticas e instrucciones. (...) Cualquier desplazamiento hegemónico debería ser concebido como un cambio en la configuración del Estado, siempre que éste no sea concebido, en un sentido jurídico restringido, como la esfera pública, sino en un sentido amplio gramsciano como el momento ético-político de la comunidad (Laclau, 2005: 137-138).

Tanto en el republicanismo de Viroli como en el populismo de Laclau este “realismo imaginativo” parte de una realidad política en disputa, y busca orientarla en sentido emancipatorio. En ambos casos, este proceso difícilmente puede tener inicio sin la aparición de un líder. Partiendo de referencias freudianas, Laclau

analiza el “fenómeno asombroso” (2005: 82) de la identificación entre el líder y su grupo de referencia, y para describir este vínculo cita ejemplos que recuerdan a Maquiavelo: ejército e iglesia. Aun así, el líder populista que el argentino describe se parece más al legislador que al redentor:

Por un lado, como participa en la sustancia misma de la comunidad que hace posible la identificación, su identidad está dividida: él es el padre, pero también uno de los hermanos. Por otro lado, como su derecho a dirigir se basa en el reconocimiento, por parte de los otros miembros del grupo, de un rasgo del líder que él comparte, de un modo particularmente pronunciado, con todos ellos, el líder es, en gran medida, responsable ante la comunidad (Laclau, 2005: 84).

Este liderazgo, apunta Laclau, parece “mucho más democrático que aquel implicado en la noción del déspota narcisista” y nos acerca a la “peculiar combinación de consenso y coerción que Gramsci denominó hegemonía” (2005: 84). La hegemonía consiste en la capacidad de enderezar la voluntad colectiva sin forzarla, pero la misma “voluntad colectiva resulta de la articulación político-ideológica de fuerzas históricas dispersas y fragmentadas” (2005: 78). El papel del líder, antes incluso de ser guía política, consiste en desarrollar esta “articulación” de fuerzas dispersas proporcionándoles un cuadro discursivo común. Viroli también evoca al antifascista sardo para expresar el sentido pleno del capítulo XXXVI del *Príncipe*, en el que toma vida la figura del redentor. Es con Gramsci, escribe Viroli, que el “mito maquiaveliano del fundador” adquiere su sentido contemporáneo:

Una teoría de la emancipación social guiada por un liderazgo colectivo, con la participación activa de masas de hombres y mujeres finalmente librados de la pasividad, de la indiferencia y de la resignación. A través de la relectura gramsciana, el mito toma forma y revela una impresionante fuerza política y moral: la fuerza de generar convicción, de excitar la imaginación y sobre todo de encorajar y sustentar la acción política y social (2013a: 105).

En la *Exhortación* final del *Príncipe* —y aquí Viroli cita literalmente las palabras de Gramsci— “el elemento doctrinario y racional se personifica en un condotiero, que representa plásticamente y “antropomórficamente” el símbolo de la «voluntad colectiva»” (2013a: 105). Esta referencia gramsciana común y precisa podría empujar a reconocer una estrecha asonancia entre las dos teorías: el populismo de Laclau podría entenderse como una versión contemporánea del proceso de fundación republicano puesto en relevancia por Viroli; y el líder populista “*primus inter pares*” (Laclau, 2005: 83) en una cadena equivalencial de fuerzas populares dirigidas a la renovación del orden constituido, podría ser considerado la evolución, en las condiciones históricas de las sociedades de masa, del fundador del republicanismo clásico. Pero se trataría, quizás, de una lectura que despista: de un lado, no tiene en cuenta la necesidad populista, subrayada por Laclau, de construir una frontera “nosotros/ellos” sobre la cual establecer la acción política antagonista; del otro lado, no respecta la aspiración republicana, evocada por Viroli, a un equilibrio de poder entre los diferentes sectores de la sociedad.

Sin embargo, hay otros puntos de convergencia entre las dos teorías. Tanto el populismo como el republicanismo contemporáneos rehúyen de la idea de una sociedad pacificada o tendiente a la unanimidad, salvaguardando en cambio el conflicto cuando se sublima a través de la retórica o no se manifiesta de manera sangrienta. Viroli comparte el elogio de Maquiavelo al conflicto social, sobre todo cuando “se refiere a las luchas que el pueblo romano resolvía “disputando”, y no a las que los florentinos encaraban «combattendo»”. Y sin embargo, especifica Viroli, Maquiavelo “no era un populista” porque “no elogiaba incondicionalmente la hostilidad de la plebe contra la nobleza, más bien reprochaba su ambición” (Viroli, 2013b: 96-97). La postura de Laclau, en cambio, puede ser mejor comprendida si se analiza a través de la de su colega y pareja Chantal Mouffe, que ha hecho del conflicto democrático el punto focal de sus investigaciones. A través de una relectura de la obra de Carl Schmitt, Mouffe distingue entre “antagonismo” y “agonismo”, sosteniendo que la democracia debe alejarse del primero pero sin renunciar al segundo. Afirma que “contra la tendencia actual a privilegiar el consenso hay que reconocer que la sociedad está dividida”, y citando Maquiavelo sostiene que este reconocimiento es garantía de libertad. Especifica que “en el desarrollo normal de la democracia no se pueden aceptar como legítimos partidos cuyo objetivo es erradicar a sus oponentes”, y por lo tanto si se siguiese hasta el fondo la convicción de Schmitt “que la única manera de manifestarse del antagonismo es bajo la forma amigo/enemigo”, se debería concluir que “el reconocimiento del antagonismo no es compatible con la democracia pluralista”. Entonces, una verdadera democracia

pluralista debe buscar que “esa confrontación sea de tipo agonista entre adversarios y no de tipo antagónico amigo/enemigo”. Al mismo tiempo, pero, “el agonismo no elimina el antagonismo sino que es una manera de sublimarlo”, y existe siempre “la posibilidad de que el antagonismo emerja de nuevo súbitamente. Nunca hay garantía” (Errejón, Mouffe, 2015: 30, 48 y 55-56). Aun estando de acuerdo sobre la necesidad de garantizar la sobrevivencia del conflicto dentro de la sociedad, republicanism y populismo parecen alejarse cuando describen el mayor peligro que ese conlleva: para el republicanism el riesgo mayor es su degeneración, para el populismo su desaparición.

Republicanism y populismo comparten también el ser teorías controvertidas, abiertas a diferentes interpretaciones. Existe entonces una posibilidad de dialogo entre ellas, pero esta depende de cómo las dos teorías sean conjugadas. ¿El populismo, por ejemplo, intenta restablecer un equilibrio republicano perdido –sobre todo en fases de transición y crisis de régimen– o instaurar una primacía absoluta del “significante flotante” del “pueblo”? Si el populismo es entendido como el imprescindible momento de fundación de la comunidad política, puede realmente armonizarse con la concepción republicana de la comunidad política; al contrario, si se entiende como praxis política permanente basada solo en el antagonismo entre pueblo y elites, difícilmente esta armonización podrá tener lugar. ¿Y el republicanism, por su parte, es una tensión hacia el equilibrio entre los diversos cuerpos sociales o la reafirmación del valor del Estado de derecho sobre las siempre nuevas demandas de justicia

social? Si el republicanismo esta abierto a movimientos populares de renovación, su convergencia con el populismo puede ser fructífera; si en cambio mantiene que solo una élite de personas virtuosas puede positivamente enderezar las decisiones políticas, encontrará en el populismo solo un obstáculo. Según el tipo de respuestas que damos a estas preguntas, entonces, republicanismo y populismo pueden estar en antítesis, o revelarse complementarios.

Bibliografía

BOBBIO, Norberto (1992) *Thomas Hobbes*, trad. M. Escrivá de Romaní, México, Fondo de Cultura Económica.

BOBBIO, Norberto, VIROLI, Maurizio (2002) *Dialogo en torno a la República*, trad. R. Rius Gatell, Barcelona, Tusquets.

ERREJÓN, Íñigo, MOUFFE, Chantal (2015) *Construir pueblo: hegemonía y radicalización de la democracia*, Barcelona, Icaria.

IGLESIAS TURRIÓN, Pablo (2013) *Maquiavelo frente a la gran pantalla. Cine y política*, Madrid, Akal.

LACLAU, Ernesto (2005) *La razón populista*, trad. S. Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, Ernesto (2014) *The rhetorical foundations of society*, London, Verso.

LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI.

MACHIAVELLI, Niccolò (1964) *Legazioni e Commissarie*, vol. III, Milano, Feltrinelli.

MACHIAVELLI, Niccolò (2013) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introducción G. Sasso, premisa y notas G. Inglese, Milán, Rizzoli.

MACHIAVELLI, Niccolò (2013) *Il Principe*, premisa y notas G. Inglese, Torino, Einaudi.

PETTIT, Philip (1997) *Republicanism. A theory of freedom and government*, New York, Oxford University Press.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1923) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. Á. Pumarega, Madrid, Calpe.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2007) *El contrato social*, trad. F. de los Ríos, Madrid, Espasa.

VIROLI, Maurizio (1999) *Repubblicanesimo*, Roma/Bari, Laterza.

VIROLI, Maurizio (2000) *La sonrisa de Maquiavelo*, trad. A. Pentimalli, Barcelona, Tusquets.

VIROLI, Maurizio (2013a) *La redenzione dell'Italia. Saggio sul "Principe" di Machiavelli*, Roma/Bari, Laterza.

VIROLI, Maurizio (2013b) *Machiavelli*, Roma, Castelvechi.

Masas, gente y opinión pública en la obra de Ortega y Gasset

RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN

De entre las muchas expresiones que el nuevo tiempo político ha traído consigo, hay una que ha gozado de particular éxito: “el partido de la gente”. No voy a realizar aquí una lectura política de la misma, pese a que su eficacia en la arena electoral me parece indubitable: es una frase que intuitivamente todos comprendemos sin mayor complicación. Sin embargo, si nos ponemos un poco quisquillosos (y eso es lo que tenemos que hacer desde la filosofía), apreciaremos que el *slogan* en cuestión incorpora una problemática que quizá ha pasado desapercibida: la que envuelve al concepto “gente”. En expresiones como la propuesta se subraya, y es lícito que así sea, el carácter inclusivo del concepto; sin embargo, es obvio que si hay “gente” es, simple y llanamente, porque algunas personas quedan del lado de fuera de la frontera de dicha caracterización: tal es el carácter excluyente del concepto.

Tras esta excusa para introducir el tema de la gente como concepto bifaz, puedo referirme a un autor que toma dicho concepto, justamente, desde un punto de vista más o menos próximo a lo peyorativo: José Ortega y Gasset. El título de un curso que impartió en numerosas ocasiones, y que cifra en buena medida su antropología, resulta más que elocuente: *El hombre y la gente*. La contraposición hombre-gente parece, pues, evidente.

Dada la claridad con que Ortega suele expresarse, remito a los interesados a la lectura de dicho texto, pues lo que nos interesa aquí es sólo una parte de la cuestión: la relación que el modo orteguiano de comprender lo que sea la gente tiene con su liberalismo y con su concepto de “opinión pública”. Baste por el momento indicar lo siguiente: la gente *no es la masa*, sino el soporte que la opinión pública necesita para existir y propagarse. Un poco más adelante trataré de aclarar algo más este asunto.

Para poder seguir con mi argumentación es preciso que me remita a un asunto sobre el que se ha escrito mucho y, sin embargo, no del modo debido: el liberalismo de Ortega. En la mayoría de estudios que abordan el pensamiento del filósofo madrileño (especialmente cuando se está trabajando su pensamiento social o político), se acude como un mantra a la idea de que el autor de *La rebelión de las masas* es un liberal, distinguiéndose incluso distintas etapas liberales a lo largo de su obra. Esto no me parece equivocado en modo alguno; sin embargo, hay una opinión generalizada que no comparto: se suele situar su liberalismo como una opción personal que determina su pensamiento; a mi modo de ver, son causas filosóficas las que imperiosamente le fuerzan a ser un liberal. El asunto ocupa un buen número de páginas en mi actual investigación doctoral; aquí sólo expondré un aspecto muy puntual sobre el tema.

Suele decirse (impropiamente, como siempre que algo suele decirse) que el padre del liberalismo es John Stuart Mill. Ortega menciona su nombre (si nos ceñimos a la última edición de sus *Obras Completas*) unas treinta veces. La mayoría de ellas son

irrelevantes o, directamente, críticas (acusándosele, sobre todo, de positivista en el sentido más despectivo y burdo posible). Sin embargo, hay al menos una referencia en la que se produce un giro decisivo: me estoy refiriendo al prólogo que en 1937 (en plena Guerra Civil Española) incluyó Ortega a su obra cumbre, *La rebelión de las masas*, y que ha pasado a la historia como “Prólogo para franceses”. En dicho texto ocurre algo sumamente inusual: nuestro filósofo más conocido no sólo menciona al autor británico, sino que lo cita e incluso admite que le toma prestado un concepto. Justamente la idea que explícitamente se apropia Ortega es de decisivo interés para mi intervención: la idea de *creencia muerta* (como es de esperar, también su opuesta, la *creencia viva*, es un instrumento al que sacaré rendimiento, especialmente en *Historia como sistema*).

Esta terminología, que inicialmente se encuentra en el milliano texto *Sobre la libertad*, y que entronca de forma natural con el célebre texto *Ideas y creencias*, es uno de los núcleos sobre los que se construye la célebre razón histórica orteguiana. Lo que viene a sostener Ortega, en muy resumidas cuentas, es que cada época histórica se sustenta sobre una serie de creencias fundamentales, supuestos sobre los que se construye todo el edificio cultural e intelectual del momento. Dichas creencias se hacen explícitas en los momentos de crisis, cuando los supuestos previos no son suficientes para solucionar los problemas existentes del mundo. El ejemplo clásico que suele ponerse es el paso del geocentrismo al heliocentrismo: antes de la llegada de Copérnico, el supuesto físico fundamental –auspiciado por creencias religiosas– era que la Tierra ocupaba el centro del Universo... y las cosas

funcionaban: había un orden social, una economía, etc. Llegado un momento dado, y resumiendo mucho, tuvo lugar un tiempo de crisis (Copérnico, Galileo, Kepler...) hasta que un nuevo paradigma se asienta, adquiriendo la cultura occidental un nuevo punto de vista desde el que contemplar y explicarse la realidad: el heliocentrismo.

Pero retomemos las creencias vivas y muertas. A la luz de lo dicho, creo que resulta claro lo que son unas y otras: creencias vivas son aquellas que están vigentes, en las que *creemos* aunque no seamos conscientes de ellas; y creencias muertas son aquellas que o bien han quedado atrás en el proceso histórico, o bien se siguen diciendo... pero no creemos en ellas.

Esta terminología, tan decisiva, no es lo único que Ortega toma prestado de Mill. En el autor británico encontramos también un cierto elitismo que, más allá de la valoración en términos políticos que podamos hacer, tiene significación para el enfoque sobre el liberalismo que aquí pretendo llevar a cabo. Dicho elitismo adquiere plena presencia en *El utilitarismo*, donde Mill diferencia entre hombres en base a que algunos son más sabios y experimentados que otros y, en este sentido, estarán mejor dotados para decidir qué placeres son superiores y cuáles no (dirá, específicamente, que estos sabios han gozado tanto de placeres intelectuales como sensuales, y habrían dictaminado que los primeros son superiores a los segundos; tesis que, aunque nos gustaría creer, carece de prueba empírica alguna: también hay sabios hedonistas). Lo que ahora nos interesa destacar es que estas supuestas élites, estos sabios, son por definición *minorías*. Queden aparcados momentáneamente tanto este asunto, la

existencia de minorías, como los dos aspectos que ya hemos colocado en el margen: la relación entre masa, gente y opinión pública; y qué tienen que ver con todo esto las creencias (vivas o muertas).

Aunque quizá son menos conocidos por el gran público, resultan muy interesantes tres textos de John Stuart Mill cuya brevedad no va acorde con su relevancia: me refiero a sus escritos sobre religión, *Teísmo*, *La utilidad de la religión* y *La naturaleza*. En estos textos, y concretamente en el segundo de ellos, encontramos una reflexión interesantísima y muy pertinente para el tema que estoy abordando ahora mismo. Si pensamos *grosso modo* en la Edad Media, podemos tener una imagen tal que la siguiente: impera un paradigma religioso según el cual la Iglesia (católica, en el caso de la latinidad) dicta una serie de normas sociales, legales, etc., y desde ellas se construye un determinado modo de ser. Es decir, la creencia religiosa imperante estaría a la base de las costumbres, etc. Pues bien, según Mill, el proceso ocurre al contrario: lo que existe inicialmente son una serie de valores, conductas, etc. que hacen viable el éxito de una religión específica (en este caso, el catolicismo romano). Dicho en los términos del autor inglés, hay una *opinión pública* (porque eso es la opinión pública: el sentir general de la población, entendiendo por “general” la asunción por parte de todos de una serie de valores, normas, etc.) que abre la posibilidad a la formación de una serie de creencias que, pasado el tiempo, se convertirán en las fundamentales de la época. Olvidémonos, pues, de la idea actual según la cual los medios de comunicación (ya sea la prensa o las redes sociales)

configuran las creencias generales: para estos autores, el proceso es a la inversa.

Creo que ha quedado un poco más claro que el origen de la visión orteguiana resulta liberal en el sentido milliano del liberalismo. Recapitulando: la gente, es decir, todas las personas que forman parte de una comunidad (y eso nos incluye a cada uno de nosotros: por retomar el título del curso citado, todos somos *gente* en un cierto respecto, igual que todos somos *hombre* en el sentido antropológico que Ortega propone y que está apartado de cualquier tinte sexual¹); decía: la gente es tal en la justa medida en que acepta, sostiene y perpetúa una opinión pública que configurará, a su vez, las creencias fundamentales de una época, determinado éstas por su parte las conductas y normas aceptadas por la comunidad en cuestión. Falta por abordar un asunto: ¿qué papel juegan aquí las minorías? Conviene ser muy claros en este asunto. Para Ortega, las élites o los hombres egregios no son la minoría que ha de regir las instituciones políticas, ni se debe relacionar necesariamente a la minoría (ni a la masa) con una clase social o económica. Más allá del criterio en cierto modo ético que Ortega propone para caracterizar a unos y otros (la ética de Ortega, lejos de criterios como bondad o maldad, se articula en base a los conceptos de autenticidad y esfuerzo, o falsificación e inercia), lo significativo

¹ Esto no quiere negar, en modo alguno, el machismo orteguiano incluso en el aspecto teórico: en el propio curso *El hombre y la gente* (al igual que en muchos otros lugares) encontramos una caracterización de la mujer que a día de hoy –y probablemente también en su época– resulta desde todo punto de vista inaceptable, pues no se trata de meros recursos metafóricos (“lo masculino” vs. “lo femenino”) ni estilísticos.

es que las minorías acostumbran a estar *en contra* de la opinión pública, llegando a veces a realizar propuestas que, a la larga, quiebran las creencias fundamentales de una época y, aún más a la larga, pueden llegar a pasar de ser *ideas* a ser *creencias*. Minoría fue Copérnico, Kepler o Galileo, y minoría (dicho sea de paso), piensa ser Ortega. La relación con el liberalismo milliano aquí propuesto es decisiva: según *Sobre la libertad*, la libertad de pensamiento y expresión es el pilar fundamental para el buen funcionamiento social. Según Mill, hay que permitir todas las opiniones pues, incluso aunque estén equivocadas, son beneficiosas para la hipotética “verdad”; dicho de otro modo, las minorías deben ser toleradas, tanto si se equivocan como si, y esto es lo relevante, se demuestra posteriormente que aciertan. Ortega hereda directamente esta opinión, y de ahí se desprende su visión antiestatalista: si llama al último capítulo de la primera parte de *La rebelión de las masas* “El mayor peligro, el Estado”, es porque considera que éste es la herramienta que el hombre-masa ha conseguido dominar y con la que aplasta sin miramientos toda opinión disidente. Esto, y no otra cosa, es el liberalismo orteguiano; el cual, por otra parte, nada tiene que ver con el neoliberalismo actual.

Hagamos ahora una breve pausa. ¿No recuerda esta relación entre creencias, por ejemplo religiosas, y conductas a Max Weber y sus tesis de *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*? A mi modo de ver, la relación es indudable, máxime cuando Weber construye buena parte de su obra en diálogo polémico con Mill y Tocqueville (a quien el británico conoció y de quien reseñó *La democracia en América*). Por su parte, aunque aún no existe una

verdadera investigación sobre el asunto –al menos, que yo conozca–, es palpable la influencia weberiana en Ortega: además de la interpretación en clave más o menos carismática que se puede realizar del modo en que influyen idealmente las minorías en las masas (por medio de lo que el madrileño llama “ejemplaridad”), hay referencias más o menos explícitas, en particular a la hora de criticar la visión meramente economicista de la historia por parte de Marx.

Lo que nos interesa ahora es que antes de la popularización de la lectura de Weber en España hubo un intelectual, concretamente un jurista, al que se ha considerado largo tiempo como el primer receptor de Weber en nuestro país: Francisco Javier Conde, que fue discípulo directo y traductor de Carl Schmitt. Si traigo a colación a este autor es como ejemplo del uso que desde el franquismo se hizo de doctrinas orteguianas (de buena fe en algunas ocasiones, pura tergiversación de afirmaciones la mayoría de las veces). No es raro que en la época se recurriese a la autoridad de Ortega para tratar de defender casi cualquier cosa, si bien tanto desde la izquierda como desde la derecha se le hicieron los más variados reproches (y pese a que el propio Ortega reniega explícitamente del fascismo², como también de lo

² Esta crítica está naturalmente en la base de la visión ciertamente negativa que se tiene del autor en distintos ámbitos de la derecha española. El texto más evidente al respecto lo encontramos en el número 1 de *F. E.*, página 12, fechado en Madrid el 7 de diciembre de 1933. En el apartado “Autos de F. E.” encontramos el título “Antifascistas en España. Don José Ortega y Gasset”, en el que se refieren al filósofo como “la figura más noble, importante y peligrosa del heterodoxismo español antifascista”, el “enemigo” liberal que el fascismo necesita, y que representa egregiamente el “frente liberal”. En último extremo, se viene a sostener que Ortega “sabe

que él llama “bolchevismo”, en la medida que son el máximo exponente de movimientos de masas rebeladas). Sin embargo, voy a centrarme sólo en Conde³ porque él fue quien construyó y definió por primera vez un concepto que ha marcado la historia española: *caudillaje*.

En “Espejo del caudillaje”, Conde propone algo que, a primer golpe de vista, resulta sumamente llamativo: que Franco es algo diferente, y superior, a lo que fueron Hitler y Mussolini. En muy resumidas cuentas, lo que viene a destacar es que mientras el *Führer* y el *Duce* llegaron al poder desde la legalidad y legitimidad vigentes (en teoría, Hitler gana “democráticamente” y sin incidencia alguna, dice Conde, pese a que éste estaba en Alemania en enero de 1933 y debió conocer de primera mano los incidentes que rodearon la victoria de Hitler); como decía, mientras Hitler y Mussolini acceden al poder desde el marco de la legalidad vigente, Franco se habría impuesto en un momento

poco sobre el Fascismo y sus orígenes”, lo que “explicaría” su equivocación. Así, Ortega sería “como Croce, como Mann, como Einstein: culto del humanismo, de lo Liberal, de la Razón”. Y culmina el artículo con una cita que muestra la imperiosa necesidad que, pese a la crítica, tiene el fascismo de asociarse con la gran figura: “Nos hace mucha falta, camaradas, que Ortega siga manteniendo –con ese magistral talento– esas herejías e impiedades. Para tenerlas presentes a todas horas. Para no caer nosotros en su pecado. Esto os lo dice profunda y religiosamente, El Gran Inquisidor” (el texto completo está disponible en línea: <<http://www.filosofia.org/hem/193/fes/fe0112a.htm>> [Fecha de consulta: 18 de septiembre de 2016]; Tzvi Medin (2014: 255) considera que tras esa rúbrica, “El Gran Inquisidor”, se oculta Enrique Giménez Caballero.

³ Quien dice que se va a apoyar en diversos intelectuales, como Ganivet y Ortega, aunque prefiere dejar fuera a otros como Unamuno. No deja de ser evidente que el incidente con Millán Astray aconsejaba, desde un punto de vista como el suyo, dejar fuera al célebre vasco.

de ruptura de la legalidad, en un caso de excepción que le permitiría abrir un nuevo marco constituyente de legalidad: la guerra. Para colmo, a esta lectura de los hechos que podemos filiar a Carl Schmitt, Conde dota a Franco de un aura singular que consolida y da brillo a su poder: dado que se ha impuesto en la contienda bélica, cabe vincular a él el tipo de dominación que Weber llama “carismática” en *Economía y sociedad* (no es casualidad que se remita a estos temas y no a *La ética protestante...*, probablemente por lo de “protestante”). A ello se suma una crítica a la despersonalización del poder que históricamente habría ido teniendo lugar en España y que alcanzaría su cumbre en la II República Española.

A ello añade algo la doctrina de Conde: su visión política se articula en torno a la noción de “Destino” y a la idea “orteguiana” de que una nación es un “proyecto de vida en común”, que encontraría su punta de lanza, la convergencia del común destino de los españoles, en la figura personal de Franco. No sólo esto: según *Teoría y sistema de las formas políticas* (Conde, 2006), las sucesivas formas de Estado que se habrían dado en la historia —en particular, desde el siglo XVIII— responderían a una necesidad histórica, de tal manera que el Estado absolutista conduciría necesariamente al Estado liberal y éste a la forma máxima, al mayor grado de esplendor posible habido y por haber: el Estado totalitario. Sobre éste hay que decir, siempre desde la doctrina de Conde, dos cosas. En primer lugar, que el “Estado totalitario” es tal tanto en sentido cuantitativo (afecta a *todos* los individuos del mismo) como en sentido cualitativo (incluye al individuo en su totalidad). De esto se desprende la necesaria movilización total (Conde, 1974: II,

151) de los sujetos en caso de necesidad estatal, con las consecuencias que todos podemos imaginar. En segundo lugar, dice Conde, el Estado totalitario es una forma vacía; es decir, puede haber Estados totalitarios de distintas orientaciones. Desde luego, dirá el autor, el modelo franquista es el que cumple con mayor perfección los requisitos; dicho de otra manera, el modo español de los años cuarenta de Estado totalitario es el verdadero y final modo de Estado ideal.

Si me he detenido con anterioridad en mostrar los orígenes liberales de Ortega es para ahora poder denunciar, sin mayor detenimiento, que el uso de la obra de dicho autor para justificar estas posiciones es evidentemente ilícita: sólo una evidente tergiversación de los textos (sobre todo, de los anteriores a la aparición de Conde, únicos de que éste pudo disponer para sostener sus tesis) permite poner a Ortega como un antecedente del franquismo. Así, por ejemplo, es cierto que la idea de la nación entendida como un cierto proyecto de vida en común aparece en *España invertebrada*; sin embargo, esa expresión aparece rodeada del resto del libro, donde también se alude a un pasado común necesario que de pie a la nación. Si aludo a esto es porque, evidentemente, en ese pasado previo al franquismo había españoles que dejaron de estar cuando éste advino, de modo que la “totalidad” de los españoles que se supone confluyen en la idea condiana de nación no es tal.

Pero aún podemos ir más allá desde el punto de vista filosófico. En primer lugar, cabría interpretar, desde la perspectiva franquista, al caudillo como una élite rector, un hombre egregio al que las masas siguiesen dócilmente: en *España invertebrada*, y luego en *La rebelión de las masas*, es la docilidad el atributo

propio de las masas sanas. Sin embargo, en dichas obras, lo propio de la minoría es la *ejemplaridad*; en ningún caso se habla del uso de la violencia y la represión como armas para domar a las masas, ya que ello incurriría en flagrante contradicción con el liberalismo que, aunque más rápido de lo que el tema merece, he tratado de mostrar como propio del autor.

Cabe aún una última crítica relevante (y muchas menores) para impugnar el uso profranquista que Conde hace de Ortega. Algunos autores han aludido al jurista, y no les falta razón, como un neohegeliano. Tal caracterización tiene, a mi juicio, dos vertientes necesariamente vinculadas. Por una parte, está estableciendo una suerte de teleología de la historia (era *necesario* que llegase el caudillismo franquista, que es además el límite superior del devenir histórico); por otra, aunque Conde niega que haya algo así como un “alma de los pueblos”, es evidente que está esencializando la nación. Ambos puntos son incompatibles con la obra de Ortega: en primer lugar, las naciones no se dan, según su doctrina, en el ser, sino en la historia; en segundo lugar, y lo que es más importante, desde la filosofía orteguiana no cabe hablar en modo alguno de una teleología de la historia: las creencias fundamentales, sustrato último de una época, se rompen, pero no hay necesidad de que las nuevas soluciones vayan en uno u otro sentido, en dirección concreta alguna. De este modo, considero que la apropiación que Conde realiza de la obra de Ortega –aderezada con, entre otras sales, textos de José Antonio Primo de Rivera...– resulta ilegítima, más allá de que pudiera existir un acercamiento personal (y posterior quizá también en su filosofía) entre el filósofo y el régimen franquista.

Bibliografía

CONDE GARCÍA, Francisco Javier (1974) *Fragmentos filosóficos y políticos I y II*, Madrid, Centro de Estudios Políticos.

CONDE GARCÍA, Francisco Javier (2006) *Teoría y sistema de las formas políticas*, Granada, Comares.

MEDIN, Tzvi (2014) WEBER, Max, Madrid, Biblioteca Nueva.

MILL, John Stuart (1998) *La naturaleza*, Madrid, Alianza Editorial.

MILL, John Stuart (2009) *La utilidad de la religión*, Madrid, Alianza Editorial.

MILL, John Stuart (2014) *Sobre la libertad*, Tres Cantos, Akal.

ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010) *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 10 vols.

WEBER, Max (2002) *Economía y sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

WEBER, Max (2012) *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial.

Žižek y el populismo

LUIS MARIO LOZANO MARTÍN

Se puede debatir en torno a si el siglo XX terminó con la caída del bloque soviético o si, por el contrario, con la de las Torres Gemelas. Lo que no cabe duda es que desde hace al menos dos décadas nos estamos moviendo en un tablero político completamente diferente al de finales de la Guerra Fría. En este periodo de transición entre dos mundos se están produciendo importantes cambios geopolíticos que modifican constantemente los antiguos equilibrios internacionales: tanto en la Europa del Este como en Oriente Medio o en el norte de África. Así mismo, la extensión de la globalización y el triunfo ideológico del neoliberalismo han alterado el marco de lucha política dentro de los Estados de bienestar occidentales, donde las organizaciones sindicales y cívicas han sido incapaces de retener gran parte de los derechos sociales tiempo atrás conquistados.

Este complejo escenario de tránsito entre dos épocas se complicó aún más a partir del 2008, con el estallido de la mayor crisis económica que ha vivido Occidente desde finales de la II Guerra Mundial. Las pocas certezas que aún quedaban —fundamentalmente

económicas— temblaron¹, mientras el mundo mantenía la respiración preocupado por las dimensiones de la catástrofe. Hoy, cuando se van a cumplir diez años del inicio de aquella crisis, seguimos sin tener grandes certezas con respecto a cómo se estabilizará el sistema político occidental. Sin embargo, hay algo que ya se puede vislumbrar: que el populismo jugará en esta nueva configuración un papel fundamental.

Se trata de un diagnóstico bastante extendido hoy en día. La fuerte irrupción de Podemos en España, la victoria de Trump en Estados Unidos, el auge del Frente Nacional en Francia o el Brexit en Reino Unido han despertado repentinamente el interés de los medios por esta “misteriosa” forma de hacer política. Sin embargo, pese a lo novedoso que pudiera parecer el fenómeno en el “primer mundo”, filósofos como Slavoj Žižek llevan años dedicándole un espacio dentro de sus análisis sociales. El presente texto reúne algunas de estas reflexiones, poniéndolas en relación con la evolución intelectual del pensador esloveno y su propia teoría política.

La crítica al populismo podría verse en dos direcciones: por un lado, podría enfocarse hacia el populismo como praxis histórica, como un fenómeno político presente de manera transversal en diferentes contextos sociales; y por otro lado, hacia el populismo en cuanto constructo teórico-político, es decir,

¹ Temblar pero no caer. Ideas fruto del alarmismo como la de refundar el capitalismo del expresidente Sarkozy o las que pedían un nuevo Bretton Woods tardaron poco en olvidarse. Tal vez solo fueran expresiones de un pánico exagerado, o tal vez agarrarse dogmáticamente a las recetas neoliberales como enérgicamente han hecho los gobiernos europeos, sea muestra del deseo desesperado en volver a tener fe en la *teoría*.

apuntando hacia su teoría. Žižek tomará efectivamente estas dos direcciones. Por una parte analizará fenómenos populistas en Latinoamérica, Estados Unidos o Europa; pero, por otra, también se enfrentará a uno de los grandes teóricos del populismo: Ernesto Laclau. Comencemos por este último punto.

Como es bien sabido, la relación entre Žižek y Laclau viene de lejos. Ambos se mueven dentro de lo que algunos teóricos como Stavrakakis (2010) o Jorge Alemán (2013) han denominado *izquierda lacaniana*. Un conjunto de pensadores con discursos muy heterogéneos pero agrupables todos ellos bajo una misma denominación, por compartir una utilización progresista del psicoanálisis lacaniano dentro de sus análisis políticos. Dentro de estos autores, Žižek, Laclau y Mouffe destacarían como los más lacanianos², algo que, sin embargo, no implicaría posiciones teóricas y políticas convergentes.

En efecto, son numerosos los artículos, conferencias y entrevistas en los que ambos autores han tenido ocasión de marcar sus diferencias y señalar sus críticas. Un debate muy fructífero³ que podría datarse desde finales de los años ochenta hasta la reciente muerte del pensador argentino en 2013 y que se ha caracterizado por el progresivo distanciamiento hasta la ruptura de los dos filósofos. Entre estas críticas nos interesa recuperar la dedicada a

² Stavrakakis habla de diferentes grados de compromiso con la teoría lacaniana, siendo Žižek el que hace un uso más central de psicoanalista francés, seguido de Laclau y Mouffe, para situar ya en la periferia a Castoriadis y Butler.

³ Algunos han visto la evolución teórica de Laclau movida por las críticas de Žižek. Cf. Gascón Pérez, 2014.

la noción de populismo, blanco principal de Žižek a partir de la publicación de *La razón populista*. Sin embargo, antes de llegar a él es importante comentar algo sobre la relación previa entre estos dos filósofos.

Para poner un inicio a la historia de su relación intelectual, remontémonos a octubre 1987, a la ciudad natal de Žižek, Lubliana. Con motivo de la publicación en esloveno de *Hegemonía y estrategia socialista*, se realiza un simposio sobre el tema. En este simposio Žižek realiza una breve ponencia titulada “Más allá del análisis del discurso”, en la cual celebra de manera crítica la aportación de Laclau y Mouffe a la teoría política contemporánea con su noción de “antagonismo social” que vincula con el concepto lacaniano de lo Real. Dicho esto, sin embargo, le critica dos puntos: su concepción de sujeto, que lejos de profundizar en las consecuencias del sujeto barrado lacaniano —señala— se deja llevar por derroteros “posestructuralistas” al centrarse única y exclusivamente en las “posiciones de sujeto”; y por otro lado, le critica desatender otro de los frutos que podría dar este enfoque lacaniano que él propone, a saber, entender la *fantasía* social como el “modo ideológico” de enmascarar el antagonismo que atraviesa lo social. Estos dos puntos —especialmente el referido al sujeto— son aceptados por Laclau, tal y como puede verse en su *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* de 1990, en la introducción que realiza a uno de los libros más prestigiosos de Žižek *El sublime sujeto de la ideología* de 1989 o en su ensayo *Muerte y resurrección de la teoría de la ideología* de 1996, donde reconoce además alguna de las aportaciones que Žižek hace al denostado concepto de ideología.

Sin embargo, el entendimiento entre los dos empieza a resquebrajarse a finales de la década de los noventa cuando Žižek presenta otro de sus grandes libros, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. En esta obra ya se marcan con nitidez las líneas de divergencias con el pensador posmarxista. Unas diferencias que tendrán ocasión de ser exploradas en profundidad en *Universalidad, contingencia y hegemonía*, un libro en el que los dos filósofos, junto con Judith Butler (otra pieza clave en la llamada izquierda lacaniana) discutirán acerca de nociones como la de sujeto, identidad, universalismo, particularismo, etc. Si vamos a la última de la crítica de Žižek a Laclau, titulada *Manteniendo el lugar*, vemos como éste critica al argentino el haber convertido la “lucha de clases” en una “especie de política de la identidad” para pasar a considerarla además como “cada día menos importante” (2004: 320). Frente a esta lectura, Žižek, tomando el concepto de sobredeterminación althusseriano, defiende la especificidad de la lucha de clases. Para él, este antagonismo destaca por encima de la cadena porque *sobredetermina* el horizonte de todas las demás luchas.

La respuesta a estas últimas críticas y a algunas otras vertidas en *Universalidad, contingencia y hegemonía* la realizará Laclau en su siguiente libro del año 2005, *La razón populista*. Desde luego, el título del epígrafe que le dedica ya escenifica abiertamente la ruptura: *Žižek: esperando a los marcianos*.

Aquí, el argentino señala que el gran problema del esloveno es su eclectismo, su continuo empeño en unir dos ontologías que a su juicio son enteramente irreconciliables: aquella ligada al psicoanálisis lacaniano y aquella otra, de carácter escatológico,

ligada al hegelianismo y al marxismo. Así, según Laclau, para tratar de solventar la incapacidad de conciliar estas dos filosofías, Žižek recurriría a un juego de trileros. Los múltiples ejemplos que introduce en sus artículos y libros servirían para crear homologías superficiales *ad hoc* útiles para defender en cada momento la tesis oportuna, pero insostenibles extensivamente.

Además de esto, Laclau ataca el modo en el que el esloveno emplea el concepto de sobredeterminación. En primer lugar, destaca que su teoría no sólo comprende la existencia de elementos que sobresalen dentro de la lucha hegemónica (como pudiera ser el caso de la economía para Žižek), sino que *precisamente* la teoría de la hegemonía que Mouffe y él proponen *es* un intento de conceptualizar esta desigualdad. Es más, Laclau, echando por tierra la caricatura de Žižek, reconoce que efectivamente la economía sobredetermina otras instancias sociales en las sociedades capitalistas: “nadie negaría seriamente esta centralidad”, sostiene. La diferencia con Žižek radicaría entonces en que éste da un carácter *trascendental* a esta sobredeterminación, lo vuelve un *a priori* histórico, generando —a su juicio— una regresión de su teoría a la época de los debates marxistas en torno a la cuestión del “en última instancia” que se produjo en los años sesenta.

Por último, en cuanto al terreno más práctico, Laclau insiste en la paradoja de que, apostando Žižek por la vía revolucionaria, se ve incapaz de señalar sujeto revolucionario alguno en el que pueda recaer esta tarea. Es por esto por lo que parece que Žižek *está esperando a los marcianos*.

Esta última crítica vertida en *La razón populista* no tardará en ser respondida por el esloveno, el cual, desde entonces, centrará sus críticas en la cuestión populismo. Esto lo hace además en un momento clave de su pensamiento. Desde el 2002 Žižek se halla empeñado en revalorizar la figura de Lenin y lo que él llama su *gesto*. Con este giro leninista y la muy badiouniana defensa de la *idea de comunismo*, el esloveno busca añadir a su ya conocida crítica a la izquierda académica anglosajona la crítica más radical a las actuales e incuestionadas democracias liberales desde una perspectiva *leninista*.

Sobre el populismo, Žižek invierte el dicho recogido por Kant en su famoso opúsculo: *Puede ser incorrecto en la teoría pero válido para la práctica*.

Para Žižek uno de los objetivos políticos más urgentes es romper con el *consenso* democrático-liberal que *domestica* todas las reivindicaciones políticas dentro del terreno de las “democracias liberales”. En el contexto de lo que muchos autores han calificado como “pospolítica” —el intento de reducir la vida política a una pura gestión *neutra*—, las formas de rebeldía que hasta ahora se nos han presentado contra este mismo sistema son completamente *funcionales* a él. Al capitalismo que emerge después de Mayo del 68 le sale rentable el anticapitalismo entendido este en su dimensión culturalista posmoderna. Es más, *necesita de él*. No ofrecen, por tanto, una alternativa contra el momento pospolítico. Y esto se debe al modo de cómo estas luchas están formuladas.

El esloveno nos recuerda cómo, tras las primaveras árabes y los movimientos globales de las plazas, han proliferado por todo el planeta discursos anticapitalistas como nunca. El problema es que la mayoría estos *discursos* no tocan lo esencial, no van más allá de un deseo de transformar el capitalismo. Ni cuestionan el marco legal, ni cuestionan tampoco la democracia al inscribir sus demandas dentro del marco democrático-liberal. La posibilidad de una transformación radical para Žižek no reside tanto en la forma política de las instituciones como en el modo como se organizan las relaciones de producción.

Dicho esto, el populismo, aunque no apuntase a lo último mencionado, sí, en cambio, tiene la virtud de poder llegar a poner en cuestión los criterios formales de la democracia. No tiene como los liberales esa fe ciega e incondicional en las reglas. En el populismo siempre encontramos algo amenazador, esa certeza de que «si hay una manipulación electoral, la «voluntad del pueblo» tendrá que hallar otra forma de imponerse», esté o no dentro de los cauces legales⁴. Éste es el aspecto positivo que Žižek ve en el populismo: que es capaz de mostrar que la política propiamente dicha todavía sigue viva⁵. Es por ello por lo que

⁴ Este rasgo se puede ver expresado en el populismo de Donald Trump. Como se recordará, éste, durante la campaña electoral, se jactaba, para estupor de los medios de comunicación, de que «ya vería» si respetaba el resultado electoral.

⁵ Mucha gente se sorprendió cuando Žižek, al ser preguntado semanas antes de la elección presidencial en EE. UU. sobre cuál sería su voto en el supuesto de que fuera ciudadano norteamericano, señaló que preferiría votar a Trump que a Hillary Clinton. La lógica que había detrás de esta elección es precisamente la que acabamos de manifestar. Con Trump removiendo las aguas del afianzado sistema político estadounidense, se podía abrir la posibilidad de que se gesten movimientos contestatarios que

puede bastar en ciertas ocasiones para la práctica, aunque, recordemos, no en la teoría.

Con respecto a la lectura de este fenómeno, Žižek comparte con Laclau la idea de que el populismo no se define por tener un contenido político concreto, sino por ser algo puramente *formal*, una “lógica política” (Laclau, 2016) que concadena una serie de demandas “democráticas” bajo el sujeto “pueblo” en claro antagonismo con un “ellos”. Teniendo esto en común, una de las críticas que lanza Žižek a la teoría del populismo es que éste va más allá de lo meramente formal. Tiende a *reificar* tanto la noción de pueblo como la de enemigo (2010: 82). Al hacerlo —sostiene— se simplifica el antagonismo social, creando una figura “pseudoconcreta” sobre la que caen los blancos. El populismo —sostiene— lejos de hacerse cargo del carácter *patológico* de lo social, lo enmascara de manera ideológica. Por eso Žižek le lanza la grave acusación al populismo de contener “una tendencia protofascista a largo plazo” (2010: 84). El fascismo no sería así una *specie* dentro del *genus* populista, como sostiene Laclau, sino su oscuro horizonte.

A la vertiente derechista del populismo Žižek ha dedicado grandes espacios en los últimos años a causa de su reactivación en Europa de la mano de movimientos xenófobos. En su reciente libro *La nueva lucha de clases: los refugiados y el terror*, vincula este

sean capaces de producir algún cambio. El triste dilema al que se enfrentaron los americanos después de la derrota de Sanders en las primarias demócratas era elegir entre el capitalismo de rostro humano de Clinton y el populismo derechista de Trump. Entre esos dos, en tanto que el segundo rompe el contexto pospolítico, Žižek se queda con Trump.

fenómeno con el terrorismo de ISIS. El terrorismo yihadista, entendido como un movimiento *fascistoide*, sería la contrapartida nihilista del *populismo derechista* que ha crecido en Europa. Ambos en el fondo tendrían el objetivo común de alentar un choque de civilizaciones (2016a: 101) utilizando como moneda de cambio a los refugiados y a los musulmanes que viven en Europa.

Hasta que esta lucha de civilizaciones les aupé al poder, el populismo derechista se mueve en el terreno de una *guerra cultural*, cuando no abiertamente en el campo de la *xenofobia* que, para Žižek, no suelen ser más que desplazamientos de la lucha de clases. En EE. UU. por ejemplo, la lucha cultural que los populistas entablan contra los liberales no hace más que resignificar la oposición de clase de obreros y granjeros pobres contra abogados y empresarios ricos. Esta oposición se presenta de forma mistificada en el discurso como una disputa entre “los buenos americanos cristianos y trabajadores” frente a los liberales extranjeros que “conducen coches extranjeros, defienden el aborto y la homosexualidad y (...) pretenden socavar el auténtico estilo de vida americano” (2016a: 65) Cuando el populismo derechista da un paso más allá y lanza soflamas antiinmigración, en el fondo contacta con los trabajadores porque vinculan hipócritamente el problema migratorio con sus preocupaciones laborales. Por eso a Žižek le parece que “Irónicamente, el populismo racista de derechas es hoy en día la mejor demostración de que la lucha de clases lejos de estar obsoleta está en crecimiento” (2010a: 79).

Según estas tesis, el populismo permitiría a las clases bajas expresar su furia sin que se tocara lo más mínimo los intereses económicos de las clases dirigentes. Por eso, pese a que las élites mundiales sean también objeto de ataque en la retórica populista de derechas (el *establishment* o los burócratas de Washington de los que habla el Tea Party) éstas no lo ven como un problema grave.

Frente al populismo derechista, Žižek propone una línea de acción no muy alejada de la política de frente antifascista defendida por la III Internacional. *Manteniendo el lugar*, es decir, siendo consciente de que el éxito de una lucha radical-emancipadora depende de que se movilizen contra el capital las mismas clases bajas que hoy día se sienten interpeladas por el populismo fundamentalista, a corto plazo se deben tejer alianzas con los liberales en la lucha antisexista y antirracista, al mismo tiempo que se debe trabajar en construir puentes con los *otros* de *los otros*, es decir, con la clase trabajadora de los países de donde vienen los refugiados. Sólo así se podrá evitar este choque de civilizaciones que, en clave populista o en clave islamista, llevarían inevitablemente a una fascistización de la sociedad.

En cuanto a qué hacer con el populismo de izquierdas, Žižek sostiene que aquí se debe emplear una crítica entre aliados. Por ejemplo, ante la decadencia económica de algunos países con gobiernos bolivarianos⁶, no se debería bailar el agua a los

⁶ Žižek otorga un papel importante al populismo latinoamericano dentro del análisis que hace sobre los equilibrios de poder internacionales. Señala que frente al siglo XX dominado por la hegemonía norteamericana, nos adentramos en una nueva época caracterizada por la multiplicidad de

liberales. Se sabe que la guerra económica es una de las cartas maestras que usa el imperialismo cuando un gobierno popular lleva unas políticas que no le benefician. No se les puede exigir toda la responsabilidad de la situación económica que vive su país. Lo que se intenta hacer asfixiando económicamente a un pueblo o poniéndolo al borde de la bancarrota es mostrar que no hay más alternativa que la suya, la neoliberal. O nosotros o el caos. Es por esto por lo que, sin renunciar a ser críticos con el populismo de izquierdas, se deben cerrar filas en torno a él frente a sus enemigos.

Como vemos, Žižek entiende que tanto el populismo de izquierdas como el de derechas son productos *actuales*. No son regresiones históricas a otros modos de hacer política, sino un tipo de intervención acorde al escenario político actual. En este sentido, entiende que hay una diferencia clara entre el populismo tradicional y el actual. Pese a que se emplee el mismo término para designarlos, el populismo actual nace y depende del escenario pospolítico en el que nos movemos⁷, señala Žižek. “En los países altamente desarrollados como Estados Unidos y Europa occidental, el «populismo» emerge, en definitiva, como

centros locales de poder. Cada uno representa según sus propias peculiaridades el capitalismo global. EE.UU representaría el *capitalismo neoliberal* por excelencia; Europa los restos del antiguo *Estado de bienestar*, china el *capitalismo autoritario* “con valores asiáticos” (el más efectivo según el pensador esloveno) y por último el *capitalismo populista* latinoamericano (Žižek, 2016b: 186).

⁷ En esta línea también va -aunque con una apuesta completamente diferente- la lectura que hace José Luis Villacañas en su *Populismo* (2016) identificando el populismo como un tipo de articulación política propia de sociedades fragmentadas como las que genera el capitalismo avanzado.

el inevitable doble en la sombra de las políticas institucionalizadas: (...) como la cancha en la que pueden articularse las reivindicaciones políticas que no encajan en el espacio institucionalizado” (2010a: 93). El populismo, que se presenta como una ruptura con respecto al régimen establecido, se vuelve así una *tentación* que hay que lograr evitar si lo que buscamos realmente es llevar a cabo políticas emancipadoras. Hechas estas críticas tanto a la teoría populista, como a los populismos de izquierdas y de derechas, cabe preguntarse: ¿cuál es, entonces, el proyecto político que defiende Žižek? Sin duda alguna éste es el talón de Aquiles de toda su praxis teórica: mantiene un hipercriticismo extremo con la izquierda europea pero luego es incapaz de presentar una alternativa coherente a ésta.

Nos habla de que debe ser una lucha radical, es decir, que vaya a la economía y no se detenga en lo que él considera aspectos “meramente culturales”. Sin embargo, dicho esto, no nos indica qué alternativa económica es viable frente a la actual gestión neoliberal. Esta deficiencia ya se la señaló Laclau en *Universalidad, contingencia y hegemonía*. Žižek entonces respondió no solo admitiéndolo sino además haciendo gala de ello. Señalaba: *la situación en la que nos encontramos es tal que “no podemos siquiera imaginar una alternativa viable al capitalismo global”* (322). La diferencia estaría en que él al menos es consciente de ello: “La postura realmente valiente —sostiene— consiste en admitir que es probable que la luz al final del túnel sea la de un tren que se acerca en dirección contraria” (2016a: 123). Por lo tanto hay que subvertir la undécima tesis sobre

Feuerbach: *no actúes, sólo piensa*. Para el pensador esloveno el gran peligro de hoy día es lo que denomina “pseudoactividad”, es decir, la necesidad imperante de ser *activos* continuamente. Ésta, lejos de *transformar*, es una excusa para no hacer nada. Para el esloveno es “mejor no hacer nada que implicarse en actos localizados cuya función última es hacer que el sistema discurra sin problemas” (2016b: 204).

Žižek intenta así alejarse del *izquierdismo* activista en lo práctico, pero sigue manteniendo inmaculado un izquierdismo extremo en lo teórico. La falta de un proyecto “posrevolucionario” (y también de un sujeto revolucionario como veíamos) no le impide sin embargo defender formas de acción revolucionaria. Tomando el concepto psicoanalítico de *acto* y el de *acontecimiento* de su amigo Badiou, nos habla de la importancia de asumir lo que realmente es un *acto político*. Un acontecimiento que rompe el *continuum* del tiempo, que rompe con aquello que se espera. Esto es lo que —según él— necesitamos en esta época pospolítica. Y pone como ejemplo a Lenin, que fue tachado de “loco” (y con razón) por sus *Tesis de abril*, pero cuya *decisión* de ir más allá de la revolución de febrero se manifestó como un verdadero *acto* político. Con respecto a la toma del poder político, defiende también el empleo de la *violencia* por parte de los oprimidos. La típica crítica liberal en la que se repudia el empleo político de la violencia, pasa por alto —según él— que no hay un grado cero de violencia, que la propia estructura del modo de producción produce sistemáticamente violencia. Žižek sostiene así que hay siempre de fondo un tipo de *violencia objetiva*, materializada en la misma realidad social, y

que por tanto “para los oprimidos la violencia siempre es legítima” y su utilización o no —sostiene— se trata de “una cuestión de estrategia” (2010: 83).

Frente a este programa izquierdista sin anclaje en la realidad social, podríamos señalar algunas cosas que permitirían concretarlo. Hay que recuperar a Lenin, sí, el Lenin del acto, el Lenin que arriesga, sí, pero también el Lenin de la *crítica material a las democracias realmente existentes*. Sólo superando la intencionada confusión que recurrentemente (aunque no de manera continua) Lenin mantiene entre *democracia* como forma de organización social y *democracia* entendida como “Estado liberal” podemos sacar el máximo provecho al revolucionario ruso. Salvando el término “democracia” como un modo de organización social susceptible de poder ser extendido a una vasta región de instituciones, podemos continuar la crítica material efectuada por Lenin a la democracia como forma de estado en condiciones capitalistas. No sólo hablar *como él ya hiciera* sobre puertas giratorias, la influencia de los lobbies, o la incapacidad del ciudadano para llevar una vida política activa, sino también de nuevos retos inimaginables entonces y que ponen en cuestión todo el imaginario de la izquierda tradicional acerca de la toma del poder político. Me refiero a fenómenos como los vividos hace algo más de un año en Grecia que indican la pérdida de soberanía de los Estado-Nación frente a los llamados “mercados”, o la necesidad de hacerse cargo de la fragmentación social que ha traído la actual precarización laboral.

Una crítica de este tipo nos mostraría por un lado la ingenuidad de posturas como las de Žižek, que, pese a integrar esta problemática dentro de sus reflexiones, es incapaz de proponer ninguna línea política efectiva; pero por otro lado nos alertarían contra la tentación –denunciada por el esloveno– de situar la lucha contra el capital como *una más* de las luchas llevadas a cabo por los movimientos sociales. Poner el foco en la centralidad de la lucha anticapitalista –sin reducir ésta a la lucha sindical– no supone despreciar aquellas luchas que Žižek llama “culturales”. El feminismo o el antirracismo tienen valor en sí, independientemente de cómo se articulen con el antagonismo de clase⁸. Sus exigencias no deben relegarse a un segundo plano, forman parte de la lucha global contra toda dominación, el bloqueo de la lógica del capital es también indispensable para alcanzar sus objetivos.

Continuar con la revolución democrática de la que nos habla Laclau sólo será posible afrontando hasta sus últimas consecuencias el peligro que esta gran bestia negra supone para toda la sociedad. Continuar con la revolución democrática significa *extenderla* a todos los ámbitos sociales, esto es, profundizar en la consigna jacobina de la fraternidad: es decir, acabar con las relaciones de dominación encubierta: dentro o fuera del puesto de trabajo, dentro o fuera del núcleo familiar,

⁸ Además como bien recuerda Domenico Losurdo en uno de sus últimos libros, frente a la reducción “economicista” del concepto de “lucha de clases” este siempre fue más allá –desde el principio– de la denominada contradicción “capital-trabajo”, siendo una “teoría general del conflicto social” bajo la cual este antagonismo “clasista” en sentido restringido, será sólo una de sus especies.

dentro o fuera del sistema de naciones, etc. En este horizonte se impone como ineludible democratizar la vida económica, asumiendo algo tan simple como que aquello que es condición de nuestra libertad (el que los ciudadanos puedan cubrir sus necesidades vitales más básicas) debe anteponerse a cualquier otro interés, debe ser garantizado por la *res pública*.

Bibliografía

ALEMÁN, Jorge (2013) *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*, Buenos Aires, Grama ediciones.

BUTTNER, Judith, LACLAU, Ernesto, ŽIŽEK, Slavoj (2004) *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2015) *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica al historicismo posmoderno*, Madrid, Akal.

GASCÓN PÉREZ, Lucas Alberto (2014) “Democracia radical, entre la crítica y el nihilismo: un abordaje de la propuesta desde el diálogo entre Ernesto Laclau y Slavoj Žižek”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, nº 221, mayo-agosto.

LACLAU, Ernesto (2011) *Debates y combates*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, Ernesto (2015) *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI.

LACLAU, Ernesto (2016) *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal (2004) *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

STAVRAKAKIS, Yanis (2010) *La izquierda lacaniana*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

RENDUELES, César (2014) “Verdad y emancipación en la era posmetafísica”, *Logos*, vol. 47, pp. 259-280.

ŽIŽEK, Slavoj (1999) “Un permanente estado de excepción económica”, *New Left Review* I, 64, pp. 161-180.

ŽIŽEK, Slavoj (1999) “Cuando el partido se suicida”, *New Left Review*, 238, pp. 161-180.

ŽIŽEK, Slavoj (2003) “El espectro de la ideología”, en *Ideología: un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 7-42.

ŽIŽEK, Slavoj (2008) *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Austral.

ŽIŽEK, Slavoj (2009) "Cómo empezar por el principio", *New Left Review* I, 57, pp. 41-52.

ŽIŽEK, Slavoj (2010) *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI.

ŽIŽEK, Slavoj (2010a) *Lenin Reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal.

ŽIŽEK, Slavoj (2011) *En defensa de las causas perdidas*, Madrid, Akal.

ŽIŽEK, Slavoj (2013) *Repetir Lenin*, Madrid, Akal.

ŽIŽEK, Slavoj (2014) *La idea de comunismo*, Madrid, Akal.

ŽIŽEK, Slavoj (2016a) *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Madrid, Anagrama.

ŽIŽEK, Slavoj (2016b) *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo*, Madrid, Anagrama.

VILLACAÑAS, José Luis (2015) *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande.

Desbrozando al pueblo de clases y populismos.

Vías de liberación desde nos-Otras (las víctimas)

JAIRO MARCOS

Una cuestión clave y todavía pendiente de la filosofía política contemporánea consiste en distinguir entre lo populista y lo popular, reflexión que condensa el interrogante: ¿qué es el pueblo? La profundidad de dicho concepto funda los términos de “populismo” y “popular”, siendo el primero su apariencia fetichizada y el segundo, su incidencia no distorsionada (aunque con frecuencia vilipendiada y ninguneada) en el campo ontológico de la política.

El pueblo atraviesa en todo caso una doble crisis de identificación (y consecuente legitimidad), con dos confusiones habituales. Por un lado, no hay que definirlo como la mera comunidad política, como ese todo indiferenciado de la ciudadanía de un Estado, sujeta a derechos y deberes. El pueblo no se reduce a dicha comunidad política, pero se origina precisamente en el momento en el que ésta se abre *más allá*. Sólo cuando esto sucede, cuando la comunidad política no se identifica con el ejercicio fetichizado del poder ni con su legitimación a través de las papeletas, cuando el bloque hegemónico deja de constituir una *clase dirigente* (Gramsci), aparece el pueblo. Éste sería entonces una *experiencia* colectiva que se manifiesta en los procesos críticos de hegemonía y, por

tanto, de legitimidad, cuando las necesidades materiales (comida, sed, abrigo) de la población alcanzan una insatisfacción insoportable, lo que favorece la emergencia de diferentes vías de escape que sirven como catalizador, desde singularidades carismáticas hasta movimientos sociales, pasando por toda una gradación de vanguardias y retaguardias, cuya expresión se va construyendo en torno a nuevos proyectos, que incluyen progresivamente reivindicaciones políticas, articuladas desde necesidades vitales (dignidad, justicia, derechos).

El pueblo puede transitar durante años dentro de un estado de obediencia pasiva. Hasta que toma conciencia de ser pueblo y abandona su perfil cómplice, entrando en una actitud de rebelión. Pueblo sería a partir de ese instante la acción colectiva que se manifiesta en momentos de crisis humana. Una especie de *consenso débil* (no-fundamento sino fuente, Vattimo) y *analéctico* (más allá, siempre abierto, Dussel) que incluye progresivamente reivindicaciones de justicia, articuladas desde las necesidades de la *sociología de las ausencias* (De Sousa Santos). Conjuguar este despertar no obliga a construir un discurso político desde una imagen personalista que, a través de los medios y las redes, permee las conciencias, sino a “dedicarse con todas las fuerzas a (...) comprender (...) que no hay demiurgo porque no hay hombre ilustre y responsable de todo” (Fanon, 2014: 180). Nadie posee la verdad, ni el dirigente ni tampoco la militancia, pues la verdad ni se tiene ni se conquista, sino que se elabora colectivamente, hasta alcanzar consensos siempre abiertos de verdades débiles (Vattimo). No hay manos puras, no las hay inocentes, tampoco espectadoras, sino la construcción común de

los caminos, la asunción de una responsabilidad compartida a la medida de la historia.

Es en este sentido que sólo son útiles los liderazgos que *mandan obedeciendo* (principio zapatista), conscientes de que nadie puede sustituir la voluntad popular, tampoco dirigir ni manipular dignidades, sino servir las, satisfaciendo sus necesidades humanas incumplidas. La masa no contiene toda la fuerza del proceso como piensa el populismo, que vacía (Laclau) al pueblo de todo contenido para, llegado el momento, arrojarlo contra las elites. Nada más alejado de la pedagogía liberadora de Paulo Freire o del intelectual orgánico de Boaventura de Sousa Santos, quienes bajo diferente vestimenta hablan del acompañamiento crítico hacia una perspectiva de liberación. No hay manejo de las interpretaciones populares sino aprendizaje y responsabilidad compartidas con nos-Otras (las víctimas).

La presencia de los movimientos sociales juega un papel clave a la hora de formular de manera explícita, lingüística pero sobre todo activamente, dichas reivindicaciones. “No suman toda la población que constituye el pueblo, [que] es mucho más, pero (...) son [su] conciencia en acción política transformadora (en ciertos casos excepcionales, revolucionaria) (...). Son el tejido activo intersticial que *une* y permite hacerse presente como *actor colectivo* (...) al bloque social de los oprimidos y excluidos” (Dussel, 2015: 232).

El pueblo no es, en este primer sentido, la totalidad de la comunidad política, sino un sector dis-tinto de dicha población. En concreto, un *actor* (la presencia de un actor pasivo caería en el

oxímoron) colectivo (ni omnipotente ni infalible), caracterizado por lo *popular* frente a lo *populista*, desviación esta última que toma la parte por el todo, la experiencia de los oprimidos como la extrapolación de una nación a la que manejar por el mero hecho de ser *nacida* en un territorio organizado bajo la estructura institucional de un Estado concreto.

En segundo lugar, al pueblo tampoco se lo puede confundir con la categoría de clase (ni con su concreción en clase obrera). El campo político no debe quedar subsumido por el económico. En circunstancias concretas, la clase obrera puede no sólo no ser la última instancia, sino ni siquiera el punto de inflexión fundamental. Basta con recordar las revoluciones china (apoyada principalmente en los campesinos), sandinista (en una elite de la pequeña burguesía) y cocalera (en sectores indígenas). Y en todo caso, el pueblo no es un sujeto (substancia metafísica convertido en “sujeto histórico”, a modo del demiurgo), es una colectividad intersubjetiva de fronteras *líquidas* (Bauman) y errantes.

Clases y pueblo. Pueblo y clases. Las clases no son el pueblo y el pueblo no es las clases. La de clase es una categoría menos ambigua, en cuanto hace referencia a un grupo más o menos estable de personas que cumple una función determinada por el proceso productivo y sus divisiones del trabajo. Las clases giran en torno a relaciones de dominación *inmanentes* a una Totalidad concreta, a un sistema tributario o capitalista, socialista u otros. “Cada tipo de relación social determina distintas clases sociales en cada sistema” (Dussel, 1986: 94). Se trata de una cuestión que ya fue planteada por los griegos y que adquiere una dimensión

superior con Marx, quien la toma como instrumento de análisis económico-político a partir de la *lucha de clases*.

Marx distinguía seis clases en la Europa del siglo XIX: la burguesía (que incluía la financiera además de la industrial y comercial), los grandes terratenientes, la pequeña burguesía, la clase obrera, el *Lumpen Proletariat* y los campesinos parcelarios. Años más tarde, a comienzos del siglo XX, Max Weber complementó esta clasificación con una estratificación social gradual, en la que se pueden subir y bajar unos escalones hasta entonces vistos como compartimentos contrarios: si bien sitúa la propiedad económica como base de las diferencias entre clases, no la otorga el papel histórico (y estanco) que las reserva Marx. Weber confía en categorías intermedias, lo que la sociología bienpensante llama “clases medias”, tal vez para alejar el fantasma de un antagonismo que derive en violencia. La continuación del siglo XX pareció dar la razón a Weber en el centro (que no en las periferias), si bien la crisis del siglo XXI desmonta su teoría con la precarización y el estrangulamiento, muchas de las veces a base de apretarse el cinturón, de dichas clases medias en Europa y Estados Unidos.

La posterior evolución del capitalismo invita a preguntarse por la paralela transformación de las nociones que forman parte de este entramado. Marx argumentó su teoría en un contexto en el que “proletariado”, “obrero” y “asalariado” eran sinónimos. La base inicial la estableció la primera revolución industrial, sobre el empuje que infringió la máquina a vapor tanto en el sector textil como en el siderúrgico y en el ferroviario. Pero la progresiva especialización del empleo, la estratificación de los puestos de

trabajo y la diversificación de las actividades que actualmente dan lugar a una producción material e inmaterial de productos y servicios hace añicos aquella antigua equivalencia de significados. La segunda revolución trajo, de la mano de la electricidad y el motor de explosión implementados en las áreas química y automotriz, la especialización del taylorismo, en el que por primera vez la persona dejaba de controlar los tiempos de producción para formar parte de una cadena. Desde hace algunos años, la tercera revolución productiva, la de la automatización y la informatización, junto con la virtualización y tecnologización postreras, difumina los límites y complejiza los perfiles de empleados, técnicos y comerciales, cuando no robots o cyborgs.

Cada gran transformación técnica provoca un doble movimiento de diferenciación y unificación. Pero, ¿es tal el abismo entre el obrero de una fábrica y la cajera de un supermercado? El futuro parece bosquejar la categoría de un trabajador por cuenta propia, sentado frente al ordenador de su casa bajo la modalidad de teletrabajo, en un ambiente laboral controlado hasta el más mínimo detalle, incluso en su esfera más íntima, a través de innumerables aplicaciones. ¿Alejamiento de las condiciones del trabajador clásico o perfeccionamiento del panóptico? “Más allá de condiciones similares y una subordinación (...) al empleador, la constitución como clase social dependerá esencialmente de la capacidad de lucha colectiva (...) y de la conciencia que ésta conlleva” (Harribey, 2008: 60).

Aunando ambas confusiones, la del pueblo a modo de comunidad política y la de aquél como *paciente* social limitado

por el modo de producción, el análisis marxista se ha visto superado como etiqueta analítica aplicada al estricto ámbito de un país. Las clases, en tanto que atadas a la dependencia de la dominación y su binomio dominador-dominado, se han vuelto equívocas, sujetas a intereses contradictorios. Sucede por ejemplo que la lucha de una oprimida del centro (los astilleros en el Estado español) puede ser contraproducente para otra clase oprimida de la periferia (los trabajadores de la empresa que, hasta el acuerdo entre aquellos astilleros y su patronato, tenían asegurado su empleo en Grecia). Por ello y de forma paulatina, la categoría “pueblo” cobra especial relevancia sobre la de “clase”.

El pueblo no se agota en los esquemas economicistas clásicos. Mientras que la clase es una categoría analítica que obedece a criterios principalmente económicos, al pueblo con frecuencia no se le considera una categoría interpretativa. Se antoja empero útil para interpretar la existencia histórica en términos de dependencia y liberación. El pueblo es anterior y exterior al capitalismo. Es anterior en cuanto *nadies* (Galeano) empobrecidos por la disolución de sus modos de apropiación antiguos, en dependencias económicas pero también históricas, políticas, culturales, de género y religiosas. Y es exterior en cuanto periferias dependientes y dominadas por un sistema desigual que las reprime, desde un centro situado en Estados Unidos y con intermitencia en Europa, en Japón y en Canadá, pero también en los centros que imitativamente reproducen los sures.

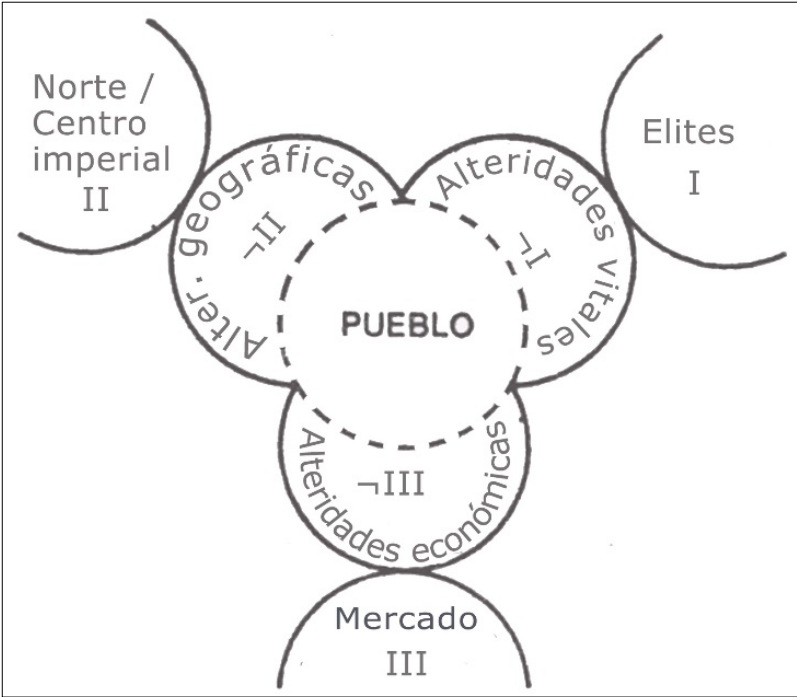
Desde estas aclaraciones, el pueblo tiene tres opuestos principales y, según la naturaleza de éstos, tres experiencias o significados

prácticos: el primer antónimo del pueblo son las elites (semicírculo I de la Figura 1), los antiguos burgueses, que a una posición económica boyante añaden un estatus social elevado, dos pilares sobre la que sustentan su posesión material e incluso personal (cosificadora en su opción más injusta), sea en forma de asalariados (el gerente de una transnacional), sea en forma de súbditos (el sistema monárquico), sea en forma de fieles (el estamento eclesial), sea en forma de votantes (el aparato político), sea en forma de dominación de género (el patriarcado). Estas elites tienen enfrente a un pueblo realizado a través de las alteridades vitales (semicírculo \neg I).

En segundo lugar, ante el pueblo está el Norte/Centro imperial (semicírculo II), traducido de forma directa en la invasión militar de un país extranjero y, de forma indirecta, en la cooperación al desarrollo que reparte por los sures el Norte mientras expande sus esquemas. El pueblo se opone en forma de alteridades geográficas o periferias (semicírculo \neg II), con frecuencia convertidas en nación de identidades arrojadas por elites locales populistas (la *glocalización porosa* pone en jaque este binomio).

Como tercera oposición, el pueblo tiene al Mercado (semicírculo III), que de tan libre se ha convertido en un ente personificado desde que, con Adam Smith, camina por encima de la humanidad a modo de fetiche deificado. La contraposición a este Mercado son las alteridades económicas (semicírculo \neg III) que apuestan por otros modelos, desde el cooperativismo al colaboracionismo, pasando por el decrecimiento y hasta cosmovisiones indígenas en torno al Buen Vivir.

Figura 1



Opuestos del pueblo. Fuente: elaboración propia, desde Dussel (Dussel, 1977: 212).

Estas tres *oposiciones* del pueblo comparten su exterioridad. Si en el sistema hay un opresor (círculo A, en la Figura 2) es porque éste tiene un oprimido (elipsis B), al que puede llamarse "pueblo". Convertido en *paciente* social, el pueblo queda alienado y, en cuanto tal, está permeado por el sistema. De esta forma, la huelga que protagoniza con el objetivo de tener un aumento de salario y mejores condiciones laborales es automáticamente desconvocada si, a través de una negociación

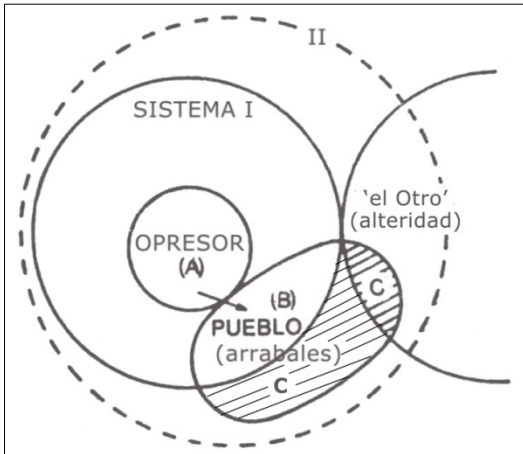
con los empresarios, consigue un porcentaje concreto de sus peticiones: cesa la presión (al menos temporalmente), al tiempo que el valor supremo del sistema (la máxima ganancia) sale fortalecida en su interior.

Pero el pueblo es también Otro que el sistema (área C); desde su exterioridad no intenta ser el dominador del sistema (círculo I), y tampoco se conforma con renovarlo, sino que pretende *nuevos* proyectos. Sus anhelos de cambio son paralizados por el dominador (círculo A) de lo Mismo (círculo I), que por naturaleza pretende conservar la Totalidad fruto de un pretérito que le aupó al poder. El futuro es del oprimido como exterior al sistema, de quien nada tiene que perder porque nada tiene, a secas. Por eso las víctimas tienden de forma natural hacia nuevas proyecciones (circunferencia proyectada II) en las que recuperen dignamente su ser (frente al no-ser). Por eso los procesos de liberación ponen en jaque la hegemonía del sistema vigente, pretendidamente eternizado a modo de divinización.

Frente al riesgo del populismo que promete al pueblo recuperarlo todo siguiendo determinadas directrices, es preciso distinguir entre lo peor que tiene el pueblo como introyección en el sistema (área B) y lo mejor que alcanza desde las exterioridades (área C). Pueblo sería entonces el plural de empobrecidas (remarcando ese femenino plural), *desde, en y a través del* nos-Otras (las víctimas) concienciadas y empoderadas, en camino hacia procesos de liberación, partiendo de momentos previos de debilitamiento de las estructuras mayúsculas.

Las víctimas aisladas no son el pueblo, que tampoco es la Totalidad del sistema. Su radicalidad es la exterioridad escatológica compartida. El pueblo da lugar a aterrizajes varios, pero se condensa en los oprimidos (precariado, inmigrantes, mujeres) como intersubjetividad colectiva que excluye a los presores; está entonces formado por los sufrimientos de dominadas y también por quienes sólo esporádicamente cumplen funciones de clase (colectivos marginales, etnias, tribus, etc.). No se siente identificado con el sistema y, *de facto*, de muchos modos está *afuera* (área C), en sus alteridades y futuros. La raíz del pueblo no es su alienación (área B) sino lo que permanece exterior a lo Mismo (área C), consciente de sus otras tradiciones, sus otras lenguas y sus otras culturas, consideradas por el sistema vestigios del pasado, dialectos exóticos cuando no analfabetos y expresiones folclóricas, respectivamente.

Figura 2



El pueblo en el sistema. Fuente: elaboración propia, desde Dussel (Dussel, 1977: 213).

Este sentido de “pueblo” es el que interesa principalmente para una reflexión desde las periferias. Sin embargo, un pueblo que tiene inyectado en su propio seno la ideología de los dominadores, comportándose como pueblo-oprimido, pueblo-dominado, pueblo-sufriente (con hambre, desnudo, sin hogar, dolorido, torturado e incluso asesinado), es una multitud negada por la (lógica de la) Totalidad; su experiencia *cotidiana* es la de una *praxis* imitativa y complaciente, que reproduce el sistema dominador hegemónico; es la opción resignada, alienada y consumista. Pero este pueblo-masa incluye en sí mismo la potencia del pueblo-revolucionario, constructor de la historia, que aboga conscientemente por su dignidad. Su salida *excepcional* es la *praxis* de liberación, que se pone en marcha cuando el pueblo-multitud se hace consciente, se auto-responsabiliza, se pone en pie y se rebela contra las estructuras injustas y desiguales que le oprimen.

Mujeres, juventud, tercera edad, pero también obreros, indígenas, prostitutas, exiliados, el servicio doméstico y la esclavitud, siervos, sin-derechos-ni-papeles, migrantes, presos. La formación ético-social que mejor aúna a las víctimas es la de pueblo, en sus diferentes *experiencias*: como *quinientoseuristas* en Madrid, como afro-americanos en Nueva York, como hispanos en Los Ángeles, como mujeres en México DF, como niños en las calles en Bogotá, como ancianos en París, como marginales en Quito, como emigrantes en el Alemania, como exiliados en Buenos Aires, como obreros en Moscú, como prostitutas en Manila y como campesinos en la China rural. Tales vencidos no han sido definitivamente derrotados; han sobrevivido a pesar del

olvido y, como demuestran irrupciones silenciadas como la de las llamadas “revoluciones indígenas”, están pendientes del desencubrimiento de sus dignidades.

El pueblo es una categoría socio-política de vidas plurales, y no sólo una parte de un sistema económico abstracto. El pueblo como dominado es masa, de la que también se aprovechan los populismos; como exterioridad es reserva escatológica, en la que se sumerge la liberación de las filosofías; como revolucionario es hacedor de intrahistorias y guionista de una Historia, la de los seres *humanos*.

Bibliografía

BAUMAN, Zygmunt (2015) *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, trad. P. Hermida, Barcelona, Paidós.

DUSSEL, Enrique (1977) *Filosofía ética latinoamericana 6/III. De la erótica a la pedagógica*, México D. F., Edicol.

DUSSEL, Enrique (1986) *Ética comunitaria*, Madrid, Paulinas.

DUSSEL, Enrique (2015) *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*, México D. F., Akal.

FANON, Frantz (2014) *Los condenados de la Tierra*, trad. J. Campos, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

FREIRE, Paulo (2002) *Pedagogía del oprimido*, trad. J. Mellado, ed. P. Freire, Madrid, Siglo XXI.

HARRIBEY, Jean-Marie (2008) *Primer diccionario altermundista*, trad. J. Bucci, Buenos Aires, ATTAC - Le Monde diplomatique.

GALEANO, Eduardo (2009) *Patatas arriba: la escuela del mundo al revés*, Coyhaique, Sombraysén.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, trad. C. Morales de Setién et al., Montevideo, Trilce.

SMITH, Adam (1988) *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. J. C. Collado, A. Mira-Perceval, Barcelona, Oikos-Tau.

VATTIMO, Gianni (2010) *Adiós a la verdad*, trad. M. T. D'Meza, Barcelona, Gedisa.

Populismo y religión: las posibles modalidades de relación vistas desde la teoría política *

RAFAEL MARTÍNEZ RIVAS

La religión ha vuelto al espacio público. La Ilustración, y con ella toda la modernidad, habían predicho el final de la religión y aún más el declive de su influencia en la política y en los debates públicos. Sin embargo, las distintas confesiones han reclamado un lugar en la vida pública. Ya no les sirve el papel cerrado y limitado a sus iglesias que la Ilustración y la modernidad les atribuían. Así pues, podemos decir que se está produciendo una “desprivatización” de la religión (Casanova, 2014). Partiendo de esta constatación y del aumento de la relevancia de los partidos y movimientos populistas, en este capítulo se intentará analizar qué tipos de relación en la esfera pública podemos esperar que aparezcan entre el populismo y las confesiones religiosas. No se trata de ofrecer una clasificación cerrada en la que necesariamente deban caber todos los tipos de relación, pero sí de establecer, con una mirada sobre la realidad de los distintos populismos y otra sobre una aproximación teórica al mismo, los modelos fundamentales que hemos podido encontrar.

* Quiero agradecer al profesor Ángel Rivero su ayuda y atención, especialmente durante los primeros compases de este trabajo, además de los valiosos comentarios de Irene Lanzas y de mis compañeros del Seminario Joven de Teoría Política.

En primer lugar conviene aclarar que entendemos al populismo como una lógica política que pretende “crear” al pueblo, constituir a este a través de un discurso que fije una frontera radical entre los amigos (el pueblo, la gente, los de abajo, los nacionales) y el enemigo (la casta, la oligarquía, el capital, los extranjeros). Esta frontera antagónica se fija en torno a la cadena equivalencial de demandas insatisfechas explicada por Laclau, de forma que a un lado queden aquellos cuyas demandas no pueden ser asumidas por el sistema y al otro aquellos que impiden que las demandas sean satisfechas (Laclau, 2005). Sabiendo esto, si la frontera radical se fija alrededor del lazo equivalencial, surgiendo este lazo de unas demandas relacionadas con el aparato institucional, cabe preguntarse qué papel puede jugar aquí la religión, o dicho de otro modo, si realmente la religión puede suponer una particularidad en la relación con el populismo.

1. Modelo nacional de relación

En una primera aproximación, podríamos decir que la religión puede ser encuadrada en uno u otro lado de la cadena dependiendo de cómo se construya la frontera antagónica que crea el populismo. Si en la construcción discursiva de la realidad una religión es señalada como parte del enemigo del pueblo, entonces su relación con el movimiento populista vendrá determinada por esta realidad. Del mismo modo, cuando las demandas de una religión pueden ser incluidas en el vínculo populista, o incluso cuando esta actúa como significante vacío,

entonces formará parte de la realidad del pueblo. Si bien esta forma de relación entre el populismo (o los populismos) y la religión (o las religiones) se percibe teóricamente con facilidad, no conviene despreciar sus implicaciones políticas ni su carácter explicativo. De ahora en adelante denominaremos a esta realidad como “modelo nacional de relación” entre los dos fenómenos analizados¹.

Cuando observamos el caso del Front National en Francia, percibimos que este sitúa a las religiones directamente en esos campos: de un lado, el cristianismo y las religiones tradicionales de Francia (mayoritariamente el judaísmo), que forman parte del *pure people*. De otro lado, las religiones (y culturas) traídas por la “mundialización”², entre las que destaca el islam, que amenazan el modo de vida francés, su *heartland*. Aquí conviene hacer una precisión. Para Laclau, el líder populista “asume la representación de una totalidad imposible”, de manera que reconcilia en sí todas las particularidades del pueblo y las refunda en una nueva equivalencia (Laclau, 2005). Así, Marine Le Pen reconcilia a varias tradiciones enfrentadas. En Francia, la extrema derecha siempre se había caracterizado por la hostilidad al modelo republicano, al que se le oponía una idea nacional en la que una

¹ Tomamos aquí la definición de tolerancia en el modelo del Estado-Nación que realiza Michael Walzer. El teórico americano define a esta tolerancia de la siguiente forma: “To call them that doesn’t mean that they have nationally (or ethnically or religiously) homogeneous populations. [...] It means only that a single dominant group organizes the common life in a way that reflects its own history and culture and, if things go as intended, carries the history forward and sustains culture” (Walzer, 1997: 25).

² Utilizamos aquí y también en otros puntos del trabajo la expresión de la propia Marine Le Pen (2012).

cierta comprensión del catolicismo estaba en el centro. Sin embargo, con la llegada de Marine Le Pen a la presidencia del partido, el Front National inició un giro desde la extrema derecha hasta un populismo que le “desdiabolizara” y le convirtiera en una opción aceptable para el electorado francés³. Así, el Front National se erigió en el defensor de los principios republicanos, especialmente de la *laïcité*, frente a los representantes de los dos grandes partidos franceses, a los que acusaban de haber traicionado a Francia frente a los intereses de la citada mundialización (Betz, 2013).

En el caso del Front National podemos encontrar algunos ejemplos que permiten entender mejor esto. Mientras que en su página web el partido realiza una defensa explícita de la laicidad francesa y de las leyes de separación de 1905⁴, en algunos de sus mítines el partido de Le Pen evoca de manera central la figura de Juana de Arco, santa católica francesa por excelencia. Sin dejar de lado las posibles explicaciones socio-electorales, la contradicción existente entre la defensa de la laicidad y la utilización de Juana de Arco en los mítines se entiende, principalmente, por la capacidad del líder de unificar las demandas frente al enemigo. Si, como apunta Laclau, lo que hace posible la construcción del

³ En este sentido, además de Betz (2013), se puede ver la entrevista en la que Marine Le Pen se opone a la vuelta de los “grupúsculos radicales, caricaturescos, anacrónicos” de petainistas, negacionistas de la Shóah, radicales católicos etc. 2012: Marine Le Pen ira pour “gagner” la présidentielle, 20minutes.fr, December 4, 2010, available online at <http://www.20minutes.fr/politique/633823-politique-2012-marine-pen-ira-pour-gagnera-presidentielle>

⁴ Cfr. “Laïcité et égalité” en <http://www.frontnational.com/le-projet-de-marine-le-pen/refondation-republicaine/laicite/>

pueblo es un lazo negativo, podemos ver cómo las nuevas demandas surgidas con la llegada de la mundialización a la política francesa favorecen la cristalización de ese lazo negativo en el que se funden tradiciones cuya particularidad puede claudicar ante la amenaza del enemigo. Así, la mundialización se percibe como un enemigo común al modelo republicano de *laïcité* y a la mayoría católica francesa, por lo que estas dos tradiciones, que han centrado muchos de los debates políticos en Francia en los dos últimos siglos, pasan ahora a ser parte de una misma cadena de equivalencias que desemboca en una totalidad (imposible): Francia y su modelo republicano. Del mismo modo, la ausencia de beligerancia contra los judíos en un país que, según Hannah Arendt, fue la cuna del antisemitismo, es explicable no sólo por una mayor civilidad de los franceses o por la dificultad de ser antisemita en Europa después de Auschwitz. Los judíos, en el nuevo modelo populista del Front National (frente al antiguo discurso del partido, de fuerte carácter antisemita), son ante todo franceses, y la mundialización y la llegada del islamismo, que para Le Pen no acepta la laicidad, ponen en riesgo su identidad francesa.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos sobre el carácter singular de la cuestión de la laicidad. Si, como hemos señalado, la construcción del pueblo exige la unificación de las demandas en una cadena de equivalencias, podríamos pensar que esta defensa de la laicidad rompe el lazo equivalencial al ser tratada como un asunto de singular importancia. Sin embargo, el Front National no aborda este asunto de forma diferencial, sino como parte de un sistema de sentido. La falta de representación de los

partidos tradicionales, la crisis económica o el aumento de la pobreza, de la inseguridad y de la inmigración responden a la “pérdida de soberanía de Francia”, tema que se convierte en central en la campaña de Marine Le Pen (2012). La laicidad es uno de esos aspectos, pero no uno más, sino uno que actúa como imagen del resto. La laicidad es evocada no mediante una reflexión más o menos abstracta, cuya implementación estará sometida a debates, sino como un conjunto de ejemplos que muestran la amenaza que se cierne sobre este principio. Para el modelo populista del Front National la laicidad es el significante vacío de significado que actúa como lazo del pueblo. Laicidad es seguridad frente a los atentados, es el ahorro del presupuesto público destinado a la construcción de mezquitas y el posterior aumento del gasto social en el pueblo francés. Es la lucha contra el fraude generado por los currículum falsos que hacen circular los inmigrantes⁵. En palabras del filósofo Régis Debray, cuando se hunde la laicidad “es la *res publica* la que se disloca” (2004: 34). Brevemente, aquellas religiones que el Front National y Marine Le Pen sitúan del lado de la laicidad, forman parte del pueblo. Aquellas que no lo aceptan, son parte del enemigo.

No obstante, esta forma de relación entre populismo y religión, en la que esta se encuadra directamente en alguno de los lados de la frontera antagónica, no se agota en el ejemplo del Front National. Si bien este partido ejemplifica a la perfección el

⁵ Esta idea de los currículum y el fraude fue desarrollada por Marine Le Pen en una entrevista en *France-Soir*. Ver Marine Le Pen : “Dix millions de fausses cartes Vitales circulent!” <http://archive.francesoir.fr/actualite/politique/marine-pen-dix-millions-fausses-cartes-vitales-circulent-117496.html>

“modelo nacional de relación” entre la religión y el populismo, en una caracterización asimilable a la realidad de otros partidos de extrema derecha europeos (como el Vlaams Belang en Flandes o el FPÖ en Austria), también puede ser utilizado para criticar a la religión tradicional del país. De esta forma, la religión mayoritaria o tradicional se asimila con los poderosos (el enemigo), por su situación de privilegio en los debates públicos o incluso en el protocolo político, frente a las religiones “nuevas” o minoritarias en el país, que se asocian a aquellos cuyas demandas no se satisfacen, al pueblo. Para estas últimas, en los casos en los que el Estado hable de neutralidad religiosa, este pretenderá simplemente mantener el sistema de poderes actual. En cualquier caso, lo definitivo es que también estaríamos ante un modelo nacional de relación, pues simplemente se trataría de invertir el juego de poderes, elevando ahora a las religiones que forman parte del pueblo frente a las que apoyan al establishment.

Podemos ofrecer otro ejemplo del modelo nacional de relación. Esta forma de gestionar lo religioso también puede verse en la relación de los populismos de izquierda y el Papa Francisco. Las posiciones críticas de este son percibidas por esos populismos como un discurso equivalente, asumible desde el punto de vista político y legitimador del propio discurso populista. Frente a una Iglesia que suele ser colocada por estos populismos en el lado del enemigo, como un apoyo del *establishment*, las demandas del Papa Francisco se ven como parte de la cadena equivalencial. Así, el catolicismo, en la medida en que comparta los posicionamientos del Papa Francisco, será encuadrado en el lado del pueblo. Es más, en este sentido, el Papa actúa como un

significante vacío utilizado frente al enemigo y frente a otros estamentos eclesiales, sobre todo cuando estos no se colocan en el discurso populista⁶.

Este último es simplemente un caso que ejemplifica la dinámica de este primer modelo de relación entre populismo y religión que hemos denominado “modelo nacional”. Lo importante aquí no es que la relación se de en el seno de la nación, sino que la tolerancia está marcada por el antagonismo entre el pueblo y el enemigo y que es el pueblo, para Laclau una “totalidad imposible”, algo que en términos de tolerancia podríamos asemejar a una mayoría, el que dirige la tolerancia de las minorías. Si la situación de una religión permite asimilarla en el lazo equivalencial, entonces esta formará parte del pueblo. Si la construcción del pueblo se hace contra una religión concreta, entonces esta formará parte del enemigo.

El ejemplo del Papa Francisco muestra que esta relación no está cerrada, fijada previamente. La adscripción a los significantes vacíos puede hacer que un sujeto político salte de un lado a otro de la frontera antagónica. Así, si los discursos del Papa se perciben como equivalentes a la denuncia de la “casta”, entonces

⁶ A modo de ejemplo, estas tres noticias en las que se recogen elogios de Pablo Iglesias al Papa Francisco:

Pablo Iglesias: “Si dios es lo que dice el papa Francisco, creo bastante en sus últimos mensajes”: http://www.lasexta.com/noticias/nacional/cree-iglesias-en-dios_20160527574807886584a8f8626af192.html

Pablo Iglesias: el papa “rema en una dirección muy parecida a la de Podemos http://www.elespanol.com/elecciones/elecciones-generales/20160602/129487758_0.html

El Papa encandila a Pablo Iglesias:

<http://www.elmundo.es/espana/2014/11/25/54746aa622601d5d6d8b4576.html>

el elogio de este Papa supondrá que uno forma parte del pueblo. Pero como la construcción del pueblo es paralela a la construcción del enemigo, señalar la equivalencia del Papa Francisco implica que hay que mostrar su diferencialidad respecto a otros papas o a otros sectores de la Iglesia. Aquí, entonces, no es la Iglesia católica la que actúa como significante vacío, sino el Papa del que uno realiza el elogio. O dicho de otro modo, no es ya la creencia individual en sí misma la que nos encuadra políticamente, sino la posibilidad de que esa creencia sea asimilada en el lazo equivalencial.

2. Modelo ontológico de relación

Tenemos, pues, una primera forma de relación entre la religión y el populismo. Esta primera forma dependería, brevemente, de cómo se construye la frontera antagónica amigo-enemigo y de qué lado cae la religión. No obstante, esta es sólo la primera de las formas en las que el populismo se relaciona con lo religioso. Si observamos el tratamiento que realiza Podemos de la religión católica, entonces esta primera forma de relación parece ser insuficiente. La defensa de la laicidad de las instituciones, que implica la eliminación de las capillas existentes en hospitales o universidades no es comprensible únicamente en torno a la forma de relación que acabamos de exponer. De hecho, si atendemos a la importancia que ha otorgado Podemos como estructura a las demandas religiosas, encontraremos que estas apenas han sido tratadas en los manifiestos y programas del partido. Más allá de los conflictos políticos que han suscitado

algunas actuaciones de miembros de Podemos (como la polémica por el juicio a Rita Maestre, portavoz del Ayuntamiento de Madrid, en base a su asalto a la capilla de una facultad de la Universidad Complutense) o de los elogios al Papa Francisco que se han realizado desde la formación, no parece haber material empírico que justifique un análisis concreto de esta relación. Mientras en el “modelo nacional de relación” que acabamos de exponer la religión es susceptible de estar en el centro de la construcción del pueblo, en el caso de Podemos nos encontramos con un modelo de relación diferente.

Laclau, tratando las diferentes formas que puede adoptar el populismo, escribe lo siguiente:

En este proceso de condensación debemos diferenciar, sin embargo, dos aspectos: el rol *ontológico* de la construcción discursiva de la división social, y el contenido *óntico* que, en ciertas circunstancias, juega ese rol. El punto importante es que, a cierta altura, el contenido óntico puede agotar su capacidad para jugar tal rol, en tanto que permanece, sin embargo, la necesidad del rol como tal y que –dada la indeterminación de la relación entre contenido óntico y función ontológica– la función puede ser desempeñada por significantes de signo político completamente opuesto (Laclau, 2005: 115).

Este párrafo, que Laclau utiliza para explicar la existencia de populismos de derecha y de izquierda, puede servir también para explicar por qué los populismos construyen los sujetos políticos con contenidos diferentes sobre lo religioso. Así, mientras en el modelo nacional de relación la religión era central en todos los casos (aunque, como hemos visto, con contenidos ónticos

diferentes), en este segundo modelo, que hemos empezado con el ejemplo de Podemos, la religión ocupa un lugar marginal o, cuanto menos, no central. Sin embargo, esta no centralidad no implica que no podamos observar una relación particular entre el populismo y la religión, sino que no tiene un carácter unificador dentro del contenido óptico con el que se construye al pueblo. Por ese motivo, esta segunda forma de relación entre populismo y religión no podrá ser aprehendida desde un acontecimiento empírico, como en el caso del Front National, sino que para descubrirla habrá que aplicar la lógica populista a sus relaciones con la pluralidad religiosa en un sentido ontológico.

En este punto conviene detenerse un instante para explicar la vacuidad de los significantes que unifican al pueblo y que lo constituyen como tal. Para Laclau, la constitución del pueblo como sujeto político requiere que el vínculo “reaccione” sobre las demandas equivalenciales y se “comporte como su fundamento” (Laclau, 2005: 122). Aunque el populismo necesita que en principio existan demandas democráticas (aisladas) no satisfechas, la creación del pueblo exige que estas sean reunidas en una cadena de equivalencias y que se produzca una claudicación de la particularidad a favor del vínculo. Además, en palabras de Laclau, “los símbolos o identidades populares, en tanto son una superficie de inscripción, no *expresan pasivamente* lo que está inscripto en ella, sino que, de hecho, constituyen lo que expresan a través del proceso mismo de su expresión” y, por tanto, “ese elemento unificador no es un medio neutral o transparente” (Laclau, 2005: 129).

El segundo tipo de relación que vamos a analizar y que denominaremos “relación ontológica” (en base a la forma en que nos acercamos a la comprensión del fenómeno) puede ser explicado teniendo en cuenta el carácter constitutivo del vínculo. Para analizarlo, veremos primero otros debates sobre la religión y la neutralidad de los sujetos políticos.

El proceso de secularización ha separado el poder religioso del poder civil y ha exigido al Estado una posición de neutralidad respecto a las religiones. A priori, estas dos realidades tendrían carácter procedimental, pues estarían destinadas a la consecución de los dos grandes principios sobre los que descansa la laicidad: igualdad de trato y libertad de conciencia (Maclure, Taylor, 2011: 34). Sin embargo, sabemos que el Estado no puede ser totalmente neutral, pues hereda unos procedimientos y unas tradiciones de las que no puede hacer tabla rasa. Si pensamos en el calendario utilizado en occidente, por ejemplo, nos percatamos de que su origen cristiano implica una coincidencia con las fiestas católicas y que, en este sentido, podría ser perjudicial para otras religiones. Siendo así, lo que se exige al Estado no es que sea neutral y que elimine todas sus herencias, sino que actúe de forma imparcial, permitiendo un “acomodo razonable” de las distintas creencias y visiones del mundo (Maclure, Taylor, 2011).

Rawls, por su parte, hace una propuesta que viene dominada por los “consensos entrecruzados”. Partiendo de la idea de un “pluralismo razonable”, los consensos entrecruzados buscan crear una concepción política de la justicia que pueda ser aceptada por las distintas visiones del mundo, comenzando cada una desde su

propio punto de vista. Así, se garantiza una unidad social que depende de la aceptación de la concepción política que regula el funcionamiento de la sociedad democrática, al tiempo que la estabilidad se asegura por la participación de los ciudadanos en ese consenso, no como un *modus vivendi*, sino como un apoyo a una forma moral de hacer política que no depende de que cambien las condiciones materiales del consenso (Rawls, 2013). La concepción de Rawls de la justicia como equidad no es una propuesta neutral, si bien aparece como imparcial respecto a las distintas formas de estar en el mundo, pues ella misma ofrece una concepción moral que hace posible una ordenación democrática de la sociedad.

La propuesta de Rawls ha sido, no obstante, criticada por su exigencia de una razón pública. Habermas recoge el debate entre el filósofo y sus críticos, señalando que estos no se centran en “las premisas liberales como tales, sino en una delimitación secularista y demasiado estrecha del papel político de la religión” (Habermas, 2008: 131). Los argumentos contra la exigencia de razón pública recogidos por Habermas pueden resumirse en lo siguiente: por un lado, las religiones han tenido una contribución especialmente productiva en la defensa de la democracia y de los derechos humanos, con casos como el de Martin Luther King, pero más allá de esto, ante la necesidad de que los argumentos se traduzcan a un lenguaje secular, se objeta que muchos ciudadanos no pueden dejar de lado sus convicciones religiosas para expresar sus argumentos en un lenguaje común, ya sea por motivos piadosos o por una falta de “conocimiento o imaginación”. Lo fundamental, en realidad, es

que la religión juega un papel central en la vida de los creyentes y estos no conciben dejar de lado esa experiencia para poder participar en la vida pública. Wolterstoff lo expresa de la siguiente manera:

“Forma parte de las convicciones religiosas de mucha buena gente religiosa en nuestra sociedad el que ellos deben basar sus decisiones concernientes a asuntos fundamentales de justicia sobre sus convicciones religiosas. Esas personas no ven que exista la alternativa de hacerlo o de no hacerlo. (...) Para ellos, su religión no debe ser algo distinto de su existencia social y política” (Audi, Wolterstoff, 1997: 105).

Estas mismas críticas pueden ser realizadas al populismo. El “conflicto” entre las religiones y el populismo no proviene de que el significante que constituye al pueblo no sea neutral, dado que, como hemos visto, el Estado liberal/secular tampoco lo es. En última instancia, ni siquiera la independencia respecto a las visiones religiosas supone en el caso del populismo un problema particular, pues en su contenido óntico el populismo podría plantearse como favorable a las religiones en general. Lo definitivo es que para que el pueblo se constituya las demandas aisladas deben construirse alrededor de un símbolo o identidad popular y, por tanto, es el lazo, el hecho de ser nombrado, lo que constituye al pueblo. Como recogía Habermas, para muchos ciudadanos religiosos la participación en la vida social y política es inseparable de su experiencia religiosa y del hecho de formar parte de una Iglesia. El pueblo del populismo necesita ser creado como sujeto político, pero la identidad religiosa de los creyentes es anterior a la creación de ese sujeto. Así pues, aunque las demandas realizadas por un ciudadano religioso o por una

comunidad religiosa sean susceptibles, de inicio, de ser incluidas en la cadena equivalencial de demandas insatisfechas, estos mismos sujetos se encuentran en la necesidad, después del momento que constituye al pueblo del populismo, de realizar una elección política: o la identidad popular o su identidad religiosa.

Cabe preguntarse por la compatibilidad de ambas identidades. ¿Realmente es necesario elegir una de ellas? ¿No puede uno participar mezclando ambas? Al fin y al cabo, hay sobrados ejemplos de ciudadanos que reclaman a la vez su adscripción ideológica y su experiencia de fe y de comunidad religiosa como parte de una sola identidad. Aunque algunas religiones han sido críticas con esta identidad compartida, la naturaleza de este trabajo no permite enfocarlo desde esa perspectiva, sino desde la lógica política. En los casos en los que uno reclama a la vez una identidad ideológica y religiosa, nos encontramos ante la utilización de significantes abstractos que funcionan como dadores de identidad. Valores abstractos como la libertad negativa, positiva, igualdad, no-dominación o la justicia como equidad pueden ser realizados de formas muy diversas. Dependen para su concreción de cada sujeto concreto. Cuando alguien se reclama políticamente como religioso y como liberal, socialista, conservador etc. está exponiendo identidades que necesitan ser concretadas, pero que tienen en sí mismas un significado. En cierto modo, esta persona está respondiendo a la exigencia de Rawls de utilizar una razón pública, pues se entiende que, en principio, trata con identidades no contradictorias o reconciliables. Sin embargo, en el caso del

populismo es la adscripción al vínculo la que define qué lado se ocupa en la frontera, no las demandas concretas. Estas dejan paso a la identidad popular para ser constituidas como sujeto político. En consecuencia, cuando estamos en modelos ontológicos de relación, los ciudadanos religiosos pueden estar plenamente de acuerdo con las demandas del populismo, pero será difícil que pueda formar parte del pueblo sin renunciar a su identidad religiosa.

¿Quiere esto decir que populismo y religión están ontológicamente enfrentados? No necesariamente. Por un lado depende del contenido óntico con el que se construya el pueblo (modelo nacional de relación). Por otro lado, depende de los significantes que constituyan al pueblo, de su capacidad para construir sujetos políticos. Por ejemplo, la dicotomía la gente/la casta tiene un mayor contenido político en la parte del enemigo, “la casta”. No porque este significante se refiera exclusivamente a los políticos, sino porque genera conciencia de un enemigo al que dirigirse políticamente. La casta son los políticos corruptos, los banqueros, los empresarios, algunos estamentos de la Iglesia... Son, aunque parezca un silogismo, todos aquellos nombrados como “casta”. Sin embargo, el significante “gente” está extraído del lenguaje cotidiano, habitual, y por tanto su capacidad de agrupar políticamente es menor. La “gente” es “la gente normal”, pero también hay “gente mala”, “gente casta”. Es un significante, como hipótesis, demasiado utilizado en el mundo social, por lo que su capacidad política quizá sea menor que la de significantes como “pueblo”. En cualquier caso, esto es sólo una hipótesis y sea cual sea su capacidad real de generar identidades políticas, al

haber sido extraído del uso habitual, no necesariamente combate contra las identidades religiosas.

Lo que nos pone a la vista este ejemplo es que la identidad popular no es necesariamente contraria a la identidad religiosa. Pero esto no quiere decir automáticamente que sean compatibles. Se trata, más bien, de que la identidad popular no tiene en cuenta a la identidad religiosa. Si lo hiciera, entonces estaríamos bien en modelos nacionales de relación, pues la construcción del antagonismo se haría encuadrando directamente a la religión, o bien en una lógica institucional en la que cada demanda se dirige a su institución. El problema ontológico entre populismo y religión es que esta no es susceptible, siguiendo la lógica populista, de ser encuadrada en la cadena equivalencial de demandas insatisfechas. Esta identidad, cuando pretende también ser política (incluso aunque sea una identidad compartida: conservador-católico, progresista-judío) supone la aparición de un elemento más en una relación antagónica y, por tanto, rompe la misma lógica populista.

Mientras no aparezcan en el momento populista demandas religiosas (realizadas desde una identidad religiosa) no tiene por qué haber conflicto entre la religión y el pueblo. Sin embargo, la aparición de esas demandas religiosas supone un desafío a la singularidad del significante que constituye al pueblo.

La constitución de una singularidad como elemento unificador de un conjunto de realidades heterogéneas nos pone ante una situación parecida a la constitución del soberano de Hobbes. En cierto modo, desde la perspectiva hobbesiana puede interpretarse

el modelo ontológico de relación entre populismo y religión como un problema de lealtad a dos soberanos. Estamos bordeando, entonces, la teología política. Antes de pasar a analizar ese punto conviene hacer, no obstante, una precisión.

Para llegar a mostrar que los ciudadanos religiosos participan en la vida política sin renunciar a su identidad religiosa hemos realizado un salto conceptual que es necesario justificar. Empezábamos la descripción hablando de la laicidad del Estado, pero Estado y pueblo son realidades políticas diferentes. La pertinencia de la comparación no viene por el parecido entre ellas, sino por la forma en que las religiones actúan respecto a ambas. En una sociedad o un Estado democrático, las religiones esperan poder participar de los debates públicos sin renunciar a su carácter religioso. Es en este sentido en el que, como señalábamos en las primeras páginas del trabajo, se está produciendo una desprivatización de la religión. Esta, lejos de ser únicamente un acontecimiento individual, es también un fenómeno colectivo (Taylor, 2003). Independientemente de si se trata de “comunidades religiosas” o de “comunidades de culto” (Casanova, 1994: 45-51), el vínculo con la comunidad forma parte de la vida religiosa.

Volviendo a la similaridad entre Hobbes y el populismo, nos encontramos que el propio Laclau hace referencia a esta situación. Para este, la identificación del pueblo con el líder populista es similar a la autorización del soberano que propone Hobbes. “En principio no hay ninguna razón por la cual un cuerpo colectivo no pueda desempeñar las funciones del Leviatán; pero su misma pluralidad muestra que está reñido con

la naturaleza indivisible de la soberanía. Por lo que el único soberano natural, según Hobbes, sólo podría ser un individuo” (Laclau, 2005: 130). Más aún, el soberano recibe la autorización de los súbditos para actuar como representante y, en este sentido, hace presente al cuerpo político. Pero, como señala Hanna Pitkin, “la autorización otorgada al soberano es ilimitada; cualquier cosa que realice ha de ser considerada hecha por sus súbditos; y cualquier decisión que adopte les vincula” (Pitkin, 2014: 46) y por tanto sus obligaciones no han de ser analizadas en tanto que representante sino en tanto que soberano. Continuando con el soberano, vemos que el Leviatán de Hobbes es un *Deus mortalis*. Hobbes traslada la representación del hombre al Estado, del que hace, como ya hemos dicho, una máquina representativa (Schmitt, 2008). Si el soberano es un dios, entonces la invocación de lo religioso no se puede dejar a otras comunidades. De esta forma, en Hobbes, la naturaleza del poder del Estado es la misma que la naturaleza del poder religioso. Del mismo modo que la religión es creada por el miedo, el soberano (que no deja de ser el monstruo del Leviatán) es invocado y autorizado por el miedo del conjunto de los ciudadanos. Pero una vez que se produce el contrato y la autorización de la representación, este conjunto de individuos adquiere semejanzas religiosas, pues actúa como una *ekklesia* cristiana definida como “una compañía de hombres que profesan la religión cristiana y están unidos en la persona de un soberano, por orden del cual deben reunirse y sin cuya autorización no deben reunirse” (Hobbes, 2014: 387) y que, por tanto, “liga su multiplicidad en la unidad de una persona”, formando una *Commonwealth* (Voegelin, 2014: 53). Si hasta aquí el Leviatán

actúa como un símbolo sagrado pero pagano, Hobbes se esfuerza por “cristianizarlo” mediante la polémica contra la Iglesia católica. Para Hobbes, toda unión de ciudadanos es una *ekklesia* cristiana en la medida en que cada soberano elige la religión que impera en su reino, convirtiéndose directamente en el representante de Dios y, en consecuencia, en alguien que no necesita la mediación de un *vicarius Christi* (Voegelin, 2014: 54-55). Por este motivo, la pretensión de construir una Iglesia universal es interpretada como la voluntad de instaurar un reino de las tinieblas que impida la relación de la comunidad con Dios.

En esta breve exposición podemos encontrar algunas claves para explicar el populismo. Para el populismo, el líder populista actúa de la misma forma que el soberano, no sólo porque convierte a un conjunto de individuos en un sujeto político singular, sino porque al ser el verdadero representante del pueblo (aunque es también algo más) actúa como imagen en la que se condensan las lógicas de la diferencialidad y de la equivalencia.

En este trabajo no se trata, sin embargo, de analizar las relaciones entre la lógica agonista y el pensamiento de Laclau. Si traemos a Hobbes es porque puede darnos algunas claves para comprender la relación entre el populismo y la religión. El análisis ontológico del populismo que estamos realizando, en su comparación con Hobbes, nos ayuda a comprender de forma más completa los modelos nacionales de relación. Cuando estudiábamos estos señalábamos que lo importante era en qué lado de la frontera antagonica quedara encuadrada la religión y ofrecíamos ejemplos de cómo algunas religiones caían de un lado o de otro. Más

tarde, ya en el análisis ontológico, concluíamos que la identidad religiosa no era tenida en cuenta por el populismo, que necesita dividir la política en dos partes. Ahora, a través de la exposición de Hobbes que hemos hecho, podemos acercarnos, aunque sea brevemente, a explicar la utilización de la religión por los líderes populistas.

En la literatura sobre populismo se ha hecho referencia a las invocaciones religiosas de los líderes populistas, pero en principio eso podría ser explicado simplemente como estrategia. Si Marine Le Pen utiliza a Juana de Arco en sus actos de campaña es porque la frontera antagónica que evoca el Front National divide entre la Francia tradicional y la mundialización. Sin embargo, siendo esto cierto, debemos explicar por qué la religión puede ser especialmente atractiva para el populismo. Hobbes nos ha dado la clave. Si el pueblo del populismo es susceptible de ser comparado con una *ekklesia* cuyo líder tiene características comunes con un soberano que actúa como representante directo ante Dios, entonces la religión puede ser utilizada para movilizar al pueblo y que este actúe en el mismo sentido que el líder. Además, dado que el significante que constituye al pueblo no puede ser neutral, entonces la religión invocada no es la de los estamentos eclesiales, sino la del mismo pueblo. O, mejor dicho, no discurre por los mismos cauces que la religión ya establecida, sino que se moviliza el carácter político de la misma. En otras palabras, no se puede dejar la representación exclusiva del sentimiento religioso a alguien fuera del pueblo. Esto será especialmente útil en comunidades con creencias muy asentadas.

Las experiencias populistas en América Latina son, en este sentido, especialmente sugerentes, pero no únicas. A esta situación se refiere el historiador Loris Zanatta, cuyo libro destaca, precisamente, por la cantidad de ejemplos traídos a colación, más que por el análisis teórico de los mismos. Zanatta escribe que los nuevos populismos “se encuentran en abierto conflicto con las autoridades religiosas, lo que no les impide reivindicar para sí el título de verdaderos cristianos y representantes del pueblo católico” (Zanatta, 2014: 94). En realidad, no es que el conflicto con las autoridades religiosas no les impida reclamarse como la verdadera representación de la religiosidad popular, sino que la unidad del pueblo en torno a una significación catacrética obliga, precisamente, a desmarcarse de la autoridad religiosa, unificando las identidades religiosa y política. Las actuaciones de líderes como Hugo Chávez o Evo Morales con crucifijos en las manos ejemplifican a la perfección esta necesidad de reivindicar la religión popular sin pasar por el filtro de los estamentos religiosos.

3. Conclusión

Hemos dicho, entonces, que podemos encontrar dos modelos básicos de relación entre el populismo y la religión: el denominado como “modelo nacional” de relación, caracterizado por el uso de la religión por parte de los populismos para construir la frontera antagónica; y el identificado como “modelo ontológico” de relación, llamado así porque era necesario aplicar la lógica populista para descubrir su especificidad. Aquí descubríamos que la necesidad del populismo de unificar las demandas en una cadena de equivalencias que más tarde se

constituye como pueblo en torno a un significativo vacío dificultaba la participación política de los ciudadanos que no dejaran su identidad religiosa fuera del espacio público. Especificábamos, no obstante, que no se trataba de una situación de abierto conflicto. Más bien, decíamos, el significativo populista no puede aceptar la existencia de lazos políticos externos a la dinámica amigo-enemigo sin ver comprometida la misma lógica con la que actúa. Además, sin salir de la aproximación ontológica a la relación entre populismo y religión, veíamos que la constitución del pueblo y su relación con el líder populista puede ser relacionada, a través de Hobbes, con la teología política. Esta realidad nos ha servido para explicar por qué algunos movimientos populistas tienden a movilizar a la religión del pueblo frente a los estamentos eclesiales. No obstante, esta aproximación no refiere tanto a un modelo concreto de relación, sino que hacía posible entender plenamente el primero de los modelos identificados. Hemos incluido el análisis en el segundo modelo porque para identificar esta situación era necesario, primero, conocer el modelo ontológico de relación.

La aplicación de la lógica populista y el planteamiento de los problemas que le suscita la pluralidad religiosa podrían llevarnos a pensar que el caso de la religión no es diferente al de otros fenómenos. Una opinión así ha mantenido Taylor, para el que la religión no es un caso diferente, sino homologable al de las convicciones fundamentales. En este sentido, una definición de lo secular centrada únicamente en la relación Iglesia-Estado sería una particularidad inasumible teóricamente. Sin embargo, mientras el fenómeno de la religión no responda sólo a la creencia particular, sino también al vínculo entre los creyentes y a su voluntad de participar en la esfera pública en tanto que

creyentes, entonces tiene sentido seguir estudiándolo políticamente.

Siguiendo esta línea, podría objetarse que en este trabajo hemos operado con una idea de religión como creencia previa a la política, mientras que el populismo, tal como lo entiende Laclau, forma parte de un entramado de discursos y acciones en política (*politics*) cuya misión es generar conciencia de totalidad en una parte de la población y que implica una concepción agonista de lo político (*the political*) (Mouffe, 2013). Según esto, las identidades religiosas también serían consecuencia del momento político, por lo que el desafío populista a las identidades religiosas no sería más que la apertura y la discusión de los consensos generados por los triunfadores del anterior momento político, cristalizados en la administración política. No hay espacio en estas páginas para discutir esa perspectiva, pero en cualquier caso no invalida los argumentos expuestos; independientemente de cómo se hayan constituido las identidades religiosas, en los modelos ontológicos de relación el populismo penetra esas identidades y las funde en la identidad popular, no atendiendo a su particularidad y, quizá, a su primacía en la vida subjetiva.

En estas páginas hemos intentado encontrar algunos modelos que nos permitan pensar las relaciones entre populismo y religión en la esfera pública. Esta clasificación no sólo no agota un tema en sí mismo inagotable, sino que, además, permite profundizar en los análisis aquí iniciados. Se trata, en definitiva, de que la teoría política no pierda de vista una de sus funciones: la de ayudar a aclarar y comprender su objeto de estudio, la política.

Bibliografía

- AUDI, Robert, WOLTERSTOFF, Nicholas (1997) *Religion in the public square. The place of religious convictions in political debate*, Nueva York.
- BETZ, Hans-Georg (2013) “The New Front National: Still a Master Case?”, *European Science Foundation*, Online Working Paper, nº 30.
- CASANOVA, José (1994) *Public religions in the modern world*, University of Chicago Press.
- DEBRAY, Régis (2004) *Ce que nous voile le voile: La République et le sacré*, Paris, Gallimard.
- HABERMAS, Jürgen (2008) “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.
- HOBBS, Thomas (2014) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, Ernesto (2005) *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- LE PEN, Marine (2012) *Pour que vive la France*, Paris, Grancher.
- MACLURE, Jocelyn, TAYLOR, Charles (2011) *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid Alianza Editorial.
- MOUFFE, Chantal (2013) *Agonistics: Thinking the world politically*, London, Verso.
- PITKIN, Hanna Fenichel (2014) *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- RAWLS, John (2013) *El liberalismo político*, Barcelona, Editorial Planeta.
- SCHMITT, Carl. (2008) *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, México, Fontamara.
- TAYLOR, Charles (2003) *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós.
- VOEGELIN, Eric (2014) *Las religiones políticas*, Madrid, Trotta.
- WALZER, Michael (1997) *On toleration*, Yale University Press.
- ZANATTA, Loris (2014) *El Populismo*, Buenos Aires, Katz.

El revisionismo histórico populista en Argentina (2003-2015): Metodología y discurso anti hispanista

MAURICIO MEGLIOLI

1. Introducción

El presente trabajo tiene como objeto de estudio el discurso histórico construido durante los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner (entre 2003 y 2015), la metodología de esa producción y el itinerario intelectual de algunos de los autores que se someten a análisis. El estudio se centra en las producciones de Felipe Pigna y Mario “Pacho” O’Donnell, aunque también se abordan algunos textos de Norberto Galasso entre otros. Aunque algunos de ellos se han autodenominado “la otra historia, el revisionismo nacional, popular y federalista”, estos historiadores han trascendido con el mote de “Revisionistas K”, porque fueron participantes de la estructura ideológica oficial en diversas áreas: desde los medios de comunicación afines y el Instituto Nacional de Revisionismo Histórico Argentino Iberoamericano Manuel Dorrego –creado ex profeso con ese fin– hasta la casi póstuma Secretaría de Coordinación Estratégica para el Pensamiento Nacional. Sin embargo, deberíamos llamarlos, desde un punto de vista ideológico o filosófico, “revisionistas-populistas”.

Podemos intentar identificar al revisionismo populista, desde un punto de vista conceptual, gracias a la ayuda de *La razón populista* de Ernesto Laclau, consejero intelectual del proyecto kirchnerista. Si bien, como el mismo autor lo refiere, la dificultad de definir concretamente al populismo ha sido recurrente en la literatura política (2005: 15), al menos podemos dar algunas características que el mismo Laclau aporta, y que creemos encontrar entre las prácticas de los historiadores que estudiamos.

Hacemos este estudio del revisionismo populista abandonando todos los prejuicios y descalificaciones respecto del populismo como ideología, reconociendo la singularidad y trascendencia de esta corriente de pensamiento político y cultural. Esto mismo es lo que plantea Laclau en clarísimos términos (2005: 34). Una vez que conceptualizamos al revisionismo populista por enmarcarse en esa ideología concreta y por compartir ciertas prácticas discursivas, analizamos la metodología y discurso de algunos de esos historiadores.

Una característica del populismo político es que surge en épocas de crisis, de anomia institucional y de caos social. A lo largo del siglo XX se pueden encontrar varios ejemplos en todo el mundo. En la Argentina reflató especialmente tras la crisis del 2001, y se potenció desde el año 2008 luego del conflicto del gobierno kirchnerista con los productores agrarios. Con consignas como la conocida “que se vayan todos”, la oportunidad de fundar un nuevo orden tenía amplia variedad de partidarios. El revisionismo histórico populista surgió en ese mismo momento. Con los mismos desasosiegos y con las mismas consignas, y no muchos podían oponerse a un “tachemos toda la historia” y

escribamos una nueva. La aparición del revisionismo populista fue potenciada por la crisis misma del sistema educativo y la educación en general, y especialmente por la anomia docente y académica. El revisionismo populista ha posicionado su discurso gracias a la decadencia misma de la historiografía, es decir, en la forma de investigar y escribir la historia, la producción de libros de divulgación histórica, y hasta por la crisis en la producción de contenidos culturales en general. Todo ha contribuido a aniquilar el espíritu crítico del lector. Gran parte de este declive se ha acentuado debido al consumismo y marketinismo de las editoriales más importantes, que se enfocan en la producción de ciertos tipos de libros –los denominados *best sellers*– de muy escasa calidad académica. Gracias a este declive general, los historiadores populistas se han hecho millonarios vendiendo miles de libros; patrimonios acrecentados también por usufructuar las dependencias estatales y paraestatales creadas para difundir ese discurso.

En contra de lo que pregonaban los filósofos ilustrados del siglo XVIII, esto es, fundar una sociedad basada en la supremacía de la razón, el populismo político intenta instaurarla prescindiendo de esta por considerarla “un bien escaso e improbable”, como teoriza Laclau (2015: 14), y por eso se apela a ensamblar la sociedad bajo un lazo sentimental, bajo “vínculos equivalenciales” (2005: 124). En este sentido los historiadores populistas no intentan explicar lo que sucedió en el pasado, ni fomentar el espíritu crítico, ni propiciar la diversidad de opiniones, sino más bien “acercar a nuestra gente a nuestra historia, para que la quieran, para que la reconquisten”, para

“apropiarse” de la historia, de la “herencia en común”, para hacer de esta el vínculo del pueblo, como lo sostiene repetidamente Felipe Pigna. La historia ya no se aprende en una escuela o se lee en una biblioteca, ahora se comparte en una celebración (como la Fiesta del Bicentenario de la Revolución de Mayo), se canta a coro en un concierto y se *pogaea* hombro a hombro en la plaza. En este sentido, podemos decir que la historia es una parte esencial en esa articulación discursiva para crear los vínculos imprescindibles de la hegemonía populista.

Si el populismo busca una hegemonía política porque anula la posibilidad de que exista “otra” política, los historiadores populistas buscan instaurar una hegemonía cultural. Tanto Carta Abierta como el Instituto Dorrego y la Secretaría para el Pensamiento Nacional fueron focos de debates internos y bunkers de un pensamiento político y cultural que nunca abrió sus puertas a aquellos que opinaban distinto. Estas usinas de inteligencia –propiciamente, hoy desfinanciadas y desarticuladas– permearon sus consignas en las diversas estructuras del Estado kirchnerista e impusieron sus discursos en todos los establecimientos educativos públicos en sus diversos niveles. Su objetivo era crear una máquina institucional que distribuyera órdenes precisas e incuestionables, y entre sus consignas primitivas estaba la ruptura de la diversidad cultural, antes que la formulación o explicación de sus propias teorías y consignas.

Como lo explica el mismo Ernesto Laclau, el populismo busca instaurar la hegemonía creando vínculos amalgamados por sentimientos y su herramienta esencial son las prácticas

discursivas (2005: 122). En este sentido, una de las claves del éxito del revisionismo histórico populista fue la imposición de un discurso histórico hegemónico, de manera persuasiva y enfática desde los distintos canales de comunicación. Aprovechando los adelantos tecnológicos, el revisionismo populista apeló a una multiplicidad de medios y formatos, desde lo gráfico, lo audiovisual y, especialmente, lo digital. Páginas webs, grupos sociales, cadenas de *twitter* han hecho del discurso histórico el sentimiento esencial de esa nueva comunidad, de ese nuevo pueblo. El revisionismo histórico populista ha creado y usado inescrupulosamente un conglomerado de medios del Estado, desde la televisión y radio pública, hasta la creación de espacios de Memoria, centros culturales, festivales y giras nacionales de conferencias de todo tipo, sin olvidar los dibujitos animados destinados a influir en los niños pequeños. A la rigidez de los libros y los rasgos medievales que a veces anidan en las bibliotecas y academias, el revisionismo populista ha respondido con la construcción de una teoría del lenguaje propia, cuyas características esenciales son el constante cambio y la evolución, el uso de elementos simbólicos y metáforas y, en especial, la profusión de mensajes simplificados. Y en esto, la univocidad y claridad en las palabras es esencial, por ello, la argumentación y la conceptualización son ajenas al discurso del revisionismo populista. No se trata de debatir, sino de crear un nuevo relato, construir un nuevo discurso para construir un nuevo orden.

Si el populismo político aspira a devolver al pueblo su soberanía, el revisionismo histórico populista se autoarropa la misión de devolver la historia al pueblo. Al comenzar uno de sus libros,

Felipe Pigna dice: “estas páginas pretenden ser una invitación a la apropiación de lo que nos pertenece” (2004: 19). La historia –hasta la llegada de los revisionistas populistas– no estuvo en los libros, ni en las librerías, ni en las bibliotecas, ni en las escuelas, ni mucho menos en la Universidad. Para Pigna, la historia fue secuestrada, como fueron secuestradas las personas desde la década del setenta (2004: 18), o como burdamente sostuvo Cristina Kirchner, “se secuestraban los goles”, hasta que su gobierno creó el “Fútbol para todos”. Pero devolver lo apropiado no significa volver a lo ancestral. Como el populismo político tiene la misión de fundar un nuevo orden, el revisionismo histórico populista pretende fundar un nuevo discurso histórico, con la prescindencia de lo que hicieron los revisionistas que le precedieron. Si bien algunos de ellos trazan su propia genealogía dentro de las corrientes historiográficas revisionistas, como lo hace Norberto Galasso (2011), el mismo Pacho O’Donnell nos repite que son “la otra historia” y hasta se congratulan entre sí por sus propios logros. Ellos son algo distinto, algo nuevo, pero a su vez usufructúan ciertas improntas discursivas de las escuelas historiográficas revisionistas tradicionales, aunque su propia metodología y discurso están casi siempre en las antípodas de sus antecesores. Si la fundación de un nuevo discurso histórico implica la fundación de esa nueva historia, “la otra historia”, entonces lo esencial es pertenecer, no debatir. Y todo el que está ajeno a esto, *no es*.

Así llegamos a la trama constitutiva del populismo. El populismo político es, como dice José Luis Villacañas Berlanga, “potencia formadora de conflicto” (2015: 26), una lucha entre amigo y

enemigo, del pueblo contra la elite. Su objetivo principal es dividir, y para ello dice empoderar a los desposeídos, en definitiva, fomentar la rebeldía ante el enemigo. En este sentido, el revisionismo histórico populista tiene la misma metodología y apela a las mismas prácticas. Nuestra intención no es entrar en el debate que enfrenta a revisionistas con historiadores liberales (o la llamada “Historia Oficial”), ni defender a estos últimos. En todo caso, se exponen las incongruencias entre los revisionistas populistas y sus antecesores, y la falta de rigor y honestidad (intelectual y académica) que prima en los trabajos de los primeros.

2. Metodología sin rigor académico

Una prueba más de la crisis académica que arriba mencionamos, son las graves trasgresiones a la metodología de la ciencia histórica que cometen los revisionistas-populistas, desde la simple falta de trabajo de archivo y constatación de fuentes originales, el abuso del copiado y pegado, ya sea en su modalidad ilegal (el plagio liso y llano) o “por defecto” (obviando citar correctamente las fuentes), hasta diversas falencias en el rigor de la redacción y revisión de los textos históricos.

Toda investigación académica debe seguir cierto rigor, y especialmente en el campo de la Historia se debe respetar los parámetros de una metodología con mínimos ya largamente consensuados por la historiografía para sus diversas etapas. En resumen, en el proceso de investigación, que va desde la

formulación del problema a investigar y pasa ineludiblemente por la fase de recopilación de la información hasta la exposición de los resultados, es imprescindible para un historiador, además de la honestidad intelectual, una correcta utilización y un preciso citado de las fuentes. En especial atención a estos puntos, en el presente texto trazaremos una serie de pautas básicas que debe seguir un buen historiador, teniendo en cuenta especialmente algunos destacados ejemplos negativos.

La primera de ellas es “no copiar y pegar sin consultar las fuentes originales”: El libro *Libertadores de América* de Felipe Pigna, galardonado con el Premio Manuel Alvar de Estudios Humanísticos 2010, que otorga la fundación española José Manuel Lara, es una buena muestra de la falta de rigor académico en el manejo de las fuentes documentales. Según la misma contratapa del libro: “Esta nueva obra de Felipe Pigna toma las apasionantes vidas de Francisco de Miranda, Simón Bolívar, Bernard O'Higgins, José Miguel Carrera, Manuel Belgrano y José de San Martín...” (2010). Las pequeñas biografías de los grandes personajes arriba mencionados son pomposas adulaciones carentes de espíritu crítico, que suprimen precisamente los aspectos que generan un mínimo debate, y no dejan de ser alarmantes las equivocaciones en las que incurre el historiador más taquillero en la Argentina, el profesor Felipe Isidro Pigna, al *copiar y pegar* información de otros textos sin cotejar las fuentes originales.

Un claro (y gracioso) ejemplo lo encontramos cuando el autor se refiere a la etapa juvenil de Simón Bolívar, y dice que para proseguir su formación en Europa, Bolívar se embarcó en 1799

en el puerto de La Guaira e hizo una breve escala en México. En ese preciso momento, este historiador, simpatizante de los gobiernos populistas, quiere inventar un Bolívar de izquierdas y sensible ante las desigualdades del Nuevo Continente: “Bolívar expresó el choque entre la extrema ostentación de los condes y marqueses de la corte virreinal y la miseria de la población indígena y mestiza en una frase muy gráfica de una carta a su tío Pedro Palacios, hermano de su madre y residente en España: «me ocurren todas las especies a un golpe»” (2010: 147).

Pero, si recurrimos a la carta original (como debe hacer todo historiador) no leemos una sola mención acerca de “el choque” ante la supuesta desigualdad o explotación española en las colonias americanas. Más bien, todo parece indicar que el poco educado Simón, de pésima ortografía (y no precisamente por falta de buenos maestros, como Andrés Bello y Simón Rodríguez), quería simplemente justificar su ignorancia con el movimiento del coche que lo trasladaba. La carta, con ortografía original de Bolívar, dice: “Usted no extrañe la mala letra pues ya lo hago medianamente pues estoy fatigado del mobimiento del coche en que hacabo de llegar, y por ser muy a la ligera la he puesto muy mala y me ocurren todas las espesies de un golpe” (Carrera Damas, 1993: 53).

No es tan difícil encontrar esta clase de errores e imprecisiones en las obras de Felipe Pigna. Algo más complicado es tratar de revelar de dónde copia las cosas que pega en sus libros. En este caso, probablemente lo hizo del libro *Simón Bolívar*, de Alfonso Rumazo González, de la mismísima “Ediciones de la Presidencia de la República de Venezuela”, y que lleva la firma nada menos

que del ex presidente-comandante Hugo Rafael Chávez Frías. Texto plagado de sutilezas bolivarianas, como la siguiente: “Entre las frases sencillas del texto (parecen no escritas, sino habladas), carentes de ortografía, hay una reveladora: aquella que dice «me ocurren todas las especies a un golpe». Se denuncia el imaginativo, de concepción rapidísima. La rúbrica tiene ya, desde entonces, el rasgo característico de movimiento enérgico y nervioso hacia la izquierda” (2006: 30).

Copiar y pegar sin cotejar las fuentes primarias, fórmula del éxito editorial de Felipe Pigna, que resulta una buena herramienta para el discurso y la propaganda política, debe ser acusada por ser un método deleznable para la ciencia histórica.

La segunda de las normas que debe respetar un historiador es “no copiar y pegar sin citar las fuentes”: El método de *copiar y pegar* también lo usa repetidamente Pacho O’Donnell, pero en la versión menos lícita, es decir directamente sin citar las fuentes consultadas. Libros enteros pueden construirse con un procedimiento poco honesto. El libro *Juan Manuel de Rosas, el maldito de la historia oficial*, de Pacho O’Donnell, publicado en el año 2001, es un ejemplo de esta mala práctica, ya que tomó del libro *Vida de Juan Manuel de Rosas* de Manuel Gálvez, publicado en 1940, muchos párrafos, que copió y pegó sin casi ningún cambio, y no citó la fuente. Podemos graficar esto con varios párrafos sobre el relato del sepelio de Encarnación Ezcurra, la esposa de Juan Manuel de Rosas, los cuales resultan idénticos (Gálvez, 1996: 312; O’Donnell, 2001: 286).

La tercera pauta indispensable para todo historiador es la “rigurosidad y precisión en la información”. Todo trabajo académico debe respetar cierta precisión en las fechas, nombres y acontecimientos. En este sentido, los libros de Felipe Pigna están plagados de todo tipo de errores. Para no hacer de este estudio algo sumamente tedioso (o gracioso), analizamos solo dos páginas concretas y sus innumerables errores.

Cuando Felipe Pigna escribe sobre la vida de Domingo Faustino Sarmiento, dice que el padre de este “llegó a pelear en Tucumán bajo las órdenes de Belgrano” (2005: 265), cuando en realidad solo participó de una colecta de mercaderías en San Juan para los soldados del Ejército del Norte, y que él mismo llevó a Tucumán. Unas líneas más abajo, Pigna dice que Sarmiento “debió mudarse a Pócura”. Sin embargo, el verdadero nombre de ese pueblo es Pocuro. En el siguiente párrafo, Pigna dice que el periódico *El Zonda* cerró en 1840, pero el último ejemplar lleva la fecha del 25 de agosto de 1839. En ese mismo párrafo escribe: “Volvió a Chile y comenzó a tener éxito como periodista y como consejero educativo de los sucesivos gobiernos”, cuando en realidad fue Director de la Escuela Normal y durante un solo gobierno. En el párrafo siguiente Felipe Pigna dice: “En Chile Sarmiento inicia una etapa más tranquila de su vida” (2005: 267), aunque fue precisamente entonces cuando fue perseguido y reclamado por Rosas, y tuvo feroces polémicas a través de la prensa (por una terminó preso y en otra se dio de trompadas con su contrincante).

La falta de rigor tiene mucho que ver con el tiempo de investigación, elaboración, redacción y revisión que merece una

obra de historia. En el caso de Felipe Pigna, su repentino éxito editorial con la publicación del libro *Los mitos de la historia argentina* (en adelante *Los mitos 1*), el cual lo consagró como el historiador de boga en Argentina, lo llevó a poner en marcha una máquina de elaboración editorial muy productiva, pero poco precisa. El libro *Los mitos 1*, publicado en febrero de 2004, ha sido número uno en ventas durante muchos meses, y hasta por lo menos 2010 se encontró entre los veinte libros más vendidos de la Argentina. Este *fogoneado* éxito editorial lo llevó a publicar en poco menos de un año *Los mitos 2* y *Los mitos 3* en octubre de 2006. Ese año también publicó *Lo pasado pensado*, conformado por entrevistas realizadas en su programa de radio. En 2007 comenzó a publicar biografías caricaturizadas sobre José de San Martín, Hipólito Bouchard, Domingo F. Sarmiento, etc. El libro *Los mitos 4* apareció en 2008. La lista de sus producciones y trabajos es muy extensa (ver bibliografía) para tan poco tiempo.

Quizás la pauta “no citar al vacío para encubrir errores” contenga a todas las restantes. La falta de precisión en la información suele corresponderse con una forma de citar que haga difícil corroborar los datos proporcionados. En este sentido, Felipe Pigna rara vez facilita datos concretos de sus citas, y cuando hace largas transcripciones textuales de autores y cita la fuente, casi nunca incluye datos exactos de las páginas. Por ejemplo, en el libro *Los mitos 1*, recién en la nota siete del capítulo tercero, hace referencia a las páginas del libro donde toma la información (2004: 77), precisión ausente en el casi centenar de citas de los capítulos anteriores. Entre varios centenares de citas en el libro

Los mitos 1 solo pueden encontrarse seis referencias precisas (incluido el número de página). Sin embargo, advertimos que entre esta media docena de referencias encontramos dos maneras diversas de realizar las citas, confundiendo así al lector.

Por último recordamos una buena práctica que debería primar es todos los trabajos académicos: “menos copiado y pegado y más análisis y producción propia”. Como ya dijimos, los libros de Felipe Pigna, que se elaboran con tanta rapidez, se construyen con un centenar de citas de otros autores, es decir, con poco trabajo de archivo, poco análisis y pocos aportes propios. Algunos capítulos enteros del libro *Los mitos 1* tienen menos del diez por ciento de escritura propia del autor, el resto son citas (2004: 160/165). Sin embargo, con la abundancia de citas ajenas se suele usar un sistema poco preciso de redacción que disimula la falta de originalidad. Al escribir todo el texto de corrido, sin diferenciar claramente las citas, el lector desprevenido no advierte las diversas voces del texto.

En definitiva, la conformación de un trabajo académico que exprese un mensaje claro, con un aporte innovador y objetivo, lleva un tiempo considerable de realización, tanto en la fase de investigación como en la redacción y corrección, por lo que creemos muy útil mostrar los defectos y las malas prácticas en que incurren tanto autores como editores, que hacen de la producción editorial un trabajo automático, irreflexivo y sin ninguna responsabilidad social.

El fenómeno editorial de Felipe Pigna puede ser entendido en el marco de la tendencia que surgió luego de la crisis argentina del

2001, según la cual se instaló la necesidad de encontrar a los culpables de esa crisis y, cómo no, la posibilidad de aprender de los errores del pasado. Como respuesta a esas inquietudes y demandas se produjo un auge en la publicación de ensayos históricos que propusieron una amplia gama de diagnósticos. Estas publicaciones en su mayoría estuvieron orientadas a un gran público, y fueron escritas en varios casos por profesionales no académicos (periodistas, ensayistas, políticos, etc.). Durante ese mismo período, se produjeron trabajos de investigación de excelente calidad –que han pasado casi inadvertidos–, sin embargo fue el libro de Pigna el que causó un fenómeno editorial singular.

Así es como se suele asociar el fenómeno editorial de los libros y el rating de los programas de Felipe Pigna a un nuevo interés por la historia, tal como el autor lo explica: “Afortunadamente, y como una de las pocas consecuencias positivas de la crisis terminal que vivió la Argentina en 2001, se ha venido dando un saludable renovado interés por nuestra historia, o sea por nosotros, por saber de nosotros, de dónde venimos, por qué estamos como estamos, en fin, quiénes somos y quiénes podemos ser” (2004: 18). Pero años después de la publicación del libro *Los mitos 1*, encontramos algunos datos que hacen muy discutible semejante afirmación. Analizando el período que va de 2008 a 2015, podemos mencionar algunos fenómenos que revelan el interrumpido declive en el interés por la Historia Argentina. En este sentido, las búsquedas en Google de los términos relacionados con esta área han caído pronunciadamente en nuestro país, a pesar del marcado

crecimiento del acceso a internet en dicho período. La misma tendencia se observa en los rankings de ventas de libros de “no ficción”, donde se han dejado de encontrar libros de Historia Argentina o Americana, y donde se destaca actualmente el género “autoayuda”. De la misma manera, las matrículas en las facultades de Historia han mostrado un significativo declive. El éxito editorial de Felipe Pigna merece un estudio concreto, y podemos referirnos a algunas características que pueden explicar ese fenómeno.

En primer término, se destaca la “interactividad con los lectores”: Aprovechando las ventajas ofrecidas por la tecnología en la actualidad, un historiador como Felipe Pigna, puede tener una mayor y mejor interactividad con sus lectores utilizando sus programas de radio y televisión y sus columnas en diarios y revistas como tribuna desde donde acercar su mensaje a la gente, recibir sus opiniones y reforzar sus argumentos. Para esto, resulta indispensable contar con el apoyo de un multimedio (privado o público) que difunda las producciones históricas en los distintos formatos. En el caso de Felipe Pigna, desde sus comienzos fue prohijado y contó con el apoyo del multimedios *Clarín* (escribía en su diario y su revista semanal –en la que aún perdura–, aparecía varias veces por semana en Radio Mitre en horario central, y con mucha frecuencia en Canal 13, TN y otros medios del Grupo, claro, antes del estallido de la Resolución 125), y luego, parte de sus trabajos se difundieron a través de los medios de comunicación del Estado, como Radio Nacional y Canal 7, la “TV Pública”.

En segundo término, su metodología se basa en “representaciones y un lenguaje no académico”: Otra de las características de estos ensayos es el abandono del rigor académico en lo que se refiere a lenguaje, imágenes y representaciones. Por ejemplo, cuando Pigna hace referencia a Isabel la Católica manifiesta lo siguiente: “con tal de no aportar sus joyas para *sponsor*ear la expedición, la reina recordó un viejo pleito con la ciudad de Palos la mala onda de las autoridades españolas” (2004: 32); o cuando, durante la primera fundación de Buenos Aires, Pedro de Mendoza y su gente entablaron relaciones conflictivas con los indígenas pues “bastó que los querandíes suspendieran por un día el *delivery* para mil doscientas personas para que el noble don Pedro los mandara masacrar con palabras amistosas” (2004: 86); o cuando el autor se refiere a Juan de Vergara, aunque “todavía no existía la revista *Caras* (...) se jactaba, ante quien quisiera escucharlo, de tener setenta y cinco esclavos para servicio doméstico y una casa de quince habitaciones” (2004: 135). De la misma manera, se recurre a personajes emblemáticos como John Lennon, empleando sus citas como epígrafes del libro. También es frecuente el uso de simbologías deportivas. En el capítulo de las Invasiones Inglesas el autor dice: “quizás intuyendo la futura manifestación de la *mano de Dios* en el Diego” (2004: 186), como otras frases *cancheras* que iremos mencionando más adelante.

Otra característica de este tipo de obras es que “el presente explica el pasado”: La apelación a hechos de un presente más inmediato para explicar sucesos del pasado es otra característica

del relato de Felipe Pigna. Por ejemplo, en el capítulo de las Invasiones Inglesas dice: “adelantándose a Galtieri en 175 años, Whitelocke se negó a hablar de rendición” (2004: 211). Otro ejemplo más extremo aún, el autor lo trae a colación por la muerte de Mariano Moreno: “Así terminaba sus días uno de los primeros revolucionarios argentinos. Su cadáver fue arrojado al mar. Sería el primero de una larga lista”, por supuesto en alusión a los vuelos de la muerte de la última dictadura militar (2004: 337). Esta metodología no es nada inocente y se condice con la estrategia política de los Kirchner de buscar en el pasado los culpables de nuestros males y las reencarnaciones de los viejos enemigos en la actualidad. Así es como, al pasar del capítulo primero, que trata de la Conquista española de América durante el siglo XVI, al capítulo segundo, donde se abordan las inversiones españolas de finales del siglo XX, se termina haciendo evidente la idea de una continuidad en el saqueo de la Argentina, que no tiene ninguna argumentación.

Esta metodología usada por Felipe Pigna, esto es, usar los hechos de un presente más inmediato para explicar sucesos del pasado, aunque diga lo contrario el mismo título del libro (*Los mitos de la historia argentina, la construcción de un pasado como justificación del presente, del “descubrimiento” de América a la “independencia”*), está claramente enunciada por el autor en el prólogo del libro: “La relación pasado-presente, la comparación constante de los hechos del pasado con los actuales resignifica al hecho histórico y le da sentido” (2004: 15). Justamente en contra de esta metodología, Michel Foucault instruyó a los historiadores para evitar la racionalidad retrospectiva, esa propensión a tratar

aquello que vemos como el embrión de nosotros mismos, aquello que vemos como la base de lo que ahora somos. Según Foucault, la idea misma de continuidad histórica debería ser abolida por engañosa. Así, los historiadores deben hacer explícita la distancia que los aleja de sus predecesores, siendo este el punto de partida que nos permite franquear el abismo cultural que nos separa de aquellos. Esta tesis foucaultiana ha sido utilizada, entre otros, por el historiador estadounidense Robert Darnton, quien agrega: “es necesario desechar constantemente el falso sentimiento de familiaridad con el pasado y es conveniente recibir electrochoques culturales” (*Apud* Darnton, 2202: 12).

Otro de los elementos fundamentales de la metodología del revisionismo populista es hacer una “historia militante”. El objetivo de Felipe Pigna es crear lazos afectivos a través de la historia: “Este libro intenta acercar a nuestra gente a nuestra historia. Para que la quieran, para que la «reconquisten», para que disfruten de una maravillosa herencia común, que como todos los bienes de nuestro querido país está mal repartida y apropiada indebidamente... Estas páginas pretenden ser una invitación a la apropiación de lo que nos pertenece” (2004: 19).

Esa publicación de Pigna no es un libro para comprender la historia argentina o para provocar una actitud crítica en el lector, su libro fue escrito para los argentinos y para “acercarlos” a la historia argentina, para que la quieran y se identifiquen con ella. Felipe Pigna cuenta la historia a unos lectores determinados, aquellos que ya se identifican con “parte” de los que hicieron la historia argentina y quieren solventar sus argumentos y convicciones, y en especial movilizarse por los mismos. Esta

pretensión supone desechar la actitud crítica e independiente que todo intelectual debería privilegiar, y abrazar una actitud comprometida y militante, donde el relato histórico es el fundamento de esa política.

3. Discurso anti hispanista y sus fuentes

La Historia Oficial, escrita por los enemigos (colonizadores, liberales, dictadores, etc.), está llena de mitos, los cuales Pigna pretende desenmascarar. Pero, en todo caso, no logra esclarecernos acerca de lo sucedido en el pasado, sino que nos ata a los nuevos mitos que él propone. No se busca la actitud crítica del lector, sino la sustitución del discurso. La suya es una nueva historia, que fue muy funcional al poder de los Kirchner, y que intentó no solo asimilar la Conquista con la época de Carlos Menem, sino que procuró rescatar a ciertos personajes emblemáticos, como Túpac Amaru, Belgrano, Moreno, Castelli, Dorrego y Rosas, y al mismo tiempo proscribió a otros, como Rivadavia, Mitre, Sarmiento y Roca. Todo esto en la lógica binaria de establecer empatías con unos y formular enemigos con otros. Para estos fines, el libro de Pigna incurre en contradicciones, omite datos y construye un relato parcial donde solo se cambian “figuras”, y que en definitiva, carece de todo argumento.

En esta parte del trabajo se intenta mostrar la premisa de fundar un nuevo orden y discurso histórico por parte de los historiadores revisionistas-populistas. Además, exponemos la

evidente falta de fundamento (y conocimiento) que subyace en su propia aseveración, según la cual la Historia Oficial (es decir, la escuela historiográfica liberal que en gran parte del siglo XX estuvo representada por la Academia de la Historia de la República Argentina, a quienes definen como sus enemigos ideológicos) construyó una imagen benevolente de la Conquista española. Nuestro análisis desentraña que la realidad es la opuesta: fueron los precursores de los revisionistas-populistas, a quienes ellos mismos aconsejan leer, los que despreciaron a los indígenas americanos y justificaron el despojo realizado por las empresas colonizadoras europeas.

La extitular del Poder Ejecutivo de la República Argentina, Cristina Fernández, consiguió uno de sus más profundos deseos: la sustitución del monumento a Cristóbal Colón frente a la Casa Rosada por el de Juana Azurduy, la heroica líder indígena. Entre sus motivos, aseguró que la heroína de nuestra independencia es la “representación de toda la historia de los argentinos”, y además instó a que “más argentinos levantarán la voz para defender a nuestros próceres”¹. Esta resolución, promovida desde las trincheras oficiales del revisionismo populista, como el Instituto Nacional de Revisionismo Histórico Argentino e Iberoamericano Manuel Dorrego o la Secretaría de Coordinación Estratégica para el Pensamiento Nacional, fue justamente en contra de las líneas directrices del pensamiento de los precursores del revisionismo.

¹ “Cristina Kirchner defendió el reemplazo de Colón por Azurduy: «No es una decisión caprichosa»”, *La Nación*, 4 de julio de 2013.

Los revisionistas de primera hora (Manuel Gálvez, Vicente D. Sierra, José María Rosa, Milcíades Peña, Ernesto Palacio, etc.), consideraban que Colón era un visionario, y los Reyes Católicos, generosos monarcas. A quienes defendieron a los indios, como fray Bartolomé de la Casas, lo llamaron payaso panfletista. Para ellos la Conquista no fue una masacre despiadada por culpa de la avaricia del oro, sino un milagro supraterrrenal y el comienzo de la civilización en América. Para estos historiadores, las encomiendas, sistema de trabajo que esclavizaba a los indios, eran un plan de pacificación, y la religión, un bello instrumento de salvación. Los revisionistas, ajenos a la “moda de llorar por los indios”, vieron a estos como una raza inferior, degenerada, bárbara y salvaje. Y para ello no citaban al *Facundo*, sino al mismo *Martín Fierro*.

En la vuelta a la pedagogía del odio, los revisionistas-populistas, como Pigna y O'Donnell, si bien citan frecuentemente y promueven la lectura de algunos de los autores que vamos a repasar, no promueven el amor –o siquiera, el reconocimiento– a Colón y, menos aún, a lo español, sino lo opuesto. Y apelan, en esta tarea casi de impronta gubernamental, a la memoria reciente, comparando la dictadura de los años setenta y las privatizaciones de los noventa con las atrocidades de la Conquista. La Historia se sacude de un extremo al otro al servicio del poder, con supresiones y exageraciones muy poco aconsejables en el oficio de historiador. Valgan las siguientes líneas como un repaso de las contradicciones de los revisionistas-populistas sobre la Conquista española.

Lo que fue una inevitable necesidad del proceso independentista americano, la desvalorización hacia lo español y el odio hacia la “Madre patria”, continuó casi sin tregua desde Mariano Moreno hasta los más destacados representantes de la Generación del 37. En las obras de Juan Bautista Alberdi y de Domingo Faustino Sarmiento abundan referencias nada positivas al mundo español. En la misma posición se encuentran los textos de historiadores como Vicente Fidel López y Bartolomé Mitre hacia fines del siglo XIX. Esto mismo se encontrará en la mayoría de “sus continuadores”, los historiadores de la Academia o la Historia Oficial. Muy lejos de lo que opinan los revisionistas-populistas, como Pigna y O’Donnell: “A casi 520 años del inicio de las invasiones españolas, nuestras historias oficiales latinoamericanas siguen transmitiendo una visión «zoológica» de las distintas y variadas culturas originales” (O’Donnell: 2012: 37).

Será “el primer nacionalismo”, de la mano de Ricardo Rojas y Manuel Gálvez, el que comience a reivindicar la Conquista y la figura de Colón y la revalorización de la trascendencia que tienen España y su cultura en la vida y en el pensamiento americano. Cabe recordar aquí que Manuel Gálvez continúa siendo un personaje emblemático de los revisionistas-populistas y su figura fue constantemente evocada en las publicaciones que fueron afines al gobierno de los Kirchner, como en *Caras y Caretas*².

² “Sus tres memorables biografías: la de Hipólito Yrigoyen -que en 1939 marca su viraje del nacionalismo oligárquico al popular-, la de Juan Manuel de Rosas -que lo catapulta como uno de los referentes del revisionismo histórico (recientemente reeditada por Claridad)- y la de Domingo Sarmiento, tal vez una de las aproximaciones más humanas del caudillo unitario sanjuanino”. Hernán Brienza, “El padre del nacionalismo”, *Caras y*

El próximo paso de la restauración española lo dio Hipólito Yrigoyen, a casi un año de haber asumido como presidente, firmando el decreto del 4 de octubre de 1917, instauró el 12 de octubre sería Fiesta Nacional del “Día de la Raza”.

Fue un amigo de Manuel Gálvez, Vicente D. Sierra, quien continuó la restauración española con más vehemencia. Vicente Dionisio Sierra, fervoroso católico, fue nada menos que director de la Biblioteca Nacional durante las presidencias de Juan Domingo e Isabel Perón, entre 1973 y 1976 (ocupando el cargo que dejó Jorge Luis Borges), y en cierto sentido un referente intelectual del peronismo, como lo fue Horacio González del kirchnerismo, y bajo el mismo cargo. Sierra, quien más tarde “tributó su ofrenda” a Perón con *El sentido peronista de la historia argentina*, es uno de los autores más citados por Felipe Pigna, por los revisionistas-populistas del Instituto Dorrego³ y por otros grupos peronistas⁴.

Para Sierra, la Conquista tuvo un estricto sentido misional, el cual justificaba la expansión del catolicismo en América, continuando “en tierras desconocidas la epopeya religiosa e imperial que había culminado con la conquista de Granada. Ese

Caretas, nº 2211, junio de 2007, pp. 30-31. Casi lo mismo en “Agentinísimo”, *Caras y Caretas*, nº 2238, septiembre de 2009, pp. 24-25.

³ Antes de ser dado de baja, en el sitio web institucional del Dorrego se dice: “Ignorado y menospreciado por la historiografía oficial, su obra constituye, sin embargo, un fenomenal aporte al estudio y la interpretación de nuestra historia”.

<http://institutonacionalmanueldorrego.com/index.php/component/k2/item/1692-9-de-octubre-1893-argentina>

⁴ Sus textos abundan en el sitio web www.historiadelperonismo.com

espíritu será el nervio y la salvación de la empresa americana; la base y el fundamento de la civilización que habrá de surgir en el nuevo continente” (1944: 18). Por esta razón, Sierra rechazó explícitamente la fiebre del oro como móvil económico de la Conquista: “Por vueltas que le den al tema, la heroicidad, los sacrificios, la gesta en toda su crudeza, se les impone, y les escapa de sus marcos utilitarios. Que había ambiciones en juego ¿quién lo duda? Pero que había algo más fuerte y poderoso que ellas ¿cómo dudarlo si en sí mismo la gesta es un milagro?” (1964: I-67/75). En definitiva, Sierra interpretó la Conquista no como un acto de ambición, rapiña y mezquindad, sino como un acto de generosidad por parte de los españoles: “España nos dio todo lo que tenía. Debemos agradecerle esa generosidad, porque lo que tenía era y valía mucho” (1964: I-366).

Continuando con la misma línea que Sierra, se encuentra José María Rosa, quien en su colección de *Historia Argentina* sigue en gran parte los argumentos de aquel. A Rosa parece que también le interesaba más la figura de Colón que la de los caciques americanos. Al navegante genovés lo presentó como un visionario culto, no violento, con apenas indisimulable codicia (1979: I-54/66). Y al igual que Sierra, encontró en la doctrina cristiana el bello instrumento de la Conquista: “La imposición del pueblo conquistador sobre el dominado se hizo por la prédica religiosa: el catolicismo era la base de la unidad española y debía ser también el factor de unidad con las Indias. No «conquista», ya lo hemos visto, sino «pacificación»; a lo menos mientras los dominados se dejasen pacificar” (1979: I-256). Cabe recordar en estas páginas que José María Rosa –ahora

reverenciado coloquialmente como “el Pepe” – es uno de los historiadores más pontificados por los revisionistas-populistas.

Casi con los mismos conceptos nos encontramos en los textos de otro historiador recomendado por Felipe Pigna como bibliografía básica escolar: Ernesto Palacio⁵. Palacio se refirió al destino de grandeza de España e incluyó a la Conquista como un paso más en la senda del progreso humano. Al referirse al curso de la Conquista, Ernesto Palacio parece mostrar cierta simpatía al afirmar que “avanzaba magníficamente en el resto de América” (1992: 25). Tal como lo hicieron los revisionistas que hemos nombrado anteriormente, Palacio descartó expresamente el móvil económico de la Conquista, y es más, de alguna manera les atribuye gestos de heroísmo a los que vinieron a sufrir al Nuevo Mundo.

Otro de los historiadores recomendado por Felipe Pigna, Milcíades Peña⁶ citado en varias oportunidades en sus libros y que según Norberto Galasso pertenece a su propia escuela historiográfica, justifica la Conquista española en estos términos muy fervorosos.

Era en su momento el único camino abierto a la humanidad para que una parte de ella pudiera ascender explotando al resto, a un creciente dominio sobre la cultura; preparando así, objetivamente y pese a sus deseos, las bases para la

⁵ Entrevista a Felipe Pigna en el programa *El pueblo quiere saber*, Canal Crónica TV, 4 de noviembre de 2011.

⁶ Entrevista a Felipe Pigna en el programa *El pueblo quiere saber*, Canal Crónica TV, de 4 de noviembre de 2011, y entrevista en el programa *Noche de libros*, Canal C5N, 11 de noviembre de 2011.

emancipación de toda la humanidad. “Condenar” la colonización española es moneda corriente entre las corrientes “indoamericanas” como el aprismo, que pretenden dar a la lucha por la emancipación de América Latina el carácter de reconquista de un supuesto esplendor precolombino, que la colonización habría truncado. Pero semejante grandeza pretérita y semejante frustración no es más que una ilusión antihistórica: la ilusión que la piedra, la llama, y el maíz, eran superiores al hierro, la rueda, el caballo, la vaca, el trigo, la vid que trajeron los españoles (1973: 41).

Vicente D. Sierra trazó larga y detalladamente una serie de consultas y medidas tomadas por los Reyes Católicos que supuestamente tendían a proteger y cuidar a los indios, por ejemplo, la que trata sobre la devolución de indios a América por parte del comendador fray Francisco de Bobadilla. Para dar testimonio de la constante preocupación de Isabel y Fernando por el bienestar de los pobladores originales del Nuevo Mundo, Sierra transcribe parte de las cédulas reales de los monarcas a Fonseca (encargado de negocios de Colón) del 16 de abril de 1495. Pero esas muy buenas intenciones de los monarcas, según Sierra, se vieron truncadas por la falta de predisposición de los indios, y así es como aquellos no tuvieron más remedio que instaurar el régimen de encomiendas. Para Sierra, no establecer el trabajo forzoso era abandonarlos en su estado salvaje: “el evidente propósito de crear un asalariado indígena libre, pese a que el estado de salvajismo de los naturales de las Antillas hacía imposible la implantación de un régimen como el europeo, que al fin de cuentas era el resultado de una larga y penosa evolución” (1964: I-62). Sierra, un férreo crítico de Domingo Faustino Sarmiento, justifica las encomiendas de los indios como el mejor

instrumento para civilizarlos: “Se trataba de combatir el nomadismo, de forjar en el indio un sentimiento de la solidaridad social, el sentido del hogar con el consiguiente fortalecimiento de la familia y la elevación de la mujer, en suma, de dotarlo de normas de civilizada convivencia” (1964: I-63).

Más tarde, el revisionista José María Rosa, contrario a lo que divulgan ahora los revisionistas-populistas, no fustigó el sistema de encomiendas cuando se refirió al mismo: “Poco a poco la legislación empezó a ordenar los repartos, e hizo surgir —o mejor dicho resurgir del viejo derecho castellano— la institución de la encomienda” (1979: I-258). Mientras que el historiador Milcíades Peña no solo sostuvo que la Conquista no fue violenta, sino que además fue económicamente necesaria: “Algunos teóricos populistas «condenan» a posteriori la colonización española (o inglesa) partiendo de la lamentable tontería de que la misma fue inhumana. Pero no se puede «condenar» la colonización —ni tampoco la esclavitud que prevaleció en la antigüedad— dado el hecho irrefutable que resultaba económicamente necesaria (1973: 41). Y Ernesto Palacio simplemente dijo que la Conquista “se apoya en el testimonio de la legislación española, legislación paternal si las hubo e inmejorable en el plano de la teoría” (1960: 65).

Como parte de la construcción de un personaje benevolente y humano para con los pobladores originarios americanos, y para mostrar el lado más amargo de los conquistadores españoles, el historiador Felipe Pigna rescató la figura de Bartolomé de las Casas, pero no dice nada de que aquel quería suplantarlos por esclavos africanos y es probable que el testimonio de Casas

contribuyera a la difusión de la “leyenda negra” española, que mostraba a estos como colonos brutales y sanguinarios de sus súbditos indígenas.

Tanto Ricardo Rojas como Manuel Gálvez fueron los precursores de la lucha contra la “leyenda negra”. El mismo Gálvez en su libro *El solar de la Raza* se expresó en términos muy claros contra la veracidad de esta leyenda: “Leyendas absurdas, producto del maridaje de la perversidad y la ignorancia, han construido varias Españas de clisé que impiden ver la verdadera” (1913: 47). Con posterioridad, el revisionista ultracatólico Vicente D. Sierra situó la “leyenda negra” dentro de la “literatura de guerra” protestante. Sierra nunca hizo reconocimiento alguno al lado humano de Bartolomé de las Casas, y constantemente se refirió a las denuncias del párroco español. En cierta consonancia con esta línea de pensamiento, José M. Rosa se refirió a las “polémicas” en torno a Bartolomé de las Casas, pero sin arriesgar una defensa tajante del denunciante ni de los abusos sufridos por los indígenas.

Sin embargo, uno de los que más maltrató a Bartolomé de las Casas fue el historiador revisionista Ignacio B. Anzoátegui, quien lo incluyó en su ensayo *Vida de payasos ilustres*: “(...) el pequeño panfletista llamado Bartolomé de las Casas no comprendió la grandeza; que si tuvo vocación de proselitista no la tuvo de misionero... (...) Indiscutiblemente, es triste ser traidor; pero ha de ser aún mucho más triste ser traidor sin serlo. Desde el limbo de los payasos, el obispo de Chiapas añorará sin duda la oportunidad que tuvo de no ser un payaso. Y la añorará sobre todo sufriendo la compañía de tantos payasones sonoros como

en América han nacido de él y han medrado con sus enseñanzas” (1954: 37). Más adelante, el historiador revisionista Ernesto Palacio fue algo más escueto pero más cínico con los primeros habitantes de estas tierras: “La «leyenda negra» de origen protestante sobre la rapacidad y crueldad presuntas de la conquista española y la moda consiguiente de llorar por los indios han sido desplazadas en los últimos tiempos por una actitud contraria” (1960: 65).

Si algo falló en la política de la Conquista, según Vicente D. Sierra, fue por culpa de los indios, pues se encontraban en un estado de degeneración, hasta fisiológicamente, y no colaboraban con sus actitudes en la misión evangelizadora: “Hemos visto cómo en aquellos años discutíase en España con singular apasionamiento el problema del indio. La depauperación y degeneración fisiológica y psíquica de algunas razas pesaba en el ánimo de muchos” (1944: 93). En este sentido, entiende Sierra que los americanos eran una raza muy inferior a la española: “Determinaba el error de estas disposiciones un conocimiento equivocado del indio. Nómadas de raza, no constituían los hasta entonces conocidos un material propicio para formar pueblos de vida similar a la europea” (1964: I-61). Para Sierra, los indios estaban fuera de toda comprensión de la civilización: “...el indio tuvo que ser, forzosamente, el más eficaz enemigo de su liberación civilizadora, puesto que carecía, como la mayor parte de las razas no cristianas, de un verdadero concepto de la libertad. (...) Mientras se les predicaba que eran libres, retornaban a la vida nómada y salvaje, ayunos como estaban de una conciencia de la vida social gregaria y civilizada” (1964: I-65).

Sin ruborizarse, Milcíades Peña consideró a los indios como bárbaros muy lejanos a la civilización europea: “América estaba fuera de la civilización propiamente dicha cuando don Cristóbal Colón pisó su tierra por primera vez. Ciertamente es que los mayas quizá hubieran podido enseñarle astronomía a los europeos. Ciertamente es que los caminos y acueductos incásicos eran admirables. Pero en su conjunto las más avanzadas sociedades indígenas de la América precolombina se hallaban recién en el estado medio de la barbarie” (1973: 41).

Para Ignacio B. Anzoátegui, “el indio era un ser física, moral e intelectualmente inferior al europeo y que por eso mismo era acreedor a un trato compasivo” (1954: 37). Por su parte, el historiador revisionista José M. Rosa describió con ciertos prejuicios las rebeliones de los indígenas. Mientras que Ernesto Palacio se refirió con mucho más descaro a los guaraníes: “Estos aborígenes se pintaban el cuerpo de colores abigarrados, se decoraban con plumas la cabeza y llevaban placas y collares de un metal que resultó, justamente, plata. Parecían bien dispuestos para la civilización” (1992: 22). El mismo Ernesto Palacio, al preguntarse qué somos los argentinos, reniega de su filiación con los hombres de Mayo y con la misma Revolución. Y hace lo mismo con los pobladores originales de estas tierras, los desconoce lisa y llanamente: “No provenimos, espiritualmente hablando, de españoles e indios, sino exclusivamente de los primeros” (1960: 31). Palacio borró de un golpe la herencia indígena en la Argentina: “La influencia indígena ha sido aquí, en la Argentina, nula como contribución de cultura e ínfima como aporte de sangre. Por lo demás, ¿qué pueblo del mundo

puede blasonar de pureza racial! Somos una nación blanca” (1960: 31). Y por si eso fuera poco, Palacio dice que para que realmente sepamos lo que fueron los indígenas, lo poco civilizados y lo bárbaros que eran, escuchemos no a Sarmiento sino a José Hernández y su *Martín Fierro*.

Oigámosla a Martín Fierro: “El indio pasa la vida / robando o echao de panza. / La única ley es la lanza / a que se ha de someter. / Lo que le falta en saber / lo suple con desconfianza. / Odia de muerte al cristiano; / hace guerra sin cuartel / El bárbaro sólo sabe emborracharse y peliar”. El que habla no es un mestizo: pocas veces lo fue el hombre de nuestras pampas. Es un blanco y es un cristiano: es un español. Y como tal, se alegra del exterminio de las tribus: “...esos bárbaros salvajes / no podrán hacer más daño (Palacio, 1960: 34).

Así, luego de un simple repaso de las referencias de los historiadores revisionistas más renombrados acerca de Cristóbal Colón, los Reyes Católicos, Bartolomé de las Casas, los indios americanos, las encomiendas, entre otras, es decir, los puntos más controversiales de la Conquista de América, podemos dudar de que Pacho O'Donnell haya leído a los autores mencionados, a los que sin embargo nombra en la siguiente poco fundada afirmación: “Denunciar los mecanismos del coloniaje fue la tarea de nuestros antecesores” (2012: 18). En la enérgica defensa a sus precursores revisionistas, Felipe Pigna no debería sostener más en el podio de los logros de aquellos la reivindicación de “las culturas originarias, invariablemente olvidada por ellos” (2012a). Claro, para Pigna “ellos” son los autores de la Historia Oficial.

4. Reflexiones finales

Un punto importante que hemos tratado de desenmascarar en este estudio es el mecanismo de justificación de las consignas de los revisionistas-populistas, esto es el simple ataque al “otro”, a la Historia Oficial. Las premisas constitutivas de argumentación de los revisionistas-populistas no son las pruebas documentales, ni los testimonios, ni la reformulación de teorías, sino simplemente la embestida frontal y la desacreditación de lo representado por todos aquellos que se encuentran en la periferia ajena a lo que conforma al populismo (como quizás diría Laclau), y en esto la escuela historiográfica liberal ha sido el enemigo perfecto.

En la tarea de deconstruir el discurso histórico instaurado en la “década ganada”, el debate en torno al proceso de la Conquista española nos ha servido para demostrar que los precursores de los revisionistas-populistas, sus “amigos” y aquellos a quienes aconsejan leer, son justamente los que inventaron ese discurso, propiciamente reinstalado por los populistas para justificar su proceder. Así, el desguace del monumento a Cristóbal Colón, erigido frente al despacho presidencial, sería una de las grandes victorias del gobierno, ya casi póstumo, de los Kirchner.

La sustitución del navegante genovés por la heroica Juana Azurduy es la simplificación extrema de la historia, pero un mensaje fuerte y claro para mantener las fuerzas latentes y vigentes las consignas contra los enemigos que siempre nos acechan y nos siguen perjudicando, esto es, los otros, los de afuera, los extranjeros. En esta línea, en continuidad con la premisa básica del revisionismo ancestral, la lucha contra el

colonialismo, se erigió un panteón de figuras simbólicas, como Túpac Amaru, Simón Bolívar, Manuel Belgrano, Mariano Moreno, Juan José Castelli, Bernardo de Monteagudo y Manuel Dorrego, entre otros. El relato de sus vidas y sus luchas, descartando minuciosamente sus aspectos más críticos –y humanos–, han tapado dos de los rasgos esenciales y constitutivos de nuestra cultura: nuestro cosmopolitismo (y como vimos todos aquellos apreciaron las luces extranjeras), y nuestra falta de apego a las instituciones.

Si hay algo constante en nuestra reconstrucción del proceso histórico argentino, son las ambigüedades de nuestros próceres, no ya por el sistema de gobierno a fundar, sino más bien por las prácticas políticas mismas, donde casi siempre ha primado la acción directa y la relajación de las instituciones republicanas. Es allí mismo donde nuestras inteligencias tienen que encaminarse, y no solo a descubrir las falencias históricas objetivamente, sino a propiciar el debate abierto, plural y permanente para consolidar esas formas institucionales que tienen su historia y sus fundamentos, pero que deben ser solidificadas constantemente. Nada más difícil que eso, frente a la seductora tentación de soluciones providenciales, que casi siempre se fundan en construir enemigos en común.

Bibliografía

ANZOÁTEGUI, Ignacio B. (1954) *Vida de payasos ilustres*, Buenos Aires, Theoría.

CARRERA DAMAS, Germán (1993) *Simón Bolívar Fundamental*, Caracas, Monte Avila Editores Latinoamericana.

DARNTON, Robert (2002) *La gran matanza de gatos, y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica.

FEINMANN, José Pablo (1996) *Filosofía y Nación, estudios sobre el pensamiento argentino*, Buenos Aires, Ariel.

GALASSO, Norberto (2011) *Historia de la Argentina, desde los pueblos originarios hasta el tiempo de los Kirchner*, Buenos Aires, Colihue, t. I y II.

GÁLVEZ, Manuel (1913) *El solar de la Raza*, Buenos Aires, Nosotros.

GÁLVEZ, Manuel (1996) *Vida de Juan Manuel de Rosas*, Buenos Aires, Claridad.

JAURETCHE, Arturo (2006) *Política nacional y revisionismo histórico*, Buenos Aires, Peña Lillo Editor.

LACLAU, Ernesto (2005) *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

O'DONNELL, Pacho (2001) *Juan Manuel de Rosas*, Buenos Aires, Planeta.

O'DONNELL, Pacho (ed.) (2006) *La otra historia II, la patria grande y sus pensadores*, Buenos Aires, Ariel.

O'DONNELL, Pacho (ed.) (2012) *La otra historia, el revisionismo nacional, popular y federalista*, Buenos Aires, Ariel.

PALACIO, Ernesto (1960) *La historia falsificada*, Buenos Aires, A. Peña Lillo Editor.

PALACIO, Ernesto (1992) *Historia de la Argentina*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot.

PEÑA, Milciades (1973) *Antes de Mayo, formas sociales del trasplante español al nuevo mundo*, Buenos Aires, Ediciones Fichas.

PEÑA, Milcíades (2012) *Historia del pueblo argentino (1500-1955)*, Buenos Aires, Emecé.

PIGNA, Felipe (2004) *Los Mitos de la Historia Argentina, la construcción de un pasado como justificación del presente, del “descubrimiento” de América a la “independencia”*, Buenos Aires, Norma.

PIGNA, Felipe (2005) *Los mitos de la historia argentina 2, de San Martín a “el granero del mundo”*, Buenos Aires, Planeta.

PIGNA, Felipe (2010) *Libertadores de América*, Buenos Aires, Planeta.

PIGNA, Felipe (2012a) “El dolor de ya no ser”, *Caras y Caretas*, nº 2268, marzo de 2012, sin número de página

PIGNA, Felipe (2012b) “La resistencia de los pueblos originarios y su influencia en nuestra revolución fundadora”, en P. O’Donnell (ed.): *La otra historia, el revisionismo nacional, popular y federalista*, Buenos Aires, Ariel.

ROSA, José María (1979) *Historia Argentina*, Buenos Aires, Oriente.

RUMAZO GONZÁLEZ, Alfonso (2006) *Simón Bolívar*, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República.

SIERRA, Vicente D. (1944) *El sentido misional de la Conquista de América*, Buenos Aires, Editorial Huarpes.

SIERRA, Vicente D. (1964) *Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Editorial Científica Argentina.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (2015) *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande.

¿Qué es esa cosa llamada “neoliberalismo”?

SANTIAGO NAVAJAS

De esto podemos deducir la importancia del “aspecto cultural”, incluso en la actividad (colectiva) práctica. Un acto histórico sólo puede ser llevado a cabo por el “hombre colectivo”, y esto presupone el logro de una unidad “cultural-social” a través de la cual una multiplicidad de voluntades dispersas, con objetivos heterogéneos, son soldadas en torno a un único objetivo sobre la base de una común e igual concepción del mundo.

Antonio Gramsci

El “neoliberalismo” nació intelectualmente en 1938, en París, durante la Conferencia Walter Lippmann. A dicho coloquio asistieron Raymond Aron, Friedrich Hayek, el propio Walter Lippmann, Robert Marjolin, Ernst Mercier, Ludwig von Mises, el español José Castillejo, Michael Polanyi (el hermano bueno), Wilhelm Röpke, Louis Rougier, Jacques Rueff y Alexander Rüstow. Walter Eucken no pudo asistir porque los nazis le negaron el permiso para salir de Alemania. Austria acababa de ser anexionada por Hitler mientras que Stalin desataba el Gran Terror en la Unión Soviética.

Pero junto al totalitarismo “hard” de los nacional-socialistas hitlerianos y los comunistas-bolcheviques estalinistas, los

veintiséis liberales reunidos en París también temían un totalitarismo “light” consistente en un progresivo colectivismo en las democracias liberales (acertaron) que conduciría a una sociedad igualmente distópica (se equivocaron). Entre la Escala de *1984* de Orwell y la Caribdis de *Un mundo feliz* de Huxley, los liberales reunidos en París se plantearon luchar tanto contra las líneas rectas paralelas dictatoriales del eje Berlín-Moscú como contra la espiral de las democracias liberales hacia lo que más tarde Friedrich Hayek denominaría en su libro más famoso un “camino de servidumbre” (nos hemos detenido en un “purgatorio socialdemócrata” antes de llegar a los infiernos descritos por Orwell, Huxley y Bradbury).

En palabras de Lippmann se trataba de “encontrar un terreno común de defensa en contra de la voluntad de dominación de los estados totalitarios”. Para lo que habría que reestructurar, reformar o renovar el liberalismo. De ahí se postuló la necesidad de una nueva denominación para diferenciarse del liberalismo radical del *laissez faire* representado en la escuela manchesteriana. El “neoliberalismo” sería la nueva etiqueta que asumiese el tradicional espíritu liberal que desde Adam Smith quería recoger en un solo pack político-económico tanto la libertad como la justicia, tanto la prosperidad económica como la equidad social. Este “neoliberalismo” que prudentemente se auto consideraba una moderada “reestructuración-renovación-reforma”, en realidad iba a constituir una revolución dentro del paradigma liberal. Quien mejor lo expresó fue Louis Marlio (Foucault, 2007: 140): “[el texto de Lippmann] sienta las bases de una política que (...) tiende a dar a las clases más indefensas el mayor

bienestar posible (...) me gustaría que se diera a esta doctrina el nombre de «liberalismo positivo», «liberalismo social» o «neoliberalismo»¹.

A partir de este momento, el liberalismo que era fundamentalmente “de principios” pasó a tener un componente consecuencialista, ya que junto a la preocupación por la libertad como valor supremo se iban a incorporar cuestiones referentes al bienestar. Lo que iba a dar lugar a un “paternalismo liberal” en cuanto que el Estado, como explicó Eucken en *Fundamentos de política económica*, sería el garante del orden legal del mercado a través de una regulación y ordenación del mismo. La cuestión ya no era si intervenir o no en el mercado sino cómo hacerlo de modo que, respetando la libertad de los individuos, se condujesen sus acciones hacia determinado resultado social (un ejemplo serían los distintos mercados de órganos más o menos privatizados que hoy existen en el mundo).

En cualquier caso, tras el Coloquio Lippmann el paradigma socio-cultural-económico que sitúa la libertad como valor fundamental entró en una fase que podríamos denominar, por tanto, “neoliberal” y también “postliberal”. Michel Foucault (2007: 166-167), con su lucidez habitual:

El gobierno neoliberal (...) debe intervenir sobre la sociedad misma en su trama y espesor. En el fondo —y es aquí que su intervención va a permitirle alcanzar su objetivo, a saber, la

¹ Lo que desembocará en la “Teoría de la Justicia” de John Rawls, en 1970, que justificará la desigualdad únicamente cuando el proceso que lleve a dicha desigualdad opere fundamentalmente a favor de los más desfavorecidos.

constitución de un regulador del mercado general sobre la sociedad—, tiene que intervenir sobre esa sociedad para que los mecanismos competitivos, a cada instante y en cada punto del espesor social, puedan cumplir el papel de reguladores.

¿Y cuáles son esos mecanismos competitivos desde el punto de vista filosófico? Tenemos que considerar que de todos los sistemas de producción el capitalismo es, sin duda, el más “heraclíteano”, dinámico y mutante, a diferencia del conservador y el socialista que plantean situaciones “parmenídeas”, inmutables y esencialistas, ya sea en un pasado mítico (Edad de Oro platónica) o en el por-venir de una ilusión (paraíso comunista marxista). Dichos mecanismos competitivos se sintetizan en la paradoja virtuosa de Schumpeter acerca de la “destrucción creadora”, un mecanismo en clave de emprendimiento económico pero que ha “infectado” y “contaminado” al resto de esferas sociales, de la tecnología al arte, y que ha convertido al político, al artista, al filósofo, al deportista, incluso al sacerdote, en actores dentro de una “sociedad de empresa”

1. Postmarxismo

Un año antes del Coloquio Lippmann había muerto Antonio Gramsci. El filósofo italiano había propuesto también una reforma-reestructuración-renovación del sistema marxista para dar respuesta a la complejidad y densidad de las nuevas relaciones de producción económicas y sociales. Tan cercanos en

el tiempo, y a la vez tan lejanos programáticamente, los neoliberales hayekeanos y los neomarxistas gramscianos iban a constituir dos piezas esenciales en la reestructuración del Estado liberal y la economía de mercado tras la crisis del 29 y ante el ascenso de los totalitarismos de extrema izquierda y derecha.

Biagio de Giovanni (1979: 259) señaló acertadamente que Gramsci fue el único en el terreno de la izquierda en comprender la mutación que estaba sucediendo en la relación Estado-Mercado en los convulsos años treinta. De ahí que hablase del “binomio Gramsci-Keynes”. Esta consciencia gramsciana de lo que Biagio de Giovanni denominó la “transformación morfológica” de la política (en cuanto que estructural y no meramente coyuntural) se ramificó en el campo liberal en tres ámbitos. En primer lugar, el ya señalado “neoliberal” del Coloquio Lippmann que más tarde se consolidaría con la creación por parte de Hayek de la Sociedad Mont Pelerin; en segundo lugar con la figura dominante de John Maynard Keynes, que fundamentó teóricamente lo que intuitivamente llevó a cabo Franklin Delano Roosevelt con el New Deal; y, tercero, la dimensión más oscura, aunque no menos determinante, de Joseph Schumpeter que en *Capitalismo, socialismo y democracia* realizó el mejor análisis de Karl Marx al tiempo que diagnosticaba la transición disruptiva del liberalismo manchesteriano hacia el socialismo de mercado (o lo que también podríamos denominar “liberalismo social de mercado”).

A partir de Gramsci, por tanto, podemos establecer un postmarxismo que se basa en tres postulados: la puesta en

cuestión de la subjetividad², la mutación del capitalismo y la imposibilidad del comunismo. De aquí proviene su propuesta de lo que podríamos denominar la “estrategia socialista hacia una radicalización de la democracia”, el título de la obra paradigmática de Laclau y Mouffe. Que también, por cierto, podría haber servido para *Camino de Servidumbre* sólo que cambiando “socialista” por “liberal”. Así que la “estrategia liberal hacia una radicalización de la democracia” se basa, como la hegemonía de corte postmarxista, en una lógica de lo contingente, aunque basada en una *fuzzy logic* en lugar de la lógica equivalencial del populismo de izquierdas, que sirve de crítica a los “parmenídeos” mundos de socialistas y conservadores. Ya lo veremos más adelante.

En el Coloquio Lippmann los liberales certificaron que la dualidad Estado-Mercado tenía unos componentes hegelianos, de relación recíproca en la oposición de contrarios, que había que ajustar para que dicho *entrelazamiento* tuviese unas sinergias

² Una de las claves que diferencian la estrategia socialista de la liberal consiste en que mientras la primera niega la posibilidad de la subjetividad, la segunda la defiende. La estrategia socialista pasa por una crítica al esencialismo filosófico, la manipulación del lenguaje para que juegue un papel ideológico en la estructura de las relaciones sociales y la deconstrucción de la categoría de “sujeto”, basándose en la dupla wittgenstein-heideggeriana en sus derivadas derridianas y lacanianas. Por el contrario, desde la filosofía ontológica de Saúl Kripke y la filosofía de la mente de John Searle se ha defendido una concepción referencialista de la conexión entre el lenguaje y la realidad que dota de contenido semántico a los juegos de lenguaje, que por el hecho de ser “juegos” no cabe considerarlos ni arbitrarios ni caprichosos ni mucho menos inconmensurables, y de una estructura fuerte aunque flexible, no rígida, del sujeto, que no es ni el fósil monolítico cartesiano-kantiano ni el esquizofrénico bipolar derridiano-laciano.

productivas que diesen como resultado un juego de suma positiva en lugar de otro de suma cero o, incluso, negativa. Y es que, aunque individualistas ontológicos y metodológicos en oposición al colectivismo propio de marxistas y post marxistas que comprenden la acción social como una dinámica entre colectivos (sea el constructo “clase social” o componentes más amplios como el de “masa” o “gente”), los liberales empezaron a asumir la existencia de instituciones, conjuntos reglados de normas y sanciones, en las que los individuos se articulan de modos más o menos cerrados (de las familias a las instituciones religiosas pasando por naciones o Estados).

2. El entrelazamiento entre el Estado y el Mercado

Tres son los ejes de cualquier propuesta liberal, y es lo que une a figuras dispares como Hayek, Keynes y Schumpeter:

1. La defensa de la libertad frente al totalitarismo y el autoritarismo.
2. La apuesta innegociable del individualismo frente al colectivismo.
3. La constatación de la espontaneidad en el orden económico.

La versión neoliberal vino a complementarse en los años posteriores por el *neoclasicismo* (sintetizado por la *Teoría del Valor* de Debreu) y la emergencia del neoconservadurismo en la revista *The Public Interest* con artículos de, por ejemplo, Irving Kristol (que, por cierto, era un trotskista de la *Cuarta Internacional* en la época del Coloquio Lippmann).

Gramsci, desde el marxismo, nos servirá para desentrañar las paradojas del neoliberalismo como sistema basado en el trenzamiento de tres cuerdas de diferentes materias que se articulan con diferentes tensiones de manera que no se organizan de manera armónica. De un lado, el capitalismo es un sistema complejo e impredecible (como insistía Hayek). Por otro lado, y hasta cierto grado, es posible controlarlo y manipularlo (como la Escuela de Friburgo y la de Chicago). Por último, y como ya señalaba Karl Marx en *El Manifiesto Comunista* (2011: 45-46), sobre el capitalismo pende la espada de Damocles del vacío moral:

La burguesía (...) es también la que primero ha probado lo que puede realizar la actividad humana: ha creado maravillas muy superiores a las pirámides egipcias, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas, y ha dirigido expediciones superiores a las invasiones y a las Cruzadas. La burguesía no existe sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de trabajo, es decir, todas las relaciones sociales.

Lo que podría provocar la aparición del “último hombre” nietzscheano, como la consecuencia cultural de lo que Max Weber denominó en *La ciencia como vocación* (2005: 111):

La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Pero esto significa el desencantamiento del mundo.

En resumidas cuentas, que la burguesa maquinaria de creación de riqueza puede conducir a perder los valores burgueses, hacia el nihilismo.

3. El neoliberalismo como neopopulismo

Tanto el neo marxismo de Gramsci como el neoliberalismo de los integrantes en el Coloquio Lippmann muestran la vía muerta a la que llegaron el marxismo y el liberalismo decimonónicos, en cuanto que confiaban excesivamente en la planificación estatal y en la espontaneidad del mercado respectivamente. Sin embargo, tanto Gramsci, por el lado marxista, como Hayek, Keynes o Schumpeter por el lado liberal, propusieron una renovación que pasaba, en el caso de Gramsci, por canalizar la evolución social acabando con el dogma marxista de la “clase proletaria” como agente ontológico revolucionario, mientras que por el lado liberal se empezó a considerar la canalización de la espontaneidad social a través de incentivos y regulación estatal a favor de la competencia.

Porque, ¿cuál es el objetivo buscado en última instancia? En ambas vías, la neomarxista y la neoliberal, el diseño de una sociedad más libre, democrática e igualitaria. Sin embargo, no hay acuerdo sobre lo que significa o cuál es la estructura y el contenido de los conceptos de libertad, democracia e igualdad (para los liberales, ciertamente, la libertad negativa tiene prioridad sobre la positiva, la democracia debe ser constitucional

en cuanto Estado de Derecho y la igualdad es, sobre todo, de oportunidades.)

El neoliberalismo es un defensor, dentro de la filosofía jurídica, del Estado de Derecho. Pero al mismo tiempo es consciente de que dicho Estado de Derecho puede verse capturado por parásitos provenientes de grupos de presión poderosos. En este sentido, Acemoglu y Robinson en su libro *¿Por qué fracasan los países?* apuntan a un mal diseño institucional de los incentivos y a la existencia de lo que denominan “clases extractivas”, unas castas que convierten los beneficios sociales en ganancias privadas.

Una de las prioridades, por tanto, del neoliberalismo en cuanto que garante de la independencia del mercado dentro de su heteronomía respecto del Estado, consiste en defenderlo de las intromisiones espurias de agentes económicos que traten de sesgarlo en su favor. Este “populismo neoliberal” o postliberal, en cuanto que “democratización radical”, se basa en la economía de la información que Hayek esbozó en *Camino de Servidumbre* a través de dos resultados:

1. El sistema de libre mercado con propiedad privada genera unos precios que agregan bien la información dispersa... la información privada se va difundiendo de manera impersonal y automática.
2. Conocimiento entendido como información codificada. Este conocimiento, aunque sea tácito y por lo tanto imposible de intercambiar, se incorpora en los bienes que sí se intercambian en el mercado y se difunde mediante la innovación sin necesidad de explicitarlo.

En las propias palabras de Hayek en el mencionado libro (2011: 79):

Esto es precisamente lo que el sistema de precios realiza en el régimen de competencia y lo que ningún otro sistema puede, ni siquiera como promesa, realizar. Permite a los empresarios, por la vigilancia del movimiento de un número relativamente pequeño de precios, como un mecánico vigila las manillas de unas cuantas esferas, ajustar sus actividades a las de sus compañeros. Lo importante aquí es que el sistema de precios sólo llenará su función si prevalece la competencia, es decir, si el productor individual tiene que adaptarse él mismo a los cambios de los precios y no puede dominarlos. Cuanto más complicado es el conjunto, más dependientes nos hacemos de esta división del conocimiento entre individuos, cuyos esfuerzos separados se coordinan por este mecanismo impersonal de transmisión de las informaciones importantes que conocemos por el nombre de sistema de precios.

Un sistema de precios que para que funcione correctamente necesita como precondiciones la propiedad privada de los medios de producción y la competencia como manera de organizar los intercambios entre las múltiples propiedades privadas (ya que el mecanismo de mercado no es compatible con los incentivos en ausencia de propiedad privada)³.

³ “¿Y quién negará que un mundo donde los ricos son poderosos es, sin embargo, mejor que aquel donde solamente puede adquirir riquezas el que ya es poderoso?” Pero esto es insuficiente. “La desigualdad se soporta, sin duda, mejor y afecta mucho menos a la dignidad de la persona si está determinada por fuerzas impersonales que cuando se debe al designio de alguien. En una sociedad en régimen de competencia no hay menosprecio para una persona, ni ofensa para su dignidad por ser despedida de un

La clave está en la concepción “neoliberal” del Estado de Derecho que se concibe como un juego formal de regulaciones vacías de contenido. Como afirma Hayek en *Los fundamentos de la libertad* (1998: 334), la “Rule of Law”, “consiste en trazar el marco más racional en cuyo interior los individuos han de entregarse a sus actividades conforme a sus planes personales”.

Es decir, que el verdadero problema político es elegir la asignación óptima concreta. Para lo cual resulta esencial la “Rule of Law”, porque se trata de que las leyes no puedan estar hechas de manera ad-hoc a favor o en contra de alguien concreto. Para ello, las estrategias de justicia de Rawls (el “velo de ignorancia”) o Buchanan (el “principio de incertidumbre”) son esenciales para hacer que emerjan instituciones objetivas e independientes. De este modo, conseguiríamos sortear tanto la planificación autoritaria leninista como el “crony capitalism”, esa combinación de clases políticamente dominantes, empresarios enriquecidos y el Estado que da lugar a las élites extractivas.

4. Conclusiones: dos modos populistas (y uno antipopulista)

Mientras que el populismo post marxista trata de ajustar el sistema desde fuera del mismo (lo que da lugar a tensiones e ineficiencias extremas), el populismo postliberal lo plantea realizar desde dentro del mismo. Sería el equivalente político-económico a darle la vuelta a un calcetín. Mientras que tanto el populismo conservador

empresa particular que ya no necesita sus servicios o que no puede ofrecerle un mejor empleo”.

(Donald Trump) como el postmarxista (Pablo Iglesias) se sitúan por encima de la población, tratando de dirigir las “mareas”, el populismo neoliberal implementa una estrategia *down-up* a través de la institución de los mercados donde los ciudadanos se comportan como ciudadanos-clientes-consumidores soberanos. El programa político neoliberal consiste en convertir cada vez más el mecanismo de agregación político en lo más parecido al económico para llevar a cabo una “democracia de mercado”. Como defendió Jesús Mosterín (1995):

Tanto la democracia política como el libre mercado son métodos de procesamiento de la información que permiten agregar las preferencias individuales en decisiones colectivas. Cuando comparamos ambos sistemas (como procesadores de información), lo primero que salta a la vista es el mayor refinamiento del mercado, que contrasta con el carácter un tanto primario de la democracia. El mercado es una especie de democracia flexible y sofisticada; la democracia, una especie de mercado rígido y tosco. En el mercado, la elección social es continua, tiene lugar cada minuto de cada día. En la democracia sólo se vota cada cuatro años. En el mercado se tiene en cuenta la intensidad de la preferencia. Como consumidor, no sólo expreso qué bien o servicio prefiero, sino también cuánto más lo deseo que el otro. En la democracia sólo me es dado señalar mi preferencia de un modo binario, sí o no, blanco o negro, sin matices métricos. En el mercado, la elección es diferenciada; como consumidor, puedo yo mismo elaborar mi propia cesta con elementos procedentes de diversas ofertas. Los partidos políticos, sin embargo, sólo me ofrecen paquetes globales cerrados; no me permiten confeccionar mi propio menú.

La crisis del Estado liberal no significó un problema sino la oportunidad para la emergencia de un orden liberal superior

representado en la actualidad por la globalización en cuatro ejes: la económica, la política, la tecnológica y la cultural. Conflictos como los de Apple vs. UE (en los que se determina quién tiene más poder las megaempresas o los megaestados, una reproducción contemporánea de las luchas de poder entre el papado y las monarquías en la Europa pre ilustrada) o la emergencia de disciplinas como la biotecnología que pueden llegar a afectar al núcleo mismo de la esencia biológica humana (el transhumanismo), no hacen sino confirmar que el proceso de destrucción creadora schumpeteriano que es la marca de la casa del capitalismo está todavía en marcha, en un equilibrio inestable.

Mientras que el postmarxismo únicamente vino a cambiar el colectivismo clasista por el colectivismo nacional, a través de símbolos nacional-populares de raigambre caudillista, haciendo derivar la democracia en oclocracia, el post conservadurismo o neoconservadurismo que tuvo en Leo Strauss su mesías y al extrotskista Irving Kristol su profeta, trató de conquistar las instituciones de poder para manipular las democracias convirtiéndolas en plutocracias. Paradójicamente, tanto el neo populismo de raíz marxista como el anti populismo conservador comparten una concepción de la hegemonía a través de un liderazgo moral e intelectual, además de político, de manera que la voluntad colectiva, a través de la ideología, pasa a ser el cemento orgánico unificador de un “bloque histórico” que no es que tome el Estado sino que deviene Estado.

En el programa gramsciano la “voluntad colectiva” resulta de la articulación político-ideológica de fuerzas históricas dispersas y fragmentadas. De esta “actividad (colectiva) práctica” surge un

“hombre colectivo”, una “unidad cultural-social” de voluntades dispersas que llegan a estar “soldadas” en una “común e igual concepción del mundo”. El problema reside, evidentemente, en la interpretación literal que se hace de la “voluntad colectiva” (dentro del paradigma liberal se puede hacer uso de dicha expresión pero sólo de manera metafórica, no como un precedente lógico a la toma de decisiones individuales sino como el resultado político emergente de las mismas. Decisiones individuales que son agregadas a través de los mecanismos económicos de mercado y políticos de la democracia representativa). Como explicaba con una metáfora Jesús Mosterín, los Estados cuanto más liberales son, más se parecen a hoteles. Cuanto más conservadores o socialistas, más se asemejan a sectas. La diferencia entre los hoteles y las sectas es que los primeros tratan de ajustarse a las preferencias de sus clientes de la manera más flexible y razonable posible. Por el contrario, las sectas tratan de conducir al pueblo como si fuese un rebaño gracias al especial conocimiento del caudillo de turno. Por supuesto, que instituciones sociales como los Estados son asociaciones obligatorias pero la cuestión es si deben ser al estilo de los hoteles, como Suiza o Suecia, o de las sectas, como Corea del Norte o Arabia Saudí (he puesto como ejemplo a posta repúblicas o monarquías que satisfacen ambos criterios).

Tanto el populismo conservador como el populismo post marxista plantean la dinámica social como un juego de suma cero (a veces, incluso negativa). Sin embargo, la lucha política en el neoliberalismo ha superado dicho reduccionismo clasista para convertirse en un juego de suma positiva entre individuos de

diversas clases, razas, lenguas, sexos, religiones y demás manera de clasificar a los ciudadanos en una sociedad libre a fuer de individualista.

Sin embargo, cabe un “(neo)populismo” como radicalización de la democracia desde un punto de vista “(neo) liberal” en lugar de postmarxista. Vamos a desarrollar la oposición en las siguientes líneas. El populismo post marxista (PP) se opone al neoliberal (PN) en duplas ontológicas, epistemológicas, políticas, éticas, antropológicas y estéticas opuestas. Allá donde el PP es colectivista, el PN es individualista; cuando el PP busca el enfrentamiento con el “enemigo”, el PN lo hace respecto a un “adversario”; si el PP se funda en un relativismo de raíz hedeggeriano-wittgensteniano en cuanto a los agentes sociales, el PN buscan su enraizamiento en la realidad a través del referencialismo kripkeano-searleano sobre la necesidad en el nombrar; siendo la categoría política para la articulación política la de “demanda” (social), en el PN es la “competencia” dentro de la sociedad civil, del mercado y del Estado la categoría que vertebraba la lógica social; todo ello siguiendo la “lógica secuencial”, una derivada de la dialéctica hegeliana de juego de suma cero entre contradicciones, frente a la “fuzzy logic” de la PN basada en la información difusa y los límites del conocimiento a la hora de hacer flexibles las oposiciones reales; del colectivismo del PP se deriva el “sujeto popular” como agente histórico decisivo, allí donde el PN plantea un “sujeto emprendedor” que partiendo del individualismo metodológico pueda articular agrupaciones voluntarias; de la lógica de la confrontación descrita como “secuencial” se sigue el concepto de

“frontera interna” como arbitrario “cordón sanitario” contra los “enemigos”, allí donde el PN se abre a un “horizonte de posibilidades” a partir del individualismo y la fuzzy logic contra la miseria del historicismo; al juego de suma cero que plantea el PP, a partir de la ruptura neo marxista, opone el PN también una “ruptura” respecto al status quo sólo que basado en Schumpeter, en lugar de Marx, y su concepto de “destrucción creadora”; dado el carácter centralista y centralizador del PP, el “núcleo irradiante” es la versión postmarxista de la antigua “vanguardia del proletariado”, a su vez la interpretación en clave de “lucha de clases” del proceso liberador que Platón adjudicaba a su “gobierno de sabios”. Dicho “núcleo irradiante” sería el responsable de articular la “hegemonía”, los “memes” dominantes en cada momento que definieran el campo de juego semántico-político. Por el contrario, desde el PN la hegemonía se realizaría “en red” a partir de la difusión de nodos alternativos, descentralizados y espontáneos de la sociedad civil, sin un “núcleo” dominador y dominante. Entre otras cosas porque dicho “núcleo irradiante” del PP está íntimamente vinculado a un “líder supremo” que canaliza todas las energías a través de su carisma. Por el contrario, el PN se refleja en el “Index Democracy” elaborado por The Economist donde las mejores democracias, de Noruega a Holanda, se caracterizan porque nadie conoce a su primer ministro y/o a su jefe de estado. Frente al carisma y la subordinación a un “Führer”, en las sociedades neoliberales, en contraposición a las neomarxistas, son las sociedades civiles las que hacen sentir el poder en un proceso “de abajo hacia arriba”. Por ello, mientras el PP se basa en maneras de concretar la acción colectiva en un espíritu dominador,

homogeneizando las distintas propuestas y querencias en una denominación que las aglutine y elimine las diferencias, sea una “raza”, un “pueblo” o, simplemente, la “gente”, el PN considera a los individuos capaces de crear distintos vínculos desde distintas querencias y preferencias, en una “sociedad de mercado” o “sociedad civil”.

Cabe, por tanto, una radicalización de la democracia desde el paradigma (neo)liberal que combine la dirección tecnocrática con la legitimidad popular, de manera que se articule el gobierno de los expertos con la capacidad de refutación del mismo por parte de la sociedad civil. Recordemos la cita de Gramsci que citaban Laclau y Mouffe (1987: 118):

De esto podemos deducir la importancia del “aspecto cultural”, incluso en la actividad (colectiva) práctica. Un acto histórico sólo puede ser llevado a cabo por el “hombre colectivo”, y esto presupone el logro de una unidad “cultural-social” a través de la cual una multiplicidad de voluntades dispersas, con objetivos heterogéneos, son soldadas en torno a un único objetivo sobre la base de una común e igual concepción del mundo.

El problema del neopopulismo neomarxista es que el “hombre colectivo” que se ha creado a partir de la “democracia capitalista”, esa combinación de ciudadano político y consumidor económico, es, por decirlo de una forma marxista, el “hombre-horizonte temporal de nuestra época”. A través de la “industria cultural” –Hollywood, Disneyland, HBO, etc.– se ha conseguido una “hegemonía” a través de la globalización del estilo de vida y pensamiento norteamericano. Otro (neo) populismo es posible.

Bibliografía

DI GIOVANNI, Biagio (1979) “Lenin and Gramsci: state, politics and party”, en Ch. Mouffe (ed.): *Gramsci and Marxist Theory*, Londres, Routledge and Kagan Paul.

FOUCAULT, Michel (2007) *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

HAYEK, Friedrich (1998) *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial.

HAYEK, Friedrich (2011) *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial.

LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI.

MARX, Karl (2011) *El Manifiesto Comunista*, Madrid, Alianza Editorial.

MOSTERÍN, Jesús (1995) “Mercado y democracia: ¿por qué no voto?”, *El País*, 17 de abril de 1995, disponible en http://elpais.com/diario/1995/04/17/opinion/798069610_850215.html.

WEBER, Max (2005) *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.

¿*Vox populi es vox Dei?*

ROBERTO NAVARRETE ALONSO

¡Más pueblo!
Guillermo II de Alemania

El lema de este trabajo –como en principio también su título– está tomado de un escrito de un pensador que en modo alguno se asocia con el debate en torno a la cuestión del populismo: el historiador y filósofo judío alemán Franz Rosenzweig, autor en 1917 de una serie de *Escritos sobre la guerra* entre los que cabe encontrar un ensayo titulado “¿*Vox Dei?* La cuestión de conciencia de la democracia” (2015: 51-72). En él, Rosenzweig se hace cargo del problema de la relación entre el pueblo y el Estado con ocasión de la primera gran crisis del siglo XX, aquella derivada de la primera gran globalización –diagnosticada también por Rosenzweig (2015: 115-204)– que tuvo lugar a principios del siglo pasado: la Primera Guerra Mundial. Para ello, Rosenzweig contrapone en primer lugar (2005: 51-52) dos grandes eslóganes: el demócrata, jacobino, “Todo para el pueblo, todo por el pueblo”, y el reaccionario, propio del absolutismo ilustrado, “Todo para el pueblo, pero sin el pueblo”. El primero simboliza una suerte de utopía: “El «pueblo» «por» el que «todo» puede ocurrir no es algo que se dé ya en esta tierra, como tampoco algo que previsiblemente vaya a darse”. En ella sitúa Rosenzweig la esperanza política: de “la incomprensibilidad y necesaria indeterminabilidad del concepto de pueblo”, es decir,

del hecho de que “su plena satisfacción resulte imposible”, se sigue sólo que la aspiración democrata, movida por “la infinita fuerza de la esperanza”, “se dirige hacia lo incondicionado a pesar de todas las condiciones”, o en otras palabras, “la imposibilidad histórica de una liquidación del pensamiento democrático”.

Esta esperanza democrática radical, añade Rosenzweig, choca de continuo con el límite de la experiencia: la cotidianidad en la que está anclado el reaccionario. Resultado del péndulo histórico, de las mareas de la historia, surge como “término medio”, como “un quiero-y-no-puedo”, la solución liberal: “Todo para el pueblo, todo con la colaboración del pueblo” (Rosenzweig, 2015: 53). Rosenzweig reprocha a esta fórmula su tibieza, es decir, su vigencia solo en épocas de normalidad: “Si en el transcurrir cotidiano de los acontecimientos podemos conformarnos con la tibia sabiduría del día a día, la seriedad de los grandes instantes de transformación de la historia nos sitúa de golpe ante la conciencia de la gravedad del problema” (2015: 53). Como hará Carl Schmitt poco después, Rosenzweig, en definitiva, nos previene contra soluciones intermedias, indecisas, y nos sitúa ante la gran alternativa: bien la afirmación de la voluntad del pueblo, bien su dirección desde el Estado. Sólo en una u otra dirección cabe alcanzar la realización de la voluntad popular, su fusión con la realidad del Estado: la realización de la democracia (hasta donde esto de hecho sea posible).

No estamos sino frente a los dos principios político-formales de la situación de una unidad política tematizados por Carl Schmitt, como veremos, en su *Teoría de la Constitución*: los principios de identidad, correspondiente al pueblo, y de

representación, correspondiente al Estado (2003: 205-218). Y Rosenzweig, como Schmitt, parece ser consciente de que la vida histórica de un pueblo consiste precisamente en una suerte de oscilación entre los dos momentos: en épocas de crisis, el pueblo toma la palabra, visibiliza su existencia por medio de un líder —“hombre de Estado” (*Staatsmann*), lo llama Rosenzweig (2015: 56)—, quien también por medio de la palabra moviliza al *demos*; en épocas de normalidad, a la inversa, se produce el retorno del Estado al pueblo, que de este modo regresa a su ser. Las crisis en las que el pueblo debe salir a escena son, por tanto, aquellos momentos en los que el pueblo, de manera paradójica, debe sacrificar su propio ser (pasado) en aras de su existencia (presente), pero con vistas a un retorno (futuro) a su condición normal: tal es la temporalidad característica de las sociedades, a la cual debe atender a su vez el poder. Son, en otras palabras, los propios tiempos del poder. Las crisis no dejan de ser sino un desajuste entre ambos ritmos: los de la facticidad de los grupos humanos, por un lado, y los del orden institucional vigente, por otro.

Una política llevada a cabo conforme al lema “Todo por el pueblo, todo contra el pueblo”, es por tanto, en opinión de Rosenzweig, una política democrática, pues tanto el “por el pueblo” como el “contra el pueblo” surgen, en verdad, del propio pueblo (2015: 56; 72). Es el propio *demos* el que, saliendo de sí, atenta contra sí mismo con objeto de estar en condiciones de volver a sí. Dejando a un lado la cuestión de si el lema propuesto por Rosenzweig, como él mismo anotó en sus diarios de la época, sirve para “formular y solucionar el problema político”

(2014: 308), estas líneas tuyas permiten ilustrar, en todo caso, un problema que, como ha mostrado José Luis Villacañas en su ensayo sobre el *Populismo* (2015), está en el núcleo mismo de la discusión teórica en torno a esta teoría política y a sus concreciones prácticas –incluida la posibilidad de un populismo español–. Se trata de la oscilación entre lo normal y lo patológico característica del despliegue de los grupos humanos en la historia, sobre cuya “operación de borrado” se levantaría el populismo, según la crítica que sobre él vierte Villacañas (2015: 16). Pero el análisis de Rosenzweig sirve asimismo para conducir la discusión hacia el pensamiento de un autor, ya mencionado aquí, que, como el populismo en relación a las teorías políticas clásicas, acecha al propio populismo cuando se trata de debatir acerca de él, de su propuesta teórica y de su genealogía. Pues en efecto la dialéctica norma/excepción, institución/decisión, está en el corazón mismo de la teoría política de un jurista tan influyente como polémico en razón de sus vínculos con el nacionalsocialismo y, antes, con el fascismo italiano –con el que con mucha probabilidad se sintió más identificado desde el punto de vista teórico en razón de su voluntad de salvar el Estado, la normalidad que garantiza Leviatán, en lugar de hundirse en la más absoluta anomía, representada por el mito de Behemot (Neumann, 1942)–.

Quisiera no obstante desatender a lo que con mayor o menor fortuna se ha llamado *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt* (Zarka, 2007). En aras de una discusión teórica desapasionada, es decir, dotada de distancia, propongo entonces centrar mi análisis de Schmitt en el estudio de algunos pasajes de

su aquí ya citada *Teoría de la Constitución*, los cuales me parecen dotados de especial relevancia para tomar en consideración la teoría política populista articulada por Ernesto Laclau y, en especial, Chantal Mouffe, no en vano una estudiosa del pensamiento schmittiano, al que se refiere como “fuente de inspiración”, al tiempo que “constante desafío” (Errejón, Mouffe, 2015: 46-47). Que el pensamiento de este jurista aceche a los defensores del populismo no convierte a estos en hijos del totalitarismo o del fascismo, ni a la inversa (Villacañas, 2015: 40-41). Sin embargo, el populismo surge de condiciones similares a las que se sitúan en el origen de ambos fenómenos políticos del siglo XX, a saber, “el tránsito de las sociedades elitistas a la sociedad de masas” (Villacañas, 2015: 41) y la economización y tecnificación de los grupos humanos, a las que también Schmitt trató de ofrecer una respuesta de la cual el populismo ha heredado determinados rasgos –ante todo, quizá, pero como trataré de mostrar no sólo, la distinción amigo-enemigo como criterio específico de lo político o, si se prefiere, la atención a la dimensión ontológica, no ya óntica sin más, de la política (Errejón, Mouffe, 2015: 31; Villacañas, 2015: 60-61)–. El populismo no es tampoco teología política católica, como ha querido verlo Loris Zanatta (2015), pero quizá tampoco la teoría schmittiana de la soberanía sea, sin más, catolicismo político. De hecho, lo que ocurre más bien es que muestra una importante dependencia de dos grandes pensadores protestantes: Thomas Hobbes –del que es heredero también el populismo (Villacañas, 2015: 81)– y G. W. F. Hegel. Posee asimismo un carácter moderno que acaso queda difuminado por la insistencia de

Schmitt en la retórica teológico-política, así como por su énfasis en el momento político decisionista.

Al igual que el populismo —y en ello se cifra la modernidad de ambos—, el pensamiento jurídico-político de Schmitt —al menos antes de 1932 y la introducción de la teoría del *katechon*— presupone la más radical y absoluta falta de fundamento característica de la Modernidad, esto es, el resultado de la secularización de la política en el sentido de la desaparición de toda sustancia fundante y garante del orden, o sea, la muerte, en efecto, del Dios pre-moderno. Sin embargo, a diferencia del populismo, la doctrina schmittiana de la soberanía contiene un momento institucionalista, es decir, aspira a la configuración o normalización jurídica de la normalidad fáctica pre-jurídica u orden concreto —en otras palabras, no es un decisionismo puro— (Navarrete, 2015a: 349-364; 2015b: 63-75). Dado que al menos uno de los modelos que Schmitt tiene en mente es el de la Revolución francesa, su doctrina de la soberanía contempla la posibilidad de que el desajuste entre lo fáctico y lo jurídico —la contrafacticidad del orden jurídico, por tanto— adquiera un grado de intensidad suficiente como para que no pueda resolverse de tal modo que el orden anterior sea conservado, sino que sea necesaria la fundación de un nuevo orden —tan contingente y provisional, por lo demás, como aquel al que sustituye—. Schmitt perteneció a la llamada Revolución Conservadora alemana y, con toda probabilidad, su apelación al Artículo 48 de la Constitución de Weimar fue la invocación de una “dictadura comisarial” a la vieja usanza, conservadora de orden, pero sin duda esto, a saber, su posición política personal,

no le impidió comprender, como pone de manifiesto su monografía sobre *La dictadura* (2007), la novedad surgida en la Francia revolucionaria: la especificidad de la “dictadura soberana” del pueblo elevado a poder constituyente y, por tanto, a instancia de legitimación de la legalidad ulterior y del entramado institucional correspondiente, o sea, aquello que este orden institucional y jurídico representa. En último término, de hecho, esta cuestión, la de la representación, es, de manera acaso paradójica, la decisiva: la decisión, en Schmitt, es siempre decisión para la representación, no decisión en el vacío.

La *Verfassungslehre* (1928) ofrece la exposición más acabada y sistemática de la teoría schmittiana de la representación –o de la forma jurídica–, que no obstante es también objeto de análisis por parte de Schmitt en el segundo capítulo de su *Teología política* (1922), así como en su ensayo sobre *Catolicismo romano y forma política* (1923) y, por último, en su artículo acerca de *La visibilidad de la Iglesia* (1916). Aquí, como ya hemos señalado, vamos a ocuparnos del tratado schmittiano de teoría constitucional, cuyo punto de partida viene dado por una distinción de carácter fundamental entre diversos conceptos de Constitución: el absoluto, el relativo, el positivo y el ideal (Schmitt, 2003: 29-62). De entre los cuatro, Schmitt va a aclarar de inmediato que “Constitución significa en el presente libro «Constitución en sentido positivo»” (2003: 65). No se refiere, por tanto, a la Constitución en tanto que *lex fundamentalis* (concepto absoluto), tampoco en tanto que pluralidad de leyes constitucionales (concepto relativo) ni, por último, en tanto que resultado de la idealización de unos determinados principios

políticos y sociales como, por ejemplo, los de la burguesía liberal (Constitución como sistema de garantías de la libertad burguesa, distinción de poderes, documento constitucional, etc.), propios del Estado (burgués) de Derecho. Antes bien, para Carl Schmitt “Constitución” significa una “decisión de conjunto sobre el modo y la forma de la unidad política” (2003: 45) que ante todo se distingue de la pluralidad de leyes constitucionales recogidas en la norma fundamental, así como de esta misma, y que a su vez no es la concreción, más o menos perfecta, de ideal alguno, sino que, en virtud de su positividad, tiene un carácter, en esencia, concreto, es decir, se refiere a la decisión que una unidad política determinada, que existe de manera efectiva, toma acerca del modo y la forma en que se ordena esta existencia efectiva suya. Tal es en definitiva, según Schmitt, “el concepto central de la Teoría de la Constitución” (2003: 45). Y a él es, por tanto, al que debemos atender cuando de la doctrina schmittiana de la soberanía y, enmarcada en ella, de la relación entre poder y pueblo en Carl Schmitt se trata.

Del carácter positivo, es decir, efectivo y concreto, al que acabamos de aludir, trasluce la actualidad de la Constitución en Carl Schmitt, es decir, su condición de resultado de un acto del poder constituyente que no se identifica con ni obedece a una norma, sino que es la condición de posibilidad de toda norma (Schmitt, 2003: 46). Si la Constitución es, además, el resultado del ejercicio del poder constituyente, no es tampoco algo que sea *causa sui*. Ninguna Constitución se establece por sí misma o desde sí misma, sino desde un sujeto, la unidad política en tanto que poder constituyente, que en cuanto tal debe preceder a la

propia Constitución y cuya razón de ser no es esta Constitución, su justicia o conveniencia, sino el hecho mismo de que ella misma, o sea, la unidad política, es: su existencia en tanto que orden concreto pre-jurídico, esto es, anterior a toda formalización o normalización e incluso anterior a la decisión consciente sobre su modo concreto ser, la cual hace posible, como ya hemos señalado, la posterior juridificación de la existencia de la unidad política. Ni la forma jurídica ni la decisión que la precede y posibilita se dan entonces con necesidad, sino como resultado de una voluntad: lo único que se da “con necesidad” es la existencia contingente de agrupamientos humanos, órdenes concretos y normalidades fácticas.

La posibilidad del salto de la facticidad a la juridicidad de la unidad política viene dado en Schmitt, entonces, por el acto de la voluntad constituyente que no es sino el acto de la decisión política fundamental: la Constitución, como “fondo de toda normación”, consiste en “una *decisión política del titular del poder constituyente*, es decir, del Pueblo en la Democracia y del Monarca en la Monarquía” (Schmitt, 2003: 47). Con esto obtenemos ya una primera definición, provisional, de la democracia según Carl Schmitt: democracia no es una forma de gobierno determinada —por ejemplo, la característica del parlamentarismo liberal—, sino la forma de ser de una unidad política de cuyo poder constituyente el titular es el Pueblo —no el Monarca o, pongamos por caso, el Mercado—. Dicha unidad política democrática puede, después, darse un gobierno más o menos democrático en el sentido que para la burguesía liberal es el ideal. Pero esta forma de gobierno puede darse también en una

unidad política no constituida de modo democrático en sentido schmittiano: puede gobernarse de manera democrática —en sentido liberal—, por tanto, una unidad política constituida, no por el Pueblo, sino por el Monarca o, pongamos de nuevo por caso, el Mercado. No sería esta para Schmitt, en todo caso, una Democracia con mayúsculas o, por utilizar cierta jerga, que como sabemos no es solo schmittiana, una Democracia auténtica.

Ejemplo de una democracia de este tipo, es decir, de *la* Democracia (moderna), es en primer lugar, también para el jurista de Plettenberg, la Constitución francesa de 1791 (Schmitt, 2003: 47). Esto incluso “a pesar” de los principios liberales y del Estado de Derecho característicos de la Revolución: lo decisivo, aquello en lo que se cifra la magnitud política de 1789 y convierte su Teoría del Estado en la fuente capital para la construcción jurídica de carácter positivo de la moderna teoría de la Constitución, es que “en ningún momento cesa de ser punto de partida decisivo el pensamiento de la unidad política del pueblo francés” (Schmitt, 2003: 72). A lo cual añade Schmitt, a modo de explicación, que “la Constitución no fue un pacto entre príncipe y pueblo o entre cualesquiera organizaciones estamentales, sino una decisión política adoptada por la *Nación*, una e indivisible, para fijar su propio destino” (2003: 72). O para sustituir al rey (Lanceros, 2005: 79 ss.). Nos encontramos aquí, por tanto, con un rasgo fundamental de la Democracia moderna según Carl Schmitt, a saber, que la Constitución democrática, en tanto que resultado del ejercicio de la voluntad del pueblo como poder constituyente, es al

mismo tiempo, y por la misma razón, una Constitución de carácter nacional.

Los conceptos de democracia y Estado nacional van por tanto de la mano en la *Teoría de la Constitución* de Carl Schmitt, que en este punto entiende “nación” como concepto del derecho político, o sea, que no se vincula de manera necesaria a elementos naturales o culturales como determinaciones de su carácter unitario: “la palabra «Nación» designa en sentido expresivo un Pueblo capaz de actuar, despierto a la conciencia política” (Schmitt, 2003: 71) o, en otras palabras, un pueblo en tanto que fuerza democrática efectiva, es decir, en tanto que titular del poder constituyente. Pueblo es, en definitiva, el orden concreto pre-constitucional de una Democracia; Nación, en cambio, es ese mismo pueblo en tanto que “unidad con capacidad de obrar y consciente de su existencia política” (Schmitt, 2003: 79), en tanto que es capaz de darse a sí mismo una Constitución y, por tanto, como hemos visto, está en condiciones de pasar del plano de la facticidad al de la juridicidad (Schmitt, 2003: 71). Sólo está, de hecho, en condiciones de hacerlo, pues lo popular “no está vinculado a formas jurídicas y procedimientos”, sino que “está «siempre en estado de naturaleza»” (Schmitt, 2003: 97) y, a lo sumo, como (el) soberano, en el límite del ordenamiento jurídico: nunca sometido a él, sino siempre en disposición de suspenderlo *in toto* (Schmitt, 2009: 13 ss.; 2003: 237).

Existe el pueblo sin la nación, en todo caso, como “asociación de hombres unidos en alguna manera de coincidencia étnica o cultural” (Schmitt, 2003: 96), pero no existe la nación sin el

pueblo, entendido éste como “unidad política con capacidad de obrar y con la conciencia de su singularidad política y la voluntad de existencia política” (Schmitt, 2003: 96). “Poder constituyente”, escribe a su vez Schmitt, “es la voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre modo y forma de la propia existencia política, determinando así la existencia de la unidad política como un todo” (2003: 93-94). Cuando el sujeto de esta *potestas contituens* no es, como en el Medioevo, Dios –a través del rey–, sino el pueblo, hemos de hablar de un poder constituyente democrático, i. e. nacional, cuya doctrina, como recoge nuestro autor, desarrolló Sieyès durante la Revolución francesa (Schmitt, 2003: 95).

Antes de considerar la crítica de Schmitt al planteamiento de Sieyès, objeciones decisivas para la cuestión que nos ocupa y que tienen que ver con el carácter mixto, ya aludido, de la Constitución resultante de la decisión del pueblo francés en 1789, es decir, con la introducción de elementos liberales no democráticos –incluso antidemocráticos– por medio de una cierta comprensión de la representación, conviene recordar los rasgos determinantes del pueblo como poder constituyente, esto es, de la Nación. En primer lugar, que su actividad no está regulada desde fuera, sino que se regula a sí misma y, por tanto, no es una instancia organizada o normalizada, sino capaz de decisiones que se ubican al margen o cuando menos en los márgenes de la norma, o sea, que la voluntad política del pueblo en tanto que nación se manifiesta de manera inmediata, como hecho que no obedece a la observación de una normativa previa,

y que esta inmediatez, en último término, se expresa de modo privilegiado en la alternativa –de resonancia kierkegaardiana– del *Entweder-Oder*, es decir, en el “asentimiento o repulsa de la multitud reunida, la *aclamación*” (Schmitt, 2003: 100) que, a juicio de Schmitt, produce lo público propiamente dicho (2003: 238 ss.). De esto se sigue algo de importancia capital en relación a la legitimidad de la Constitución cuando la *maiestas* no es *regia*, ni *divina*, sino *populi*: que ella no dependerá de su conformidad a la ley, de acuerdo con la confusión “democrático-liberal” de la legitimidad con la legalidad, ni como es natural de la *auctoritas* de un monarca y la sucesión hereditaria (legitimidad dinástica), sino de la libre voluntad del pueblo correspondiente (Schmitt, 2003: 104-107).

Como es lógico, esta noción de lo público se dirige contra la concepción burguesa de la representación por vía electoral, mediante el ejercicio del sufragio, no en vano, secreto, es decir, del ejercicio *privado* del voto en el Estado (burgués) de Derecho. En este sentido liberal de la representación es en el que Schmitt afirma, en este punto, que “el pueblo no puede ser representado” (2003: 238), pues en los sufragios “no elige y vota como pueblo” (2003: 239), sino que son los individuos los que lo hacen. Y en este mismo sentido, en definitiva, “la actual Democracia burguesa ignora por completo las auténticas asambleas populares y aclamaciones” (Schmitt, 2003: 239). Resulta llamativo, por último, que Schmitt, en su crítica al sistema electoral burgués como dispositivo despolitizador y por medio de una predicción digna de ser tenida en cuenta, critique en la misma dirección la posibilidad de que “un día, por medio de inventos apropiados,

cada hombre particular, sin salir de su domicilio, pudiera dar expresión continuamente a sus opiniones sobre cuestiones políticas, y que todas estas opiniones fueran registradas automáticamente por una central donde solo hiciera falta darlas lecturas” (Schmitt, 2003: 240). Pues, al contrario de lo que quizá hoy pueda pensarse, “eso no sería una Democracia especialmente intensa, sino una demostración de que el Estado y lo público se habían privatizado en su integridad” (Schmitt, 2003: 240). El resultado de la implementación de tales procedimientos no sería expresión de la voluntad popular general, sino de la suma de las voluntades de los individuos: no de la *volonté générale*, en los términos de Rousseau empleados aquí por Schmitt, sino una *volonté de tous*.

Hasta aquí hemos considerado los aspectos más generales del tratamiento que Schmitt hace de la Democracia considerada como una determinada manera de constituirse una unidad política, a saber, aquella cuyo punto de partida es el pueblo como poder constituyente, es decir, la nación como concepto de derecho público. Sin embargo, ha podido ya entrecerse una cuestión de primer orden para el tema que nos ocupa: la relación entre pueblo y poder en la teoría de la soberanía de Carl Schmitt y sus posibles vínculos con el populismo. Dicha cuestión capital es la determinación de la Democracia frente a otros dos tipos de Constitución: el propio de la Monarquía, ante todo, pero también el del Estado (burgués) de Derecho. Pues, como ya he anticipado, Schmitt, aunque toma la Francia revolucionaria como modelo para pensar la Democracia, es al mismo tiempo consciente, en todo momento, de lo que a su juicio distingue la

democracia teorizada por Sieyès y la Democracia a la que él se refiere como auténtica, y en esa misma medida acepta, sin duda, que la Democracia surge en primera instancia por oposición a la Monarquía, pero no se identifica sin más con el moderno Estado de Derecho, sino que éste es una suerte de mixtura compuesta de elementos democráticos, sí, pero también de elementos antidemocráticos y, en particular, aristocráticos (Schmitt, 2003: 97; 216-218). La componenda en cuestión es lo característico de la Monarquía constitucional, puntualiza Schmitt, de cuyo carácter intermedio se beneficia la burguesía liberal: “Frente al rey (esto es, la Monarquía), apelación a la «voluntad de la Nación»; frente al pueblo (esto es, la Democracia), apelación a la «representación»” (2003: 97).

Veremos de inmediato qué concepto de representación tiene aquí en mente Carl Schmitt, pues resultaría erróneo afirmar, sin más, que el jurista de Plettenberg descarta en absoluto el elemento representativo en su teoría de la soberanía. Suele ocurrir, sin embargo, que el énfasis puesto por Schmitt en el problema de la decisión –recuérdese lo dicho más arriba sobre el sentido positivo de “Constitución”, así como su celeberrima definición del soberano como “quien decide sobre el estado de excepción” (2009: 13)– conduzca a interpretaciones puramente decisionistas de su propuesta teórica. Es innegable que hay en la teoría schmittiana de la soberanía un elemento decisionista, voluntarista, irracionalista y, de hecho, existencialista, pero no es menos cierto que dicho elemento está ligado en Schmitt a una cierta comprensión de la representación que, en efecto, no se identifica con la liberal, tal y como ésta se realiza en el

parlamentarismo. De hecho, la propuesta política de Schmitt, su doctrina de la soberanía, debió enfrentarse y ofrecer una alternativa, en primer lugar, al concepto liberal de representación (Navarrete, 2015a: 349-364).

No resulta posible detenerse aquí en la crítica de Schmitt a la representación en su sentido liberal (*Vertretung*) y en su propuesta de una *Repräsentation* entendida como realización del derecho (*Rechtsverwirklichung*), esto es, como aquello que media, de manera siempre imperfecta y por tanto provisional, entre el orden concreto pre-jurídico y el poder o, en otras palabras, aquello que otorga fuerza de ley a la normalidad fáctica, previa identificación de ésta mediante el ejercicio de la decisión propio del poder constituyente, como hemos visto. La decisión tomada por la nación no es una decisión por completo arbitraria, sino que está ordenada a la juridificación, es decir, representación, del pueblo como orden concreto previo al ordenamiento jurídico que, con posterioridad, lo representa. Ni es, por tanto, una decisión tomada sobre el vacío ni es carente de horizonte: la *potestas constituens* de la nación quiere realizar en el plano jurídico, o sea, institucionalizar, aquello que le precede de manera fáctica, a saber, el pueblo.

A pesar de ser el pueblo el centro de gravedad de la Democracia, la crítica de Schmitt a Sieyès, antes mencionada, no puede entenderse en el sentido de que el jurista alemán prescindiera por completo del elemento representativo a la hora de comprender la democracia, sino del elemento representativo en su sentido liberal, a saber, como concepto del derecho privado que sólo de manera fraudulenta se pretende elevar a la categoría de derecho

público y de principio político-formal. No todo es identidad inmediata (pueblo) en la Democracia, sino que ésta, como toda forma política, necesita asimismo de representación, es decir, de las instituciones del Estado. Sólo en el plano ideal, concluye Schmitt, cabe pensar en la identidad absoluta y completa del pueblo presente consigo mismo como unidad política, es decir, en la posibilidad de un pueblo sin Estado. Y viceversa: no existe un Estado, por absoluto que sea, que, como realidad histórica y política, pueda prescindir por completo del pueblo, pues su función no es otra que dar visibilidad a la nación (el pueblo como un todo) en la esfera de lo público (Schmitt, 2003: 205-208).

La idea de “un Estado sin pueblo, una *res populi* sin *populus*”, tal y como la presenta Schmitt, es decir, como “máximo de representación” o “máximo de gobierno”, parece aproximarse de hecho a la visión populista del Estado que, “en tanto que pudiera actuar, se arreglaría con un mínimo de homogeneidad del pueblo, formando una unidad política con grupos humanos nacional, confesional o clasistamente distintos” (Schmitt, 2003: 214). En tal caso, añade Schmitt, “es ignorado el sujeto de la unidad política, el pueblo, perdiendo su contenido el Estado, que no es un nunca más que un pueblo en situación de unidad política” (2003: 214). Desde este punto de vista, el populismo se tornaría, de manera paradójica, en un estatalismo que quiere prescindir por completo del pueblo al que, sin embargo, dice representar en el más alto grado posible. Del mismo modo que la Democracia directa, sin representación o Estado, es una simple construcción ideal del pensamiento, también su contrario, el estatalismo recién descrito, no puede existir en la realidad

histórica concreta. Pueblo y Estado se necesitan de manera recíproca: las diversas formas políticas no son sino combinaciones distintas de los principios de identidad (popular) y representación (institucional). El máximo de identidad posible en la realidad efectiva corresponde a la Democracia, mientras que el máximo de representación posible en la realidad efectiva corresponde a la Monarquía; a medio camino entre ambos se sitúa la Aristocracia y su figura moderna: el Parlamentarismo.

Antes de pasar a considerar, como me propuse al comienzo, la presencia de elementos schmittianos en la teoría política del populismo, me gustaría concluir mi análisis de la *Teoría de la Constitución* de Carl Schmitt atendiendo a los conceptos fundamentales que, a su juicio, caracterizan la doctrina de la democracia, así como a su exposición de las relaciones entre pueblo y Constitución democrática. Tal y como se acaba de indicar, Schmitt concibe la quimera de un Estado sin pueblo como aquel que se conforma con un mínimo de homogeneidad popular, es decir, aquel que prescinde en lo posible del concepto democrático fundamental según Schmitt, a saber, el concepto de igualdad sustancial, cuya nota distintiva no es otra que aquella que, precisamente, vincula de manera inmediata al populismo con la concepción schmittiana de lo político: la diferencia de amigo y enemigo, del Nosotros respecto del Ellos, que el pueblo puede establecer en tanto en cuanto tenga conciencia de su propia existencia política (Schmitt, 2003: 241). Pues la igualdad democrática, es decir, la que es característica de una unidad política constituida democráticamente, de una nación, no es una igualdad *sólo* inclusiva, sino el resultado de “un doble

movimiento de inclusión y de exclusión selectivas” (Lanceros, 2005: 87), cuyo presupuesto es la contraposición de los iguales respecto de la desigualdad de quienes no lo son. No es la igualdad de los seres humanos aquella en la que se sustenta la Democracia, pues una igualdad tal es una igualdad no-política y, por tanto, no democrática: “Si la Democracia ha de ser una forma política”, sentencia Schmitt, “hay sólo Democracia del Pueblo y no Democracia de la Humanidad” (2003: 230). En este sentido, “el concepto democrático de igualdad es un concepto político y, como todo concepto político auténtico, debe relacionarse con la posibilidad de una *distinción*” (Schmitt, 2003: 224). La igualdad democrática es siempre *ad intra*, pero presupone la desigualdad *ad extra*, es decir, la enemistad. La igualdad democrática, en último término, se refiere a la pertenencia a un pueblo determinado, a una comunidad de amigos si se quiere, cuya determinación puede ser muy diversa y, en función de cuál sea, más o menos revolucionaria: más o menos reaccionaria (Lanceros, 2005: 86). Schmitt nombra en este sentido la raza, la fe, el destino, la tradición, pero bien podría quizá haber nombrado, hoy, las demandas insatisfechas articuladas en torno a un reclamo como nueva figura de la igualdad popular o, si se prefiere, de la homogeneidad nacional. Lo que sea el pueblo, en definitiva, no viene dado de antemano: el pueblo no tiene esencia, sino que se hace, movilizándolo para ello todos los recursos posibles (Lanceros, 2005: 105). Si una vez fue cristiano, después burgués y, en el siglo XX, proletario (y más tarde ario), hoy será cualquier cosa, siempre y cuando sea portador de una negatividad que le identifica como pueblo, esto es, siempre y cuando tome conciencia de su propia identidad

sustancial por contraposición a algo que el pueblo no es (Schmitt, 2003: 237-238).

Decíamos antes que el máximo de gobierno era incompatible con la Democracia, es decir, con el pueblo, según Schmitt, y vinculábamos dicho máximo de gobierno, de hecho, al populismo, caracterizándolo como una suerte de apogeo del Estado y de la representación. Como vimos también, sin embargo, lo propio de la Democracia es, conforme a la exposición schmittiana, el mínimo de representación y el máximo de identidad. Este máximo de identidad, que cabe resumir en la expresión de que “la Democracia es una dominación del pueblo sobre sí mismo”, alude al hecho de que la Democracia, tal como la define Schmitt, “es identidad de dominadores y dominados, de gobernantes y gobernados, de los que mandan y los que obedecen” (2003: 230). No es, por tanto, identidad de representantes y representados si éstos son considerados, a la manera liberal, como los gobernados, sino sólo si toma por lo representado la unidad política como un todo: el pueblo homogéneo al que pertenece también quien domina y gobierna, en el que permanecen por tanto así el gobernante como el gobernado.

Quien ejerce el gobierno no representa a quienes gobierna, sino que es idéntico a ellos en tanto que forma parte de la misma homogeneidad nacional-popular que representa, no tanto el líder en tanto que líder, sino las instituciones por medio de las cuales ejerce ese liderazgo y, en la medida en que lo ejerce, por medio de las cuales el pueblo, como unidad política, se representa –se realiza desde un punto de vista jurídico– a sí mismo. Concebido

así el gobierno, no cabe hablar de un máximo de representación por oposición a la identidad popular, sino que esta misma identidad popular, en la Democracia, se representa a sí misma en el gobierno. Ello permite que la Democracia, tal y como la concibe Schmitt, sea la base de un gobierno especialmente fuerte, hasta el extremo de la dictadura, es decir, de una dictadura no impuesta desde fuera, sino una dictadura del pueblo sobre sí mismo, autorizada por el mismo pueblo al que pertenece el Dictador, con el que el Dictador se identifica y *a través* del cual –no *frente* al cual– gobierna (Schmitt, 2003: 231-233).

No se trata, por tanto, como decíamos antes, de un máximo de representación frente a un mínimo de identidad, sino de un máximo de poder que emana del máximo de pueblo y es por completo inmanente al propio pueblo, pues “permanece *dentro* de la homogeneidad sustancial” (Schmitt, 2003: 233). Porque, en realidad, en la Democracia, según los análisis de Carl Schmitt, no hay nada fuera de la identidad del pueblo, salvo el enemigo. Incluso Dios, si es que se apela a Él, debe ser Dios del pueblo si éste quiere existir como unidad política democrática: “Eso significa la frase *vox populi, vox Dei*”, escribe Schmitt al final de su análisis de la doctrina de la democracia, a saber: “recusación de toda otra extraña instancia que en nombre de Dios quiera imponer al pueblo su voluntad, y, por lo tanto, recusación de todos los influjos e injerencias políticas que no resulten de la homogeneidad sustancial del propio pueblo” (2003: 233).

Una vez expuestos los elementos principales del análisis de la Constitución democrática, es decir, de la relación entre los

conceptos de pueblo y poder en Carl Schmitt, quisiera, a modo de conclusión, identificar de manera sucinta aquellos aspectos de la teoría política populista a los que, a la vista de lo antes expuesto, cabría atribuir una ascendencia schmittiana. En este sentido, debe mencionarse la diferencia de amigo y enemigo en tanto que criterio específico de lo político en Carl Schmitt y, por tanto, fundamento último de su doctrina de la soberanía, como base de la teoría política populista, al menos tal y como ésta es tematizada por Chantal Mouffe (Errejón; Mouffe, 2015: 46 ss.). Pero el aspecto constitutivamente polémico de lo político, aunque esencial, no es el único rasgo schmittiano del populismo, sino que el modo en que Schmitt concibe la democracia y, en particular, el papel del pueblo como sujeto del poder constituyente, contiene diversos elementos heredados con posterioridad por el populismo: la excepcionalidad, es decir, la capacidad de aparecer sólo en momentos críticos, de la manifestación de la voluntad del pueblo; la afinidad electiva entre democracia y concentración del poder en un ejecutivo fuerte, así como entre democracia, por tanto, y liderazgo; el carácter intensional de lo político y, en realidad derivado de esto, el carácter construido y contingente, es decir, no esencial ni natural, sino fáctico y concreto, de la distinción del Nosotros respecto del Ellos, o sea, de aquello que produce la unidad del pueblo, que no en vano define Schmitt como “todos los que *no* son señalados y distinguidos, todos los *no* privilegiados, todos los que *no* se destacan por razón de propiedad, posición social o educación” (2003: 237-238); gente que no es nada y quiere serlo todo: alcanzar un “imperio de la mayoría” que no se identifica sin más con “algo matemático, numérico o estadístico” (Schmitt,

2003: 231), es decir, con la victoria de tal o cual partido a través de los procedimientos electorales, sino que tiene que ver con una suerte de axioma como raíz irreductible del ejercicio concreto de la política, lo que en términos populistas, si no me equivoco, cabría mentar como hegemonía.

A mi modo de ver, en efecto, este último aspecto, capital para el populismo, tiene que ver de manera directa con lo afirmado por Schmitt acerca de la conexión entre el pueblo y lo público, esto es, con el carácter público de la aclamación como medio para la manifestación del pueblo por contraposición al carácter privado, secreto, de los sufragios en el Estado (burgués) de Derecho. A este respecto afirma Schmitt, con su peculiar –y habitual– estilo expresionista, que “*la opinión pública es la forma moderna de la aclamación*” (2003: 241). Sobre ella influyen, “y también la hacen”, continúa Schmitt, “partidos y grupos (...) además de prensa, cine y otros métodos de operar psicotécnicamente sobre las grandes masas” (2003: 241). Lo característico de esta opinión pública, de la hegemonía o imperio (no cuantitativo) de la mayoría, es la imposibilidad de su normación, esto es, el hecho de que se sustrae a todo carácter oficial, institucional, sin que no obstante esto signifique que el control de las instituciones no sea una herramienta capital a la hora de configurar la opinión del pueblo. De ahí la importancia de los partidos en la democracia, pero también, cada vez más, de los medios de comunicación de masas, ya en tiempos de Schmitt, y, en la actualidad, de las denominadas redes sociales y, en general, de la red por antonomasia: la *internet*. Se trata de herramientas para la formación de la *opinión pública*, es decir, para la construcción de

hegemonía, que determinan o cuando menos condicionan la manifestación del pueblo en la esfera de lo público: la aclamación que los procedimientos electorales privatizan en la medida en que la individualizan. En democracia, la lucha de los partidos por la hegemonía es por tanto en primer lugar lucha por la mayor visibilidad posible en la esfera de la opinión pública a fin, no de dominarla, sino de configurarla —o construirla—. El momento electoral llega sólo más tarde y su resultado es a lo sumo, de hecho en el mejor de los casos, el destilado despolitizado del triunfo en otro campo de batalla, uno político *stricto sensu*: el de la construcción del pueblo que toma partido, esto es, que dice sí o no sin necesidad de recurrir de manera explícita a procedimientos plebiscitarios.

Conforme al análisis de Schmitt, que hasta este punto parece cuando menos afín a la visión populista de lo político, por tanto, en el parlamento, configurado por vía electoral, no tiene lugar una verdadera lucha política, sino una discusión que no conduce a ninguna parte y en el que las partes no se identifican con el pueblo que dicen representar. Los grupos parlamentarios no representan más que en el sentido privatizador, despolitizador, propio del liberalismo: no representan entonces al pueblo como un todo, tal y como se manifiesta en la opinión pública, sino un agregado de voces particulares que claman por la satisfacción de los propios intereses, es decir, de intereses que no son populares —políticos— sino a lo sumo grupales y de carácter, por lo general, económico. Quizá por ello resulta sorprendente, cuando no problemático, desde un punto de vista teórico, el compromiso del populismo con los procedimientos de la democracia liberal

pluralista, pues a mi modo de ver resultan cuando menos difícilmente compatibles con el concepto fuerte de pueblo y, por tanto, de publicidad, que reivindica al mismo tiempo.

La dificultad señalada conduce al intento, característico de Chantal Mouffe, de dulcificar la concepción polemológica de lo político propia de Carl Schmitt, de la que no obstante parte la propia politóloga belga, mediante la sustitución del antagonismo (el enemigo) por el agonismo (el adversario). Este acercamiento al modelo habermasiano de una democracia deliberativa está en efecto obligado a dar una alternativa que sea consistente desde un punto de vista teórico a la conocida distinción que establece Schmitt (2006: 58 ss.) entre *Feind* (*hostis*, enemigo público) y *Gegner* (*inimicus*, adversario en tanto que enemigo privado), así como ofrecer una respuesta a las críticas de Schmitt al parlamentarismo liberal (Schmitt, 2008) como ideología de la romántica discusión eterna (Schmitt, 2001). A primera vista, en todo caso, podría pensarse que Schmitt vería en esta “democratización” de su concepción de la Democracia no otra cosa que un síntoma de la indecisión y tibieza característica del liberalismo. Acaso sea éste el desafío del populismo al que, como cité anteriormente, se refería Mouffe al hablar de Schmitt, a saber: identificar y combatir al enemigo sin caer en el totalitarismo, de un lado, y sin convertirse él mismo en un nuevo personaje de la representación teatral *ad infinitum* que tiene su escenario en el Parlamento.

Bibliografía

ERREJÓN, Íñigo, MOUFFE, Chantal (2015) *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*, Barcelona, Icaria.

LANCEROS, Patxi (2005) *Política mente. De la revolución a la globalización*, Barcelona, Anthropos.

NAVARRETE ALONSO, Roberto (2015a) “Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana”, *Isegoría*, nº 52, enero-junio, pp. 349-364.

NAVARRETE ALONSO, Roberto (2015b) “Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg, Schmitt”, *Daimon*, nº 65, mayo-agosto, pp. 63-75.

NEUMANN, Franz (1942) *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, London, Victor Gollanz.

ROSENZWEIG, Franz (2014) *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, Madrid, Encuentro.

ROSENZWEIG, Franz (2015) *Escritos sobre la guerra*, Salamanca, Sígueme.

SCHMITT, Carl (2001) *Romanticismo político*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

SCHMITT, Carl (2003) *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza.

SCHMITT, Carl (2006) *El concepto de lo político*. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios, Madrid, Alianza.

SCHMITT, Carl (2007) *La dictadura desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Alianza.

SCHMITT, Carl (2008) *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos.

SCHMITT, Carl (2009) “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”, en *Teología política*, Madrid, Trotta.

VILLACAÑAS, José Luis (2015) *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande.

ZANATTA, Loris (2015) *El populismo*, Buenos Aires, Katz.

ZARKA, Yves Charles (2007) *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Barcelona, Anthropos.

Cómo conjugar ruptura e institución. Dificultades en la recepción del concepto de populismo de Laclau en el ámbito académico español

JAVIER GASTÓN NOBLE ANTAS

Todo se ha escrito, todo se ha dicho,
todo se ha hecho, oyó Dios que le
decían y aun no había creado el
mundo, todavía no había nada.
También eso ya me lo han dicho,
repuso quizá desde la vieja hendid
Nada. Y comenzó.

(...) Es indudable que las cosas no
comienzan cuando se las inventa. O el
mundo fue inventado antiguo.

Macedonio Fernández, *Museo de la
novela de la eterna*, 1967

Quisiera comenzar esta comunicación planteando una pregunta. Así, de la misma manera que Lefort se cuestiona acerca de por qué el término maquiavélico ha llegado a tener el significado que posee actualmente (Lefort, 2010), yo los invito a pensar lo propio acerca del término populismo: ¿Por qué y cómo ha llegado a tener el significado peyorativo que le es tan propio?

Me interesa atender a una de las dificultades de aceptación del populismo, a saber: la referente a la incorporación de excedentes sin lugar asignado dentro del sistema de representación político. Desde la formación misma de Occidente la posibilidad del caos fue apartada como una enfermedad, como algo impensable. Así, en el modelo de racionalidad occidental parece inaceptable que

algo quede “fuera”, que haya algo inaprehensible, lo cual hace más difícil aceptar la ruptura, el cambio. En esta charla me limitaré a pensar y discutir algunas de las dificultades y resistencias con que ha tropezado el concepto de populismo elaborado por Ernesto Laclau en los debates políticos españoles a raíz del intento de tomarlo como una matriz de aplicación práctica. Como es sabido el populismo siempre ha suscitado sospecha desde el liberalismo y el marxismo por razones opuestas: la primera referida al elemento conflictivista de fracturar la sociedad entre un ellos y un nosotros, la segunda por tratarse de una forma política consensualista o armonizadora de elementos tradicionales y revolucionarios. De este modo, veremos que el principal reto al que nos enfrentamos es el de conjugar la dimensión rupturista del populismo con su práctica gubernamental.

En *La razón populista* (y en obras anteriores), Laclau explica el carácter rupturista del populismo a partir de las nociones de sedimentación y reactivación que, a su vez, revelan el carácter contingente de toda objetividad social (Laclau, 2000). El resultado es una teoría política que basa su funcionamiento en la aglutinación de reclamos bajo una lógica equivalencial. Esta lógica invoca elementos afectivos de la constitución identitaria, de allí la apelación a las teorías de Freud, Lacan y Joan Copjec. El líder acabaría desempeñando el papel de símbolo aglutinante de una heterogeneidad de demandas insatisfechas que acaba por conseguir una homogeneidad demandante de la instauración de un régimen que solvente la inclusión de esa *plebs* bajo el rótulo de *populus* en un momento de crisis institucional (Laclau, 2005).

Esta homogeneidad no es cimiento de la política, sino horizonte, lo cual lo diferencia del pensamiento soberanista shmittiano. Y esto es así porque la mera pretensión de una homogeneidad popular originaria devolvería todo el proyecto a un esencialismo inmanentista. De este modo, Laclau pasa de la idea, de un bloque sintético antagónico respecto a la ideología dominante, planteada en el artículo de 1977 “Hacia una teoría del populismo” (incluido en Laclau, 1978), a una centrada en una cadena equivalencial de demandas insatisfechas articuladas por un significante vacío, es decir, pasa de un lenguaje dominado por Althusser a otro que es regido por Wittgenstein, Freud, Lacan, Gramsci, etc., mientras renuncia al reconocimiento de clases dadas o cerradas con anterioridad a una articulación. Así, la operación hegemónica funciona como reactivación de prácticas y sentidos sociales sedimentados en un momento en el que el orden de las objetividades significativas es puesto en cuestión.

Esta concepción teórica de Laclau, en su recepción española (principalmente Villacañas, 2015; Liria, 2016) ha intentado ser reconciliada con el proyecto ilustrado y con la tradición republicana. Ahora bien, lo que quisiéramos poner de relieve es que esto acaba por deshacer la base ontológica de lo político, es decir la contingencia, la arbitrariedad de cualquier orden institucional. La racionalidad ilustrada europea suele arrastrar el problema de concluir en una suerte de etapismo, especialmente cuando atiende a espacios territoriales periféricos, como en este caso Latinoamérica. La apelación a “los de abajo” como forma de explicar una articulación populista acaba mutando en una simple formalidad estratégica que atribuye al nivel óntico lo que

pertenece al ontológico. En este sentido, distinciones como la desarrollada por Gerardo Aboy Carlés entre hegemonía (el elemento constitutivo de cualquier práctica política)¹ y hegemonismo – una forma *particular de articulación hegemónica, consistente en la irrealizable pretensión de clausura de todo espacio de diferencias en una formación política* (Aboy, 2004) –, que pretenden armonizar las tensiones existentes entre populismo y republicanismo, acaban por anular la dimensión rupturista del populismo. Así, la provocativa sentencia laclauiana acerca de la sinonimia entre política, hegemonía y populismo se disuelve en estrategias discursivas que retornan a la idea del populismo como un fenómeno transicional. El reto de compaginar el momento rupturista y la práctica gubernamental atraviesa todo el proyecto. Esto se ve en que, la lógica diferencial que prevalece en el institucionalismo es la misma lógica a la que aspira la operación hegemónica al encarnar en una particularidad la totalidad del pueblo (Melo, 2012). Este problema puede que sea uno de los más antiguos de la filosofía política e incluso de la filosofía en general: ¿Cómo explicar racional y sistemáticamente un cambio radical, una ruptura o quiebre, y luego una permanencia? En tono borgiano, podríamos decir que ese trozo de nebulosa griega, mediante el cual se demostraba que era imposible que Aquiles adelanta a la tortuga, es el mismo paradigma que opera cuando toda teoría política de cambio radical es entendida como imposible o inexistente. El hiato existente entre el cambio y una

¹ En este punto encontramos una similitud con el planteamiento de Villacañas: De hecho, la tesis de Laclau es que lo que los sistemas políticos de representación liberal tienen de democráticos eso mismo tienen de populistas, solo que con límites muy estrechos de construcción populista (Villacañas, 2015: 85-86).

explicación completa del cambio es el mismo que existe entre la teoría y la práctica, no sólo populista, sino también democrática, republicana, comunista, liberal, etc. El hecho, destacado por muchos críticos de Laclau², de que las prácticas populistas acaban generando un cierto robustecimiento institucional se inscribe en la misma matriz: la duración de un proyecto acaba por ocultar las decisiones y rupturas. Este problema fue pensado por Laclau desde 1996 en adelante como una cuestión de Teología política: el problema acerca de la existencia del mal. En su teoría, el problema de cerrar cualquier sistema, incluyendo el social, conlleva la necesidad de contar con un elemento externo demonizado. Lo decisivo es pensar si ese elemento externo es necesario o no, pues, si lo es, toda la teoría acaba por ser parte de un inmanentismo estructural, y si no lo es, estaríamos dentro de una teoría antagonista. Finalmente, la teoría de Laclau entiende el antagonismo como aquello que *constituye los límites de toda objetividad – que se revela como objetivación, parcial y precaria* (Laclau, Mouffe, 2004: 169). Pero seguimos en el mismo lugar en el que las teorías miran hacia otro lugar que las prácticas.

Considero que las traducciones de las prácticas populistas latinoamericanas al pensamiento europeo acaban por ser un completo fracaso: la conceptualización de los acontecimientos políticos sigue respondiendo a un orden institucional y racional que acaba por ver las prácticas como parte de un avance general o como falsas apariencias. La conceptualización de los acontecimientos políticos sigue respondiendo a un orden

² Jon Beasley-Murray, Gerardo Aboy Carles, Emilio de Ípola, Carlos Fernández Liria, Benjamin Arditi, Francisco Panizza, Julián Melo, Carlos Portantiero, Juan José Sebreli, José Luis Villacañas, Martín Retamozo, etc.

institucional y racional que acaba por ver las prácticas como parte de un avance general o bien como falsas apariencias. En este sentido es necesario agregar que la identidad populista explota y enfatiza la representación como una relación bidireccional en que la identidad e intereses de los representados en muchos casos depende más del representante que de ellos mismos. Esto es, actores que con antelación al acto político de darle nombre al pueblo no cuentan, pasan a ser parte significativa y visible de la sociedad. En Estados consolidados, donde parece que todo tiene su lugar dentro del sistema de representación, esto pasa desapercibido. Sin embargo, incluso en sociedades institucionalizadas siempre hay un afuera al que atender, lo cual hace de este acto de nominación popular el acto político por excelencia.

El escollo de traducción al que aludimos se apoya en múltiples factores históricos entre los que no puede escaparse la situación colonial en la que se construyeron los Estados de la periferia ni tampoco la apropiación liberal de nociones como institución y democracia. El intento de explicar los funcionamientos sociales desde la estricta racionalidad suele derivar en la incompreensión completa de las formaciones populistas. Así, en el trabajo de José Luis Villacañas se teoriza el contexto de aparición del populismo como similar al de aparición de los totalitarismos. El populismo, entonces, consistiría en un intento de construir un pueblo en un contexto transicional de sociedades de élites hacia sociedades de masas (Villacañas, 2015: 38). La falta de comprensión del populismo peronista se detecta en las formas de referirse al autor de *La razón populista*: ideólogo del kirchnerismo, teórico de la

ruptura social argentina, e incluso como ex-montonero (Villacañas, 2015: 39)³. Lo verdaderamente importante no es la verdad o falsedad de la afirmación, sino la equivalencia teórica inmediata que se suele producir entre populistas, peronistas, montoneros, etc. La transición de un tipo de sociedad a otro seguiría siendo la explicación de la existencia del populismo y la valoración seguiría siendo parte de un marco mayor en que civilización y barbarie funcionan como extremos de la realidad. Lo mismo sucede en las críticas que, en lugar de anclarse en la obra de Laclau, se basan en declaraciones periodísticas o valoraciones ideológicas⁴. En *Poshegemonía*, el exitoso trabajo de Beasley-Murray, sucede algo parecido: se refuerzan los datos provenientes de la hegemonía cultural que marcó al peronismo como una patología de la política argentina. Por ejemplo, en *Poshegemonía*, de Beasley-Murray, se refuerzan los datos provenientes de la hegemonía cultural que marcó al peronismo como una patología de la política argentina. No debe olvidarse que esa patología dura ya más de setenta años lo cual nos hace dudar acerca de qué cosa sea la salud.

En el trabajo de Fernández Liria vemos un intento diferente con respecto, no a la obra de Laclau, sino a la funcionalidad del populismo dentro de un proyecto republicano ilustrado como

³ Podemos agregar que Ernesto Laclau tuvo poca vinculación con los Montoneros y que se fue de Argentina en el año 1968 cuando el general Onganía ya llevaba dos años de gobierno de facto. Para una trayectoria intelectual e histórica de Ernesto Laclau, véase Aboy y Melo, 2014.

⁴ Esto sucede en la parte final del texto de Antonio Rivera incluido en el libro *Poshegemonía* en el que se menciona como peligroso el apoyo de una reforma constitucional que permita la reelección indefinida de Cristina Fernández de Kirchner (Rivera, 2015).

un mal necesario que recoge la importancia de elementos culturales (como por ejemplo, la religión) como parte irrenunciable de aquello que debe utilizarse en cualquier construcción hegemónica. Así, lo que se explicita es la importancia de lo nacional-popular como ligazón de las identidades políticas.

Pero, ¿por qué el populismo sigue siendo tratado como una deformación política, como una etapa anterior al desarrollo de una sociedad, o, finalmente, como un mal menor que debe aceptarse a condición de subordinarlo a una teoría mayor? Pienso que responder esta cuestión nos puede proporcionar el significado de este retorno del populismo al ámbito de debate político. Los gobiernos de matriz populistas suelen ser caracterizados como superficiales, inestables, pasajeros, es decir, como un “espejismo” del cambio. Considero que el concepto de *institucionalidad sucia*, desarrollado por Ostiguy (2014) es de los más certeros para explicar el modo en que el populismo gobierna. La *institucionalidad sucia* explica el comportamiento de oposición y reclamo constante, aún cuando se cuente con el poder político, como una de las características clave de las formaciones populistas. Junto a este elemento, Pierre Ostiguy destaca la importancia de una *gramática plebeya* en la obra de Laclau. En cierta medida, la *gramática plebeya* no haría otra cosa que incorporar el lumpenproletariado a la identidad popular. Con estos elementos podríamos explicar brevemente en qué consiste ese “elemento rupturista” del que hablamos. Como ya se mencionó al inicio, la dificultad de aceptar el populismo no consiste en adherir a un orden en una situación de crisis, sino en

la incorporación de exteriores impensables al sistema de representación. En Argentina esa dificultad sigue siendo manifiesta cuando se habla de “cabecitas negras” como referencia a la gente proveniente de las provincias del “interior” hacia Buenos Aires, lo cual se comenzó a popularizar durante el primer gobierno de Juan Domingo Perón, cuando ese fenómeno migratorio se incrementó notablemente. Así, la *gramática plebeya* del populismo aspira a presentar la introducción de una parte invisibilizada históricamente como movimiento emancipatorio. En el primer peronismo ese elemento fue aportado por “los descamisados”, en la actualidad española podría haberse construido en torno a los desahuciados o indignados. Ahora bien, esa construcción chocó con un orden racional que sigue pensando su contingente centralidad como una necesidad histórica e inamovible y bloquea la irrupción de una nueva gramática a la política española. Si lo anterior es verdad, el obstáculo europeo y también teórico responde a viejas intuiciones geopolíticas: los que se autoproclaman pueblo en una situación dada son, ante los ojos institucionales, el símbolo de la barbarie. El mismo Laclau nos prevenía acerca de la imposibilidad de permanecer en un extremo de ruptura u organización. También de que las articulaciones populistas podían acabar cerrándose en un pensamiento reaccionario. La batalla cultural y la permanencia institucional son reales, pero el populismo sirve para pensar, mirar hacia fuera y entender que no todo está pensado y menos aún, hecho. Es decir, para comprender el fundamento político de todo orden social y entender la disyunción exclusiva entre rupturismo y consensualismo como falsa. Europa y cierto institucionalismo no

pueden renunciar a ser el centro del mundo mientras puedan seguir pensándose como centro, sin embargo, recurriendo nuevamente a Borges, podemos decir que quienes más aportaciones hacen a una literatura nacional son quienes se encuentran más en los márgenes⁵.

El gran debate que se ha abierto tras la publicación de la *Razón populista*, y la controversia que ha generado, no es sino una muestra más de que la lucha para que aquellos que “no cuentan” aparezcan en el escenario político es una lucha real. Quizás el concepto de populismo se ha convertido él mismo en una suerte de significante vacío, que aglutina las demandas por una Latinoamérica verdaderamente emancipada y mayor de edad, y por eso no podemos dejar de proclamarnos fervorosos populistas.

⁵ El ejemplo puesto es el de los irlandeses y escoceses dentro de la cultura británica y el de los judíos dentro de la cultura Occidental. “El escritor argentino y la tradición” (Borges, 1974: 267-274). Este texto se incluyó, en 1953, en el libro *Discusión*, publicado inicialmente en 1932, y fue pronunciado en el Colegio Libre de Estudios superiores en 1951. El ejemplo puesto es el de los irlandeses y escoceses dentro de la cultura británica.

Bibliografía

- ABOY CARLÉS, Gerardo (2010) “Las dos caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas”, *Pensamiento plural*, n° 7, julio-diciembre.
- BARROS, Sebastián (2006) “Inclusión radical y conflicto en la constitución del pueblo populista”, *CONfines*, n° 3, pp. 65-73.
- BEASLEY-MURRAY, Jon (2010) *Poshegemonía: teoría política y América Latina*, Buenos Aires, Paidós.
- BORGES, Jorge Luis (1974) *Obras completas I*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1974.
- CAMPILLO, Antonio (2009) “¿Democracia sin fronteras?”, *RIFP*, n° 34, pp. 5-32.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo (ed.) (2015): *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos (2016): *En defensa del populismo*, Madrid, Los libros de la Catarata.
- FERNÁNDEZ, Macedonio (1996) *Museo de la novela de la eterna*, Buenos Aires, Archivos.
- LABASTIDA MARTÍN DEL CAMPO, Julio (coord.) (1985) *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México, Siglo XXI.
- LACLAU, Ernesto (1978) *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI.
- LACLAU, Ernesto (1980) “Ruptura populista y discurso”, Anexo incluido en la comunicación de Laclau, Tesis acerca de la forma hegemónica de la política. Seminario sobre Hegemonía y alternativas populares en América Latina, México, Morelia.
- LACLAU, Ernesto (1996) *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- LACLAU, Ernesto (2000) *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LACLAU, Ernesto (2002) *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, Ernesto (2005) *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, Ernesto (2008) *Debates y combates. Por un horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, Ernesto (2014) *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal (2004) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LEFORT, Claude (2010) *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta.

MACKINNON, María Moira, PETRONE, Mario Alberto (1998): “Los complejos de la cenicienta”, en *Populismo y neopopulismo en Latinoamérica. El problema de la cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba.

MARCHART, Oliver, CRICHTLEY, Simon (eds.) (2008) *Laclau: Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

MARCHART, Oliver (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, Fondo de Cultura Económica.

MOUFFE, Chantal (ed.) (1998) *Deconstrucción y Pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós.

MOUFFE, Chantal (1999) *El retorno de lo político*, Buenos Aires, Paidós.

MOUFFE, Chantal (2003) *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa.

MOUFFE, Chantal (2007) *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

NOBLE ANTAS, Javier Gastón (2015) “Conflictividad antagónica en la configuración de identidades colectivas. El populismo en Laclau y su aplicación a la política argentina”, *Pensamiento al margen*, nº 2. *Los avances y nuevos retos de la izquierda latinoamericana*, <http://www.pensamientoalmargen.com/numero-2/>

OSTIGUY, Pierre (2014) “Exceso, representación y fronteras cruzables: «institucionalidad sucia», o la aporía del populismo en el poder”, *POSTData*, vol. 19, nº 2, pp. 345-375.

PANIZZA, Francisco (comp.) (2009) *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

RANCIÈRE, Jacques (2006) *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile, LOM.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (2015) *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande.

WEYLAND, Kurt, TORRE, Carlos de la, ABOY, Gerardo, IBARRA, Hernán (2004) *Releer los populismos*, Quito, CAAP.

El ambiguo concepto de “democracia” de Carl Schmitt: entre populismo y totalitarismo

CLARA RAMAS

José Luis Villacañas, en su análisis del populismo, ha señalado lo siguiente a propósito de la lógica de formación de un nuevo orden político mediante la “operación hegemónica”:

Esto se parece mucho a la tesis de Carl Schmitt. Aquí el populismo, en su versión teórica actual, depende de una schmittiana como Chantal Mouffe. (...) En el populismo estamos ante un schmittianismo que ha abandonado toda pretensión de mantener y conservar el orden concreto de una sociedad (...). Con plena claridad se ve ahora que el populismo actual es Carl Schmitt atravesado por los estudios culturales (2015: 71-79).

Sin poder entrar aquí a analizar en detalle todos los matices de estas aseveraciones, lo que sí puede constatarse es que, ciertamente, encontramos una referencia a los planteamientos de Schmitt, a veces presupuesta y a veces directamente explicitada, en algunos teóricos del populismo como son desde luego C. Mouffe, pero también E. Laclau o E. Dussel¹.

¹ En la bibliografía hemos seleccionado algunas obras de estos tres autores que presentan de un modo u otro esta característica.

Nuestro propósito en este texto es desarrollar el concepto de democracia de Schmitt, tal y como éste es articulado en sus obras de los años 20-30, para mostrar que encierra una pluralidad de dimensiones y tratar así de despejar el camino para un posible contraste ulterior con las posiciones populistas. Por un lado, en efecto, encontramos en Schmitt ciertos planteamientos que retoman algunos teóricos populistas: nos referimos a la revitalización del concepto de pueblo y de poder constituyente, así como una concepción de lo social como campo atravesado por el antagonismo, el conflicto y la pugna por la hegemonía, de modo que el dominio de lo político se desplazaría más allá de la órbita de lo estatal. Con estos mimbres construye Schmitt su crítica del Estado de derecho liberal. Mostraremos cómo los teóricos populistas asumen y hacen suyos estos planteamientos. Por otro lado, sin embargo, y al mismo tiempo, el concepto de democracia de Schmitt juega ineludiblemente con lo identitario y lo sustancial-concreto. Todo ello es lo que le permite al jurista alemán elaborar un diagnóstico del derrumbe del orden legal, constitucional y social de la Europa de entreguerras que le conduce a acercar su concepto de democracia a posiciones cesaristas, cuando no directamente autoritarias, y que, pasando por la defensa de una dictadura constitucional, acabó desembocando para Schmitt, y ello por motivos no sólo oportunistas, sino también internos a la teoría, a una toma de partido explícita a favor de los estados totalitarios². Aquí, claro,

² Son interesantes las referencias de Kervégan en su Prólogo: “Entre Leviatán y Behemoth” (Kervégan, 2013: 9-15). A este respecto ha sido un hito esencial la reciente publicación en castellano de los materiales resultantes del proceso a Schmitt después de la guerra durante su confinamiento en

los teóricos populistas se separan de Schmitt. Presentamos, entonces, estas dos dimensiones del concepto de democracia en Schmitt.

1. Elementos democrático-populistas en el pensamiento de Schmitt de los años 20-30

1.1. La crítica al Estado de Derecho

La recuperación del elemento democrático del poder constituyente y el pueblo como sujeto soberano tiene lugar en el marco de la crítica de Schmitt a la noción de Estado de derecho en *Teoría de la Constitución* (1928). El Estado de derecho se define por los criterios de legalidad, constitucionalidad e independencia de la magistratura, el concepto de normal general y los principios de distribución entre esfera pública y privada y de división de poderes (2011: 181-287); pues bien, así definido, es, según Schmitt, incapaz “(...) para dar cuenta de ninguna configuración política efectiva y, por tanto, (...) para constituir un Estado efectivo” (Kervégan, 2007: 59-60), porque todo Estado es una unidad viva, una institución que actúa, una potencia dinámica: requiere una componente, que el Estado de derecho deja de lado, propiamente política, esto es, referida a la soberanía, a *quién* detenta el poder, lo que Kant llamaba *forma imperii*; componente para Schmitt constituida, en sus distintas formas, a partir de las interacciones diversas de dos principios:

Nürnberg, que incluyen tanto los interrogatorios del fiscal estadounidense Robert Kempner como los informes redactados por el propio Schmitt en su defensa (Schmitt, 2016).

identidad del pueblo consigo mismo como unidad política y representación por la que la unidad política es encarnada en un gobierno (Schmitt, 2011: 291-449). Los principios del Estado de derecho, basados en una idea individualista y liberal de la libertad, no fundan esta realidad política, sino que la presuponen. Así, aunque incapaces de constituir un estado efectivo, los principios *rechtstaatlich*, liberales e individualistas, poseen una profunda significación política, a saber: “reprimir lo político” (citado en Kervégan, 2007: 60), y salvaguardar una esfera pre- y apolítica de intereses sociales privados.

Se ha llegado a sintetizar el completo envite teórico de Schmitt como una apuesta anti-liberal, o un “liberalismo de signo inverso” (Kervégan, 2007: 109 ss.). Villacañas define los “fines” de la producción intelectual de Schmitt como “la crítica al liberalismo con su noción de sujeto individual, privado, invisible a los demás, incapaz de intervenir en la configuración de la vida pública, incapaz de reconocer y de fundar autoridad, de entender el Estado y la política, de hacerse cargo de la esencia de la representación (...)” (2008: 18), del cual eran aliados, por supuesto, “la ratio técnica y económica absoluta” y “el nihilismo capitalista” (2008: 17-21); Kervégan afirma asimismo que, en el última instancia, las diversas líneas del pensamiento de Schmitt parecen obedecer a “(...) una preocupación primera: la de recusar el liberalismo en todas sus formas” (2007: 109).

Los enfoques populistas también desestiman, si bien lógicamente desde un contexto distinto, las herramientas conceptuales tradicionales de la teoría moderna del Estado por no ser capaces de recoger el funcionamiento efectivo de las lógicas reales de la

acción política. Respecto de la teoría liberal-burguesa del Estado de derecho, el rechazo es por omisión: apenas aparece siquiera mencionada. El interlocutor polémico más inmediato para Mouffe y Laclau es, por el contrario, el marxismo: el insuficiente marco teórico de un marxismo-leninismo desbordado por los nuevos fenómenos de lucha social de los años 60 y 70, que quiebran la representación del Estado como instancia jurídica neutral o como herramienta represiva de la clase dominante³.

Además, ya más en concreto, Mouffe sí que recoge la crítica de Schmitt a la tradición liberal. Ella hace suya la tesis del alemán de que, en la democracia moderna, nos las vemos con una nueva forma política cuya especificidad emana de la articulación entre dos tradiciones muy diferentes: “Por un lado tenemos la tradición liberal constituida por el imperio de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por otro, la tradición democrática cuyas ideas principales son las de igualdad, identidad entre gobernantes y gobernados y soberanía popular” (2003: 20, más desarrollado en 1999: 143-160). Esta relación, añade, no tiene nada de necesaria: se trata tan sólo de una coincidencia histórica contingente. Mouffe, al analizar esta dualidad, cita sobre todo a MacPherson y al Schmitt de *Sobre el parlamentarismo*, si bien profundizar en ella requeriría acudir con más detalle a la articulación de las secciones II y III de *Teoría de*

³ “Sugerimos que el hilo de Ariadna que preside la subversión de las categorías del marxismo clásico es la generalización del fenómeno del ‘desarrollo desigual y combinado’ en el capitalismo tardío unido a la ‘hegemonía’ como nueva lógica que recompone los fragmentos sociales, dislocados y dispersos por esa desigualdad en el desarrollo a un nivel distinto del postulado por la tradición marxista” (Laclau, Mouffe, 2001: 8). Ver también Laclau, 2016: 9.

la Constitución. En cualquier caso Mouffe recoge, igualmente, la idea de Schmitt de que la ideología liberal –y luego neoliberal– busca soslayar, mediante la apología de los derechos individuales y la lógica del mercado, el elemento propiamente político dentro de la democracia, agotándolo entre los dos polos heterogéneos de la ética y la economía e imponiendo, en última instancia, una hegemonía pos-política donde toda decisión se reduce a una gestión tecnocrática de lo ya dado (2003: 19-32, 121-151; 1999: 161-207). Como señala también Errejón retomando una expresión de Žižek, una “operación post-política” por la cual se “neutraliza” o “despolitiza” la gestión y la esencia misma de la gestión política de los problemas, desafíos o crisis colectivos, desplazando el antagonismo y la decisión fuera de la discusión y la acción públicas (2011a: 70).

1.2. Pueblo y poder constituyente

Al introducir esta componente “político-formal” a propósito de su crítica a los principios *rechtstaatlich*, Schmitt retrotrae el concepto jurídico de Estado al concepto de pueblo: “Estado es un determinado “*statu*” de un pueblo, y por cierto, el *status* de unidad política”; unidad que se puede alcanzar de distintas formas. “Sujeto de toda determinación conceptual del Estado es el pueblo. Estado es una situación, la situación de un pueblo” (2011: 270). Impugnación, pues, del concepto liberal-burgués de Estado como estructura meramente jurídico-legal-formal: al convertir la identidad en un principio formal que juega paralelamente, al mismo nivel que el de representación en la formación de una unidad política, se introduce al pueblo como

sujeto como elemento fundamental de constitución de lo político —si bien luego diremos algo sobre que lo sea bajo la forma de la “identidad”—.

Este movimiento se ve también en la recuperación del concepto de “poder constituyente” como fundamento de toda constitución o existencia concreta de un cuerpo político —“concepto positivo” de Constitución—: “La Constitución en sentido positivo surge mediante un *acto del poder constituyente*” (2011: 58), definido como una voluntad política capaz de adoptar una decisión concreta acerca de la propia existencia política como unidad (2011: 123). Desde la Revolución Francesa, como recoge Sieyès, es el pueblo el sujeto del poder constituyente, y esto quiere decir, que es el pueblo el sujeto capaz de obrar, de tomar una decisión consciente de existencia concreta de una forma determinada. En este sentido, el pueblo como sujeto desborda todo intento de fijación jurídico-institucional (2011: 131): “El pueblo, como titular del poder constituyente, no es una instancia firme, organizada”; no hay “procedimiento regulado” que vincule su actividad y “perdería su naturaleza de pueblo si se erigiera para un normal y diario funcionamiento y para el despacho ordinario de asuntos (...) En tanto que existe y quiere seguir existiendo, su fuerza y energía vital son inagotables”. Es anterior y superior a “toda formación y normatividad”, y no hay instancia legal alguna que pueda prescribir su actividad.

Estos perfiles destacados por Schmitt en el concepto de pueblo resuenan en Laclau. Primero, desde luego, en el estatuto de sujeto: la primera operación del populismo es cuestionar la

tradicional exclusión y denigración de las masas como sujeto político no apto⁴. Pero además de eso, creemos, se retoma la idea de pueblo de Schmitt a un nivel más preciso: como fondo de potencia inagotable. Decía Laclau que la articulación de un grupo social nunca “corresponde a una configuración estable y positiva que podríamos considerar como una totalidad unificada” (2016: 9): como el orden social nunca puede absorber todas las heterogeneidades, nunca puede constituirse en una “totalidad coherente”. Hay así una creatividad potencia desbordante de ese pueblo que nunca llega a cristalizar en un orden estable. La “lógica de la diferencia”, en una palabra, se diga lo que se diga, mina siempre la “lógica de la equivalencia”, y toda unidad es transitoria, articulada momentáneamente por el nombre, no por lógica funcionalista ninguna. “Al considerar el desborde de toda estrecha identidad de clase por lógicas equivalenciales, debemos tener en cuenta que las equivalencias operan sobre un sustrato de demandas esencialmente heterogéneas. Esto significa que el tipo de unidad que es posible constituir a partir de ellas será de carácter *nominal* y no *conceptual*” (2008: 48). Aunque Laclau se esfuerza por presentar la diferencia y la equivalencia como igualmente fundamentales, lo cierto es que cuando presenta los “supuestos ontológicos generales que guiarán el análisis” (2016: 91) para él lo primero, lo dado, el fundamento, es la diferencia: y una ontología nominalista de la diferencia, del juego inmanente de fuerzas, sustenta todo intento ulterior de “totalización” —siempre

⁴ Esta operación de despeje conceptual del terreno mediante la restitución al pueblo del estatuto de sujeto político la lleva a cabo Laclau en la primera parte de *La razón populista*, “La denigración de las masas” (2016: 15-90).

precaria—: “En nuestra perspectiva no existe un más allá del juego de las diferencias, ningún fundamento que privilegie *a priori* algunos elementos del todo por encima de los otros. Cualquiera que sea la centralidad adquirida por un elemento, debe ser explicada por el juego de las diferencias como tal” (2016: 93).

Primacía ontológica, pues, de la diferencia y la heterogeneidad, e incluso del elemento decisionista y de excepción, minando siempre toda configuración normal-normativa y estable⁵. La dialéctica homogeneización/heterogeneización debe ser concebida a partir de “(...) la primacía de esta última. No hay ningún sustrato último, ninguna *natura naturans* a partir de la

⁵ Es lo que apunta Žižek en su descripción de la postura de Laclau en *El espinoso sujeto*, un retrato en el que Laclau se reconoce. Tanto Badiou como Laclau afirmarían una brecha constitutiva e irreductible que socava la consistencia cerrada del edificio ontológico: en Laclau esta brecha, que exige la homogeneización, sería la existente entre lo particular -o la estructura regida por la lógica de la diferencia del orden social positivo-, y el universal vacío -o la irrupción del antagonismo político en sentido propio mediante la lógica de la equivalencia-; pues bien, afirma Žižek, “en ambos casos, la dimensión que socava el cierre de la ontología tiene un carácter ético: concierne al acto contingente de *decisión* contra el fondo de la multiplicidad indecible del ser; (...)” (citado en 2008: 68). Laclau, subrayamos, aprueba esta descripción. Se piensa aquí, pues, una nueva subjetividad poscartesiana y decisionista. Correlativa y coherentemente, Laclau alaba el pensamiento de la excepción, radicalizando incluso el planteamiento de Schmitt según el cual la función de la excepción sería restaurar el orden legal: “(...) si la pluralidad de demandas exige un proceso constante de transformación y revisión jurídica, el estado de emergencia deja de ser excepcional y se convierte en una parte integral de la construcción política del lazo social. (...)”. Esta “generalización de lo ‘excepcional’” por la cual incluso en períodos no revolucionarios los movimientos sociales construyen “espacios políticos particulares y se otorgan una ‘ley’ propia”, es el marco del que parte Laclau (2008: 115).

cual las articulaciones sociales existentes podrían ser explicadas (...), La homogeneidad es siempre lograda, nunca dada” (2008: 51). Lo dice también con Mouffe: “(...) la condición necesaria para la hegemonía es la ya mencionada dimensión de la indecibilidad estructural. (...) La existencia de la hegemonía requiere que elementos, cuya naturaleza no les predetermine a pasar a formar parte de un orden en vez de otro, se fusionen a pesar de todo como resultado de una práctica externa o articuladora” (2001: 16).

1.3. El concepto de lo político

A todo ello subyace un concepto peculiar de lo político. En un cierto sentido, afirma Kervégan, Schmitt es heredero de Max Weber: hereda la cuestión de qué sucede con la política en el mundo del “politeísmo de los valores”, donde la razón debe abandonar sus pretensiones normativas y volverse instrumental, burocrática, calculadora (2013: 149). Además, como señalaba ya Schmitt desde *La teoría política del mito*, ha triunfado la crítica “a toda clase de unidad sistemática”, quedando tan sólo las fuerzas dispersas de la inmediatez y el sujeto descuartizado y escindido por la industria y la lucha de clases (Villacañas, 2015: 156 ss.).

En este marco, Schmitt, es lo primero que hay que señalar, habla de “lo político” más que de “la política” como un contenido esencial, un qué que pueda determinarse, o un dominio específico de objetos: *El concepto de lo político* comienza afirmando que “El concepto de Estado supone el de lo político” (2009b: 49). El Estado, pues, no es ya el centro de gravedad que

irradie sentido y energía capaces de configurar un sujeto político. Hay que dar no una “definición esencial”, sino un nuevo “criterio conceptual” que ilumine una determinada distinción o relación, aquella capaz de partir y trazar de nuevo los contornos de la inmediatez. Pues bien, esta distinción es la distinción “amigo-enemigo”, en sentido existencial: “el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación”. Se afirma así una “comunidad de esencia entre guerra y política” (2007: 77), donde la guerra es, como posibilidad siempre real en el límite, el presupuesto u horizonte de sentido de lo político. Al contrario de la interpretación tradicional de la frase de Clausewitz, guerra y política se presuponen mutuamente: la guerra presupone a la política, en el sentido de que un enfrentamiento abierto presupone y se deriva de la relación de enemistad entre sus miembros, pero la política presupone a la guerra, ya que es la eventualidad en la que se expresa del modo más claro la relación que constituye su esencia: la guerra cumple aquí el mismo papel diacrítico, iluminador, que la excepción respecto al estado normal del derecho⁶.

Este criterio conceptual, comenta Kervégan, supone dos enfoques (2007: 75 ss.): uno tópico, según el cual lo político se da allí donde ocurra la confrontación amigo-enemigo, y, dado que en cualquier sector de la actividad humana puede darse el conflicto, cualquier sector humano es potencialmente político. Dicho en el famoso § 4: “Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se

⁶ Para una relectura desde Gramsci de la relación entre guerra y política, muy cercana a los planteamientos de Schmitt aquí, véase (Errejón, 2011: 7 ss.).

transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos” (2009b: 67). Y un enfoque dinámico, según el cual lo político es la medida de la proximidad de un enfrentamiento, la posibilidad de que se dé un grado determinado de intensidad en la asociación, tan pronto como los conflictos y cuestiones decisivos se producen en dicho sector. Lo político es tan sólo un grado de intensidad: “Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de hombres” (2009b: 68). El terreno de lo político o “sector dominante” es, entonces, aquel sector en que la eventualidad de un enfrentamiento sea más probable⁷. La época del Estado hegeliano como espíritu objetivo, fuente de eticidad, de autoridad, legitimidad y vinculación para los individuos ha acabado. Lo político se re-piensa así como un campo de fuerzas, más allá de lo meramente estatal o institucional. Pero Schmitt no glorifica el conflicto sin más, en una especie de épica nihilista de la destrucción: muy al contrario, todo se juega para Schmitt, como se jugó para Maquiavelo, en poder generar un “nosotros”,

⁷ Lo recoge Errejón como “lo mejor de Schmitt”: “(...) entender la política como una intensidad que puede recorrer cualquier tipo de relación, cualquier asunto sobre el que se establezca una relación amigo-enemigo (...). Porque no mide la política solo sobre las instituciones o las elecciones, sino como una actividad que erige, entre muchas opciones, los ejes, los temas sobre los que una sociedad puede definir los alineamientos y las posiciones, que pueden variar muchísimo, lo cual te ayuda a pensar un tablero que no siempre está definido así (...). Las «materias primas» sobre las que construir sentido y agregación política están dadas por una suma de factores presentes y sedimentados. Pero el significado que adquieran y la orientación de su politización —el conflicto que se cree en torno a ellas—” (2015: 48-49).

un sujeto reconstituido, a partir de caos, fuerzas y luchas sin estructurar; y precisamente será en el conflicto y en la fijación del enemigo donde, perdido el Estado, se encuentre el nuevo valor constituyente de lo político⁸.

La concepción metafísica subyacente aquí es la de un ámbito inmanente de fuerzas en choque y posición de caos. Es lo que ha explicado muy bien Villacañas. La metafísica de la Modernidad, entendiendo por metafísica en Schmitt “la más clara e intensiva expresión conceptual de una época”, es la de una naturaleza que puede llegar a ser orden, pero que es intrínsecamente frágil y, sin la intervención excepcional del soberano (o, en su traducción teológico-política, un Dios “absoluto”), un orden proclive a desmembrarse en un intenso caos; la Modernidad consistiría así en un juego muy preciso entre inmanencia y trascendencia, a saber, aquél en el cual “el juego ineludible de la trascendencia consiste en mediar neutralizando los conflictos de la inmanencia” (Villacañas, 2015: 116). Todo el impulso del pensamiento de Schmitt puede resumirse en esto: fijar la instancia y *ratio* jurídico-política que podría trascender y neutralizar los conflictos de “una época *condenada* al mito y a sus luchas salvajes”; en el

⁸ Fue en efecto Maquiavelo, pero no por haber perdido la forma Estado, sino por no haberla encontrado todavía, de los primeros en percibir el valor políticamente constituyente del conflicto y de la fijación de un enemigo. Se advierte a la perfección este movimiento, por ejemplo, en su análisis de la situación en la tumultuosa Florencia tras la muerte de Lorenzo de Médicis, cuando comenta, como incidentalmente, acerca de la república de próceres de Maso degli Albizzi: tuvo tantos defectos que no llegó a durar ni cuarenta años, “(...) y habría durado todavía menos si no hubiera sido porque las guerras contra los Visconti la mantuvieron unida” (2006: 143). Maquiavelo dibuja aquí, en 1521 y como de pasada, el eje amigo-enemigo como fuente de subjetivación política allí donde no subsiste unidad alguna.

juego entre ambas instancias se mueve Schmitt (Villacañas, 2015: 22). Por eso, y esto es algo compartido con Hegel, no vale quedarse en la unilateralidad ni en la desnuda contradicción: “*Ab integro, ordo*, esta sería su divisa. Siempre que hay dualidad, emergerá orden; siempre que haya orden es porque en el origen hay dualidad o conflicto. La verdad del orden, por tanto, estaba en el conflicto que había superado. Esta tesis hermanó para siempre a Schmitt con Maquiavelo” (Villacañas, 2015: 20).

Esta metafísica del conflicto constituyente resuena también en Laclau. Cuando ocurre el paso del sujeto democrático que formula sus demandas a través de los mecanismos institucionales al sujeto popular nacido de demandas no satisfechas, se traza una frontera antagónica entre el nosotros del pueblo y el ellos de los enemigos del pueblo. Reparemos en cómo caracteriza Laclau este momento de ruptura populista: “Se llega a una situación de polarización extrema, en el cual el campo popular, sin ninguna posibilidad de institucionalización, aparece exclusivamente dominado por la lógica equivalencial” (2010: 145). Así, para el populismo, el pueblo no es directamente la comunidad: es una parte que aspira a ser concebida “como la única totalidad legítima”, lo que lleva a una “exclusión radical” dentro del espacio comunitario. Dice Laclau: “(...) sabemos que el populismo requiere la división dicotómica de la sociedad en dos campos (...), que esta dicotomía implica la división antagónica del campo social” (2016: 110). La articulación equivalencial tiene como presupuesto una “frontera antagónica”, un “corte irrepresentable”, un “espacio *fracturado*”, y la construcción de un “enemigo” (2016: 110-112).

Se revive el descubrimiento de Maquiavelo, actualizado por Schmitt: sólo la designación de un enemigo, pero un enemigo público –“*hostis*, no *inimicus*”–, tiene el valor constituyente de comunidad. Y así, la heterogeneidad, como relación entre cosas que no pertenece al mismo espacio de representación o no son subsumible bajo lógica alguna de la totalidad, “reside en el corazón mismo de las relaciones sociales”. Hay una “heterogeneidad insuperable” que hace que la relación antagónica sea “conceptualmente inaprehensible” (Laclau, 2008: 46): sólo existe fácticamente, como límite insuperable al concepto. En su discusión con Žižek, Laclau parafrasea casi literalmente a Schmitt: “(...) la heterogeneidad constitutiva implica la primacía de lo político en el establecimiento del vínculo social. Debería estar claro a esta altura que por político no entiendo ningún tipo de área de acción regional sino la construcción contingente del vínculo social” (2008: 51). Igual que Schmitt, la heterogeneidad y la fractura se celebran en tanto alumbrá, aunque precarias y contingentes, posibilidades de vinculación.

Es digna de tener en cuenta aquí la observación Žižek, si bien Laclau la rechaza frontalmente: “Uno tiene que considerar también el modo en que el discurso populista desplaza el antagonismo y construye el enemigo. En el populismo el enemigo es externalizado y reificado en una entidad ontológica positiva (aun si esta entidad es espectral) (...)” (citado en Laclau, 2008: 15). En la medida en que, dice Žižek, el populismo desplaza al antagonismo social inmanente hacia un antagonismo entre el pueblo unificado y el enemigo externo, alberga “en

última instancia, una tendencia protofascista” (citado en Laclau, 2008: 15-16).

Por su parte, Mouffe sienta las bases desde *Hegemonía y estrategia socialista* para pensar lo político: un “pluralismo agonista”. El movimiento consiste en retomar explícitamente la distinción amigo/enemigo de Carl Schmitt, si bien tratando de suavizarla, en una operación que muchos consideran problemática o incluso fallida (Roskamm, 2015), para reconducirla al concepto de “adversario”, lo que permitiría recuperar la posibilidad de una democracia pluralista: “En el caso de Schmitt dije que representa un real desafío para mí porque, si bien estoy de acuerdo con su concepción de lo político como discriminación amigo/enemigo, no acepto su rechazo de la democracia liberal pluralista” (Errejón y Mouffe, 2015: 47). Mouffe sostiene, en efecto, con Schmitt, una visión “disociativa” de la política, según la cual lo político es un espacio de “poder, conflicto y antagonismo”, frente la visión “asociativa” de Habermas o Rawls, donde lo político es un espacio de “libertad y deliberación pública donde se actúa en común”. La negatividad es “constitutiva” y el conflicto irresoluble definitivamente (Errejón y Mouffe, 2015: 30-31, 13). Afirma Mouffe, influida también por el postestructuralismo, Saussure y la idea del carácter relacional de las identidades, que “la lógica democrática siempre implica la necesidad de trazar una línea divisoria entre ‘ellos’ y ‘nosotros’, entre aquellos que pertenecen al ‘demos’ y aquellos que se encuentran fuera de él” (2003: 21). Ese afuera lo piensa Mouffe con ayuda de la idea derridiana de un “afuera constitutivo”, con el que trataría de escapar una crítica

como la de Žižek de reificar el exterior en una entidad positiva (2003: 28 ss.).

Resuenan de nuevo los ecos de Schmitt en la afirmación de Mouffe, en su crítica al modelo de democracia deliberativa, de que lo político no puede dirimirse mediante un consenso racional en la esfera pública, pues todo consenso implica alguna forma de exclusión, y a ello subyace no el razonamiento ni la norma, sino la desnuda *decisión*. Ni el poder puede ser disuelto mediante un debate racional, ni la legitimidad puede basarse en la pura racionalidad. Frente a esto, el “carácter indecible y no erradicable del antagonismo”: “Este modelo es incapaz de reconocer que poner fin a una deliberación es algo que siempre es el resultado de una *decisión* que excluye otras posibilidades y que nunca deberíamos negarnos a asumir la responsabilidad de dicha decisión invocando el imperativo de las reglas o los principios generales” (2003: 117).

Pero aquí se abandona la compañía de Schmitt. Este nosotros-ellos, el amigo-enemigo de Schmitt, es lo que trata de redefinirse como “forma agonista de relación entre adversarios”. Adversario se define como alguien cuyas ideas se combaten pero cuyo derecho a defenderlas no se pone en duda. Como ella misma reconoce, éste es un concepto que tiene su raíz en la “tolerancia liberal democrática”: el enemigo es “legítimo” porque compartimos con él una base común, a saber, “una adhesión a los principios ético-políticos de la democracia liberal: la libertad y la igualdad”, si bien diferimos en cuanto a su significado al modo de ponerlos en práctica. (2003: 114-115). Schmitt en modo alguno admitiría esta redefinición. Se deja aquí de lado la

dimensión de conflicto “concreto y existencial”, en última instancia la guerra, que es el horizonte presupuesto en el concepto de “enemigo” de Schmitt. Es incisivo el intercambio con Errejón al tocar este punto, al recordar él con mucho acierto que “la violencia constituye una posibilidad última, inscrita en el choque”, y que éste es, en última instancia, el grado máximo de intensidad – es justamente, veíamos, el argumento de Schmitt en el párrafo 3 de *El concepto de lo político*; y como muy correctamente recalca Errejón, “Pero ésa es la intensidad. Lo que da pasión es la intensidad del choque” (Errejón, Mouffe, 2015: 55)⁹. Desde luego, a la vista de algunas aseveraciones de Schmitt en este texto, resulta cuanto menos problemática la apropiación que realiza Mouffe del concepto de antagonismo o su “sublimación” en agonismo: ella misma, un poco entre la espada y la pared, acaba reconociendo que “el agonismo no elimina el antagonismo” (Errejón, Mouffe, 2015: 56), y desdoblado la definición en “antagonismo” como “lucha entre enemigos” y “agonismo” como “lucha entre adversarios” (Errejón, Mouffe, 2015: 115). Puede ahora reformularse el problema diciendo que el objetivo de la política democrática es, para la perspectiva del “pluralismo agonístico”, transformar el antagonismo en agonismo, reconduciendo las pasiones colectivas de modo que puedan construir al oponente como adversario y no como

⁹ Recordemos la terrible referencia de Schmitt a Cromwell en su lucha contra la España papista como la irrupción más clara de una hostilidad política: Cromwell declara que, para los ingleses, la conservación de su “ser nacional” debe llevar a “hacer no ser” a los que tratan de deshacerla (2009b: 96). Es esto un antagonismo puro, destilado en su sentido existencial, óntico, como gusta decir a Schmitt: en última instancia, o ser o no ser. Le enemistad se define para Schmitt como “negación óntica del ser distinto” (2009b: 63).

enemigo. Aquí es donde, desde luego, Mouffe se aparta de Schmitt.

2. Elementos dictatoriales-totalitarios en el pensamiento de Schmitt de los años 20-30

2.1. Democracia y dictadura

Pero no se agota aquí el concepto de democracia de Schmitt. Recordemos una provocadora afirmación suya: "Bolchevismo y fascismo son, como cualquier dictadura, antiliberales, pero no necesariamente antidemocráticos" (1996: 21). La expresión de la "voluntad del pueblo" por medio del voto secreto del individuo no es una idea democrática, sino liberal, que apunta a privatizar el Estado y lo público en su integridad. Se olvida así, dice Schmitt, que "pueblo" es un concepto que solo existe en lo público, es más, él produce lo público, y lo hace mediante su presencia: como sabía Rousseau, la suma de 5 millones de opiniones particulares no es voluntad del pueblo ni opinión pública, sino mera agregación de voluntades privadas. Un pueblo efectivamente reunido, presente, en su existencia obvia e incontestada, puede expresar su voluntad de forma directa, mucho mejor que con votaciones secretas: puede *aclamar*, esto es, expresarse mediante simples gritos o signos. Pues bien, esta democracia vital y directa puede ser recogida mucho mejor por "métodos dictatoriales y cesaristas", que por la maquinaria artificial y privatizadora del Parlamento (1996: 21-22).

¿Qué peculiar concepto de democracia maneja entonces Schmitt? “Democracia es una forma política que corresponde al principio de identidad (quiere decirse identidad del pueblo en su existencia concreta consigo mismo como unidad política)” (2011: 291). La democracia para Schmitt es identidad, y ello presupone *homogeneidad*, sea del tipo que sea, entre sus miembros. Igualdad, y no libertad, es el fundamento de la democracia: “Solo la igualdad puede valer con razón para la política interior como principio democrático” (2011: 293). Y no una igualdad abstracta universal de toda la humanidad, que “no puede ofrecer fundamento ni a un Estado, ni a una forma política, ni a una forma de Gobierno”, sino “sustancial”, esto es, con contenido determinado: sea cualidades físicas, morales, religiosas, nacionales etc. La democracia, dice Schmitt, sólo puede basarse en “la pertenencia a un *pueblo determinado*” (2011: 294-295). Además la democracia supone, como su correlato necesario, una heterogeneidad, algo otro, extraño, ajeno frente a lo cual esa homogeneidad puede distinguirse; y a eso otro, que es desigual, se lo trata de forma desigual, se lo aleja, se lo destruye.

A partir de aquí conecta Schmitt democracia con dictadura. La igualdad interior de la democracia se refleja en la famosa fórmula de identidad entre gobernantes y gobernados, esto es, los gobernados se auto-gobiernan, o los gobernantes pertenecen a la homogeneidad sustancial del pueblo: “Si encuentran el asentimiento y la confianza del pueblo al que pertenecen, su dominación puede ser más rigurosa y dura, más decisivo su gobierno que el de cualquier monarca patriarcal, (...)” (2011:

305). Precisamente porque se identifican con el pueblo, su poder se fortalece enormemente si cuentan con su asentimiento. La democracia es extraña a la tendencia liberal de limitar el poder, bien al contrario: ya que reposa en una identidad sustancial y una homogeneidad, se expresa concentrada en un poder inaudito, de modo que Schmitt llega a decir: “Una dictadura, en especial, sólo es posible sobre base democrática, mientras que contradice a los principios del Estado liberal de Derecho, (...)” (2011: 306). Tenemos así, entonces, la conexión democracia-dictadura. Por ello, en *La dictadura*, Schmitt reconduce la figura de la “dictadura soberana” al poder constituyente del pueblo, que es justamente el poder propio de la democracia (2013: 149). La “dictadura soberana”, al contrario que la “comisarial”, aspira a fundar ella misma una nueva Constitución, eliminando la situación total existente. Parecería que tal empresa sería un mero acto de fuerza, exterior a lo jurídico, pues supone la negación total de la Constitución existente. Pero no, pues se trata de un poder que no está el mismo constituido por Constitución alguna, sino que es justamente su fundador: el *pouvoir constituant*¹⁰. Es éste el fundamento último de lo jurídico y al cual todos los poderes constituidos están sometidos, no estando él obligado respecto a ninguno sino, como un fondo inagotable o fuerza originaria siempre en potencia. Fuente de todo derecho, sólo es comparable, en su fecundidad, a lo natural: La nación, decía Sièyes, está siempre en estado de naturaleza. Repárese en el lenguaje de Schmitt: “De la infinita e inabarcable sima de su

¹⁰ Es claro que los planteamientos de la teoría de la dictadura adelantan la concepción decisionista del derecho y la teoría de la soberanía que se plasmarán un año después en *Teología política*, como bien señala Agamben en *Estado de excepción*.

poder surgen siempre formas nuevas, que puede romperlas todas en todo momento, en las cuales nunca se delimita su poder de una manera definitiva” (2013: 153).

2.2. Estado total por debilidad, o cuantitativamente total

Schmitt elabora, sobre todo en *Legalidad y legitimidad* (1932) y *El defensor de la Constitución* (1931), un diagnóstico de la situación política y jurídica en el final de Weimar. La esterilidad constitutiva del Estado de derecho, empeñado reducir la legitimidad del Estado a un sistema formal de legalidad *more* positivista, hace fracasar los sistemas legisladores-parlamentarios: falta “una voluntad política, que se desarrolla como voluntad soberana” capaz de instituir políticamente un Estado. Los principios de un Estado legislador sucumben al imperio del pluralismo, la policracia y el federalismo. Como señala Kervégan, para Schmitt en los primeros 30 no hay derecho sin política, y lo político ha desbordado lo estatal (2007: 67). Y este fracaso no es un mero vacío, sino que hay aquí un resultado positivo: ha nacido forma política enteramente nueva, el *Estado total*.

¿Qué es el Estado total? De entrada, un Estado cuyo poder ha sido incrementado extraordinariamente en la era de la técnica, lo cual se manifiesta tanto en su potencia militar como en su aparato de propaganda de masas. Pero ante todo, el resultado de una interpenetración entre la esfera apolítica de la sociedad y la política del Estado, cuya diferenciación era propia de pensamiento liberal del s. XIX; la sociedad civil, presuntamente poblada por individuos que contratan libremente, se revela

obedeciendo a la lógica política de la lucha de clases, y el Estado interviene en la producción de bienes y la gestión de las poblaciones. El Estado total supone, simultáneamente, la intensificación de su potencia y la extensión de su alcance: en este Estado total, “(...) *todo* es político, al menos en potencia” (2009b: 53, traducción ligeramente modificada).

Pero “Estado total”, hay que precisar, mienta para Schmitt dos realidades distintas. Schmitt introduce el término hablando de Estado total “por debilidad” o “cuantitativamente total”, por ejemplo el de 1919 (Schmitt, Kelsen, 2009: 127-174)¹¹: aquél puesto al servicio de intereses económicos, reducido a gestor contingente de las relaciones entre grupos sociales, en detrimento de su universalidad y soberanía indivisible. Es un “estado social” providencial que no conoce dominio que no pueda ser potencialmente objeto de su injerencia. Es, en las antinomias irresolubles de la lucha de clases, un “régimen de partidos” que pretenden, cada uno, realizar la totalidad en sí mismo y superar el Parlamento. Es, finalmente, un “estado administrativo” que transforma los medios de acción e instancias de decisión del Estado en formas burocráticas. Se anula así la distinción liberal entre Estado y la sociedad civil, por un doble proceso: primeramente la sociedad civil, vale decir, los intereses organizados y las fuerzas motrices del capitalismo, han sitiado lo político, convirtiéndole en “capitalista colectivo” y organizándose ellos mismos como Estado (“emergencia de la sociedad”, “triumfo del *animal laborans*”, diría H. Arendt); en un segundo momento,

¹¹ A Schmitt le parecía tan esencial señalar este fenómeno que publicó estos desarrollos de modo separado en otro texto con el elocuente título “Die Wendung zum totalen Staat” (1994b).

el Estado se apodera de todo lo social, no quedando dominio alguno al margen de una posible intervención política frente al cual el Estado pudiera permanecer neutral (“biopolítica”, diría Foucault; o Schmitt recupera la fórmula de Jünger “movilización total”). Claridad meridiana: “En el Estado instituido por auto-organización de la Sociedad no existe ya nada que no sea, al menos en potencia, estatal y político” (Schmitt, Kelsen, 2009: 142, traducción ligeramente modificada).

Hasta el año 33, diagnosticada esta situación de estado total, Schmitt aún aboga por una salida dentro de este marco constitucionalidad de Weimar: extensión de competencias extraordinarias para una dictadura constitucional plebiscitaria apoyada en la legitimidad democrática.

2.3. El Estado total en el sentido de la cualidad y la energía¹²

Pero en el año 33 Schmitt da un giro. Escribe en un texto inédito en castellano (1973a: 360-361) que los intentos de despolitización y neutralización mediante la técnica sólo han caído en el vacío: es ya un hecho que los Estados se apropian ya de esa técnica que se ha revelado mortífera y no neutral, pues tienen a su disposición medios técnicos-militares de incalculable

¹² Debemos limitarnos aquí, por cuestiones de espacio, a un brevísimo esquema, apenas una enunciación del problema. El sentido de este giro es, naturalmente, una clave de bóveda de los debates schmittianos. Para una buena reconstrucción de este punto, recogiendo las opiniones de especialistas como Quaritsch, Maschke, Bendersky o Rühlers (Kervégan, 2013: 27-44).

poder, incluida la influencia sobre las masas¹³. Conclusión “Hay un Estado total”. *De hecho*, hay *ya* una politización completa de todo ámbito de la existencia humana -cultural, económico, etc.-: la única cuestión es qué responder a eso, si apropiarse conscientemente de ello o esperar a que lo haga otro. Si uno no tiene el “coraje y la fuerza” de hacerlo, lo hará otro. La técnica es siempre sólo instrumento y arma, y porque sirve a cualquiera no es neutral. En suma: “Contra el Estado total solo sirve una revolución igualmente total”. Y de eso se trata para Schmitt en estos momentos: de ofrecer una respuesta que se haga cargo de tal situación de Estado total por debilidad, que acabe con las neutralizaciones y se apropie del centro de gravedad actual: la técnica. Esta respuesta es lo que llama en este texto “Estado total en el sentido de la cualidad y la energía”.

Éste tiene como modelo al estado fascista italiano. Es, por así decirlo, una respuesta a la debilidad del Estado “cuantitativamente total” que intenta resolver, por la fuerza, las luchas intestinas de lo social: “El Estado fascista no decide como tercero neutro, sino en

¹³ Sería digno de estudiarse cómo en un texto como *Machtpositionen des modernen Staates*, de 1933, Schmitt anticipa algunos rasgos del concepto de hegemonía del populismo: para las “posiciones de poder que han de ser diariamente conquistadas y diariamente afirmadas”, todo se juega en los “medios de expresión y formación de la opinión del pueblo”, en la “construcción de la opinión cotidiana del pueblo”. En ello son cruciales, más allá de la prensa liberal, los emergentes medios de comunicación de masas, medios de poder decisivos en un “estado democrático de masas”. Se replantea así, dice Schmitt, el “viejo problema” político: la contraposición entre poder y consenso. “El verdadero poder produce verdadero consenso y el verdadero consenso produce verdadero poder” (1973b: 367-374).

tanto tercero superior”, sentencia Schmitt (1994a: 128). Este nuevo Estado se caracteriza por:

– Rechazo de los métodos y estructuras políticas liberales, recuperando bases democráticas de identificación entre Estado y pueblo y motivos como “espíritu del pueblo” o aclamación plebiscitaria del *Führer*. En una palabra: legitimidad popular. Aventura Schmitt que, ante la encrucijada histórica, y en la medida en que es “un verdadero Estado”, el Estado italiano “(...) a largo plazo beneficiará a los trabajadores, y ello porque éstos son hoy el pueblo y el Estado no es sino la unidad política del pueblo”. (1994a: 129)

– Una afirmación consciente de sus medios de poder: funciona como “tercero superior”, no neutral, frente a las contradicciones y la guerra intestina de intereses sociales: se coloca por encima de la economía por un aparato de poder y “organización cerrada y conforme a un orden” (1994a: 127)¹⁴. Una nueva organización, en una triple articulación, propuesta en “Estado, Movimiento, Pueblo” (1933). El Partido como nuevo lugar de lo político desborda lo estatal (como luego dirá Neumann en el *Behemoth*)

– Y, ante todo, por ser la manifestación transparente, derrotadas las neutralizaciones tradicionales, por primera vez conforme a su concepto, de la esencia de lo político: unidad, “En la Alemania nacional-socialista de Estado único se ha superado el peligro de

¹⁴ Este protagonismo de la economía planificada en ningún caso mina para Schmitt el poder político como tal; es, al revés, es su más rigurosa expresión: “(...) no es que los que planifican dominen y gobiernen, sino al contrario, que los que dominan y gobiernan, planifican” (1973b: 371).

un tal desgarramiento pluralista de Alemania en varios partidos en sí totales" (Schmitt, 1933: 11), y distinción amigo-enemigo: "Semejante Estado sabe distinguir amigo y enemigo. (...) desde hace tiempo, los teóricos del Estado saben que lo político es lo total, y lo único nuevo son los nuevos medios técnicos, cuyos efectos políticos uno debe tener bien claros" (1973a: 361).

Por desgracia, no disponemos de tiempo para discutir en profundidad las implicaciones de estos planteamientos de Schmitt para los debates actuales del populismo, algunos de cuyos contornos hemos tan sólo apuntado; pero esperamos que la reconstrucción que hemos abordado de su problemático concepto de democracia pueda aportar algo de sistematicidad o poner de relieve algunas dificultades con que ha de toparse todo pensamiento que, como es la intención del populismo, trate de pensar honesta y profundamente los mecanismos de la lógica de la acción política desde lo colectivo y lo popular.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2010) *Estado de excepción*, Valencia, Pre-textos.
- DUSSEL, Enrique (2005) *De la fraternidad a la solidaridad (hacia una Política de la Liberación)*, México, UAM-Iztapalapa, online: <http://enriquedussel.com/txt/Fraternidad%20a%20Solidaridad.pdf>
- DUSSEL, Enrique (2006) *20 tesis de política*, México, Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique (2007a) *Cinco tesis sobre el populismo*, México, UAM-Iztapalapa, online: <http://enriquedussel.com/txt/Populismo.5%20tesis.pdf>
- DUSSEL, Enrique (2007b) *Materiales para una política de la liberación*, México, UANL - Plaza y Valdés.
- DUSSEL, Enrique (2009) *Política de la liberación. Vol. II. Arquitectónica*, Madrid, Trotta.
- ERREJÓN, Íñigo (2011a) “Algo habrán hecho bien. Una juventud «sin futuro» pero con estilo”, en *Juventud sin futuro*, Barcelona, Icaria Editorial, pp. 67-78.
- ERREJÓN, Íñigo (2011b) “¿Qué es el análisis político? Una propuesta desde la teoría del discurso y la hegemonía”, *Revista de FLACSO*, México, nº 1, pp. 1-16.
- ERREJÓN, Íñigo, MOUFFE, Chantal (2015) *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*, Barcelona, Icaria Editorial.
- KERVÉGAN, Jean-François (2007) *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Madrid, Escolar y Mayo.
- KERVÉGAN, Jean-François (2013) *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?*, Madrid, Escolar y Mayo.
- LACLAU, Ernesto (2008) *Debates y combates*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, Ernesto (2010) “El pueblo, lo popular y el populismo”, en *Pensando el mundo desde Bolivia: I Ciclo de Seminarios Internacionales*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, pp. 141-154.

LACLAU, Ernesto (2016) *La razón populista*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal (2001) *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

MAQUIAVELO, Niccolò (2006) *Escritos políticos breves*, Madrid, Tecnos.

MOUFFE, Chantal (1999) *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós.

MOUFFE, Chantal (2000) “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism”, *Reihe Politikwissenschaft*, 72, Viena, Institut für Höhere Studien (IHS), pp. 1-17.

MOUFFE, Chantal (2003) *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa.

ROSKAMM, Nikolai (2015) “On the other side of «agonism»: «The enemy», the «outside», and the role of antagonism”, *Planning Theory*, vol. 14, nº 4, pp. 384-403.

SCHMITT, Carl (1933) *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt.

SCHMITT, Carl (1973a) “Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland (1933)”, en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, Duncker & Humboldt, pp. 359-366.

SCHMITT, Carl (1973b) “Machtpositionen des modernen Staates (1933)”, en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, Duncker & Humboldt, pp. 367-371.

SCHMITT, Carl (1994a) “Wesen und Werden des faschistischen Staates (1929)”, en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*, Berlín, Duncker & Humboldt, pp. 124-130.

SCHMITT, Carl (1994b) “Die Wendung zum totalen Staat (1931)”, en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*, Berlín, Duncker & Humboldt, pp. 166-178.

SCHMITT, Carl (1996) *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos.

SCHMITT, Carl (2009a) *Teología política*, Madrid, Trotta.

SCHMITT, Carl (2009b) *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.

SCHMITT, Carl (2011) *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza.

SCHMITT, Carl (2013) *La dictadura*, Madrid, Alianza.

SCHMITT, Carl (2016) *Respuestas en Núremberg*, Madrid, Escolar y Mayo.

SCHMITT, Carl, KELSEN, Hans (2009) *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Madrid, Tecnos.

VILLACAÑAS, José Luis (2008) *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva.

VILLACAÑAS, José Luis (2015) *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande.

ŽIŽEK, Slavoj (2006) "Against the populist temptation", *Critical Enquiry*, año 32, pp. 551-574.

Estrategia populista en Lombardo Toledano: el momento cardenista en México

CELIA ALEJANDRA RAMÍREZ SANTOS

1. Introducción. Lombardo Toledano y la heterogeneidad de la vida política mexicana

En el presente artículo pretendemos dar a conocer a grandes rasgos quién fue Vicente Lombardo Toledano y porqué lo consideramos una pieza clave para el análisis del fenómeno populista en México y América Latina. Cabe decir, en primer lugar, que no pretendemos presentar la relación política entre las ideas de Lombardo Toledano y la política de masas del expresidente Lázaro Cárdenas como un paradigma del populismo latinoamericano, sino más bien como la expresión de una suerte de síntomas¹ del populismo en México y en la extensa región latinoamericana. Éstos, a su vez, una vez analizados, nos permitirán comprender mejor el fenómeno populista en general, dándonos al mismo tiempo un diagnóstico de la sociedad mexicana en particular y de cómo esos síntomas han determinado el desarrollo de ideas y fenómenos políticos ulteriores.

¹ En clave más teórica, realiza “una lectura sintomal de la estructura discursiva” que caracteriza al populismo Yannis Stravarakis (2009: 322).

En el espacio limitado con el que contamos para la redacción de esta comunicación nos veremos obligados a presentar los “síntomas populistas” mencionados de manera muy general, debiendo enfocarnos, más bien, en dar un panorama general de la relación entre Toledano y la vida política de México.

Vicente Lombardo Toledano fue un jurista, filósofo y político mexicano que mantuvo una relación a la vez cercana, tensa y cargada de polémica con la tradición marxista en México (en un modo semejante al que es posible observar en la trayectoria intelectual de Ernesto Laclau). Dicha relación influyó de manera importante en el panorama general de las ideas políticas debatidas durante el periodo de la historia mexicana conocido como cardenismo (1934-40, sexenio en el que fue presidente de México Lázaro Cárdenas) y en las décadas siguientes, pues Lombardo Toledano se mantuvo en diálogo crítico con el marxismo hasta su muerte, acaecida en la fecha clave de 1968.

Ante todo, nos parece interesante el pensamiento de Lombardo Toledano, por su contribución a la mezcla de ideas filosóficas de cuño marxista con otras procedentes de otras tradiciones y corrientes de pensamiento, heterogeneidad que a lo largo del tiempo ha singularizado la cultura política mexicana, llena de profundas contradicciones involuntarias e inconscientes que aún hoy se reflejan en la vida política.

Dicho lo anterior, resulta difícil hablar de continuidad en las posiciones políticas de Lombardo Toledano porque su pensamiento y su filiación política sufrieron importantes transformaciones a lo largo de su vida, relacionadas con las

diversas coyunturas políticas que atravesó México entre los años 30 y los años 60 y la eterna aspiración de Lombardo a mantenerse cercano a las esferas de poder. Es por esta razón que aquí sólo mencionaremos aquellos episodios que pueden hacer interesante el análisis de Lombardo y su obra filosófica y política para dar cuenta de un fenómeno tan particular como es el populismo, ya que este intelectual perteneció a ese grupo de pensadores y hombres de acción que algunos historiadores han colocado en la llamada etapa constructiva de la Revolución Mexicana (Wilkie, Monzón: 2004), es decir, la fase posterior a la aprobación de la Constitución de 1917. Su pensamiento evoluciona, por tanto, en el momento de formación de la tradición política más influyente en el México del siglo pasado y aún hoy en día.

2. Populismo y aglutinación de demandas en la fase constructiva de la Revolución Mexicana

Lombardo Toledano es un personaje de particular interés para el periodo cardenista ya que fue un intelectual particularmente orientado hacia la práctica. Fundó diversas instituciones, organizaciones sociales y políticas y fue también dirigente sindical. Asimismo ostentó el cargo de presidente interino del Estado de Puebla de 1923 a 1925 y ejerció como diputado décadas más tarde. Además, mantuvo estrechas relaciones con el Partido Comunista Mexicano y fundó el izquierdista y nacionalista Partido Popular en 1948, rebautizado como Partido

Popular Socialista a partir de 1960². Mientras que algunos académicos presentan a este PP y PPS como una especie de anticipo a la fundación en 1989 del Partido de la Revolución Democrática de Cuauhtémoc Cárdenas (el hijo de Lázaro Cárdenas) y Andrés Manuel López Obrador, otros historiadores contemporáneos presentan al partido de Lombardo Toledano como un partido paraestatal “construido” por el mismo Partido de la Revolución Institucional (PRI) para dar una apariencia de relativa pluralidad durante las siete décadas que se mantuvo en el gobierno (Cockcroft, 2001: 316). Según nuestra perspectiva, y con independencia de las lecturas ambivalentes sobre el papel del PP y el PPS en la historia política mexicana, la fundación de este partido político habría supuesto la consolidación con aún mayor claridad de los rasgos populistas que caracterizaron el pensamiento político de Lombardo Toledano.

El filósofo poblano publicó además una gran cantidad de trabajos políticos, filosóficos e históricos que resultan de gran interés para comprender las principales problemáticas políticas, sociales y diplomáticas que se debatieron en el México postrevolucionario y, especialmente en el sexenio cardenista. Entre sus obras se encuentran títulos como *El sentido humanista de la Revolución mexicana*, *Teoría y práctica del movimiento sindical en México*, *La filosofía del proletariado*, *La batalla de las ideas en nuestro tiempo*, *Idealismo vs. materialismo dialéctico*, etc. Como puede verse en el mismo título de estas obras, Lombardo mantuvo siempre una relación activa con la teorización y

² Además de Wilkie y Monzón, académicos como el estadounidense Robert Millon (1962) y familiares de Lombardo Toledano como su nieto Raúl Gutiérrez Lombardo (1998).

reformulación de conceptos marxistas, así como con su aplicación en la vida institucional del país.

Cuando hablamos de estrategia populista, queremos señalar que en el pensamiento y quehacer políticos de Lombardo Toledano confluyen con fines prácticos y hegemónicos una serie de líneas de pensamiento que para el marxismo ortodoxo resultaban aparentemente contrarias o incompatibles, pero aglutinadas por un ímpetu estratégico que las concilia, al menos, de forma momentánea y aparente, con la intención de generar el consenso requerido en momentos políticos críticos y caracterizados por la división entre distintos agentes sociales y políticos, coyunturas políticas en los que la necesidad de acuerdos resulta inaplazable y estratégica.

No sólo Lombardo, con el eclecticismo y talante aglutinador que le valió duras críticas desde la izquierda ortodoxa del Partido Comunista Mexicano³, sino también la época que le tocó vivir, parecen reunir las precondiciones esenciales para que surja, el “modo de articulación política” que Laclau denomina populista.

³ Criticando con dureza que, en lugar de apostar por consolidar al partido de la clase obrera, Lombardo y su Partido Popular Socialista apostaran por una política conciliatoria y nacionalista, dirigida a ganarse el apoyo de obreros manuales, trabajadores adscritos a las distintas profesiones liberales y la burguesía nacionalista, considerada por el PCM, sectores estos últimos que los ideólogos del partido consideraban como “agentes internos del imperialismo”. Como bien reseñaba el escrito publicado por el PCM para responder al desafío lombardista, “la dirección de la lucha de clases del proletariado, que es el objeto de la táctica de un partido marxista-leninista” era reducida por Lombardo “al problema de la unidad de acción de diversas clases y capas de la población” (Partido Comunista Mexicano, 1964: 4).

En efecto, el México pos-revolucionario se encontró a partir de la década de los treinta en una fase crítica en la que la revolución, militarmente victoriosa, apenas sí había podido comenzar a satisfacer alguno de los objetivos por los que varios cientos de miles de personas habían dado su vida y en los que el descontento popular crecía por el aplazamiento continuo de los logros prometidos por los líderes revolucionarios. La década de los treinta comenzaba, por tanto, con esa “situación social en la cual las demandas tienden a reagruparse sobre la base negativa de que todas permanecen insatisfechas”, coyuntura inestable que Laclau entiende como “primera precondition” de la articulación política populista (Laclau, 2009: 56).

En una coyuntura en la que multitud de demandas relacionadas con la propiedad de las tierras de cultivo, los recursos petrolíferos del país, la educación, las condiciones laborales de los trabajadores industriales y peones agrícolas o las libertades políticas y sindicales habían provocado ya una revolución política, económica y social como fue la Revolución Mexicana de 1910 y hubieran podido, perfectamente, dar lugar a otra revolución violenta y mortífera de permanecer insatisfechas, Lombardo Toledano contribuyó a reorientar la estrategia izquierdista canalizándola hacia cauces legales e institucionales que permitieron al Estado Mexicano perfilarse como un garante creíble de las demandas mencionadas y hasta como un agente revolucionario a la vanguardia de los movimientos obreros y campesinos.

3. Elogios y críticas al “marxismo ecléctico” de Lombardo Toledano

Podemos decir también que, de algún modo, el populismo de Lombardo consiste en aglutinar las demandas incumplidas tras la revolución en una suerte de orden pos-revolucionario, idea que será de hecho la bandera del cardenismo al afirmarse como aquel orden que llevará a concreción las consignas revolucionarias, transitando siempre por una vía legal e institucional. Dice Bolívar Meza refiriéndose, en concreto, a la participación de Lombardo en este proceso de concreción y satisfacción de demandas incluso tras el sexenio cardenista:

Por ello al considerar que la revolución mexicana se ha interrumpido después del cardenismo, [Lombardo Toledano] elabora un programa para la posguerra en el que busca independencia política y económica del país, la liberación nacional, la industrialización, desarrollar los principios de la revolución mexicana, elevar el nivel de vida de las masas populares, incorporar a los indígenas al progreso de la nación, así como fomentar y desarrollar la educación (Bolívar Meza, 2005: 187).

Aunque la biografía escrita por Bolívar Meza que acabamos de citar es muy idealizadora y resulta casi una hagiografía acrítica de la figura de Lombardo Toledano, consideramos que refleja bien muchos de los proyectos realmente presentes en el ideario político de Toledano y su fuerte influencia en las políticas públicas de Cárdenas y otros presidentes mexicanos (Ávila Camacho, Alemán Valdés, Ruiz Cortines, López Mateos, Díaz Ordaz) mediante el recurso a una estrategia populista

conciliadora e integradora. Cabe mencionar aunque sea sólo de pasada, que las masas populares son concebidas a menudo en el discurso de Lombardo Toledano en una clave nacionalista y antiimperialista que vertebra sus distintas propuestas políticas. El populismo de Lombardo no se plantea, por ello, en términos étnicos e indigenistas. De hecho, aunque las referencias a los problemas y demandas específicamente indígenas aparecen esparcidos en su obra⁴, la situación de los indios de México y su integración en las organizaciones populares no fue una de las prioridades de Lombardo. Tampoco Bolívar Meza u otros biógrafos parecen percibir la importancia de la problemática indígena en el éxito o fracaso de este intento integrador (en realidad, el indigenismo mexicano sólo cobró conciencia y actualidad política tras el levantamiento zapatista de principios de los noventa).

Como hemos mencionado, Lombardo se distanció claramente del marxismo revolucionario en los fines a los que conducían sus propuestas y en su acción política. Lombardo no tuvo reparo, por ejemplo, en declararse anticomunista y criticar con dureza a organizaciones como el PCM, a la vez que hablaba de la clase obrera como el sujeto que debía encabezar (aunque no protagonizar de forma exclusiva) las nuevas luchas sociales. En la mayoría de sus propuestas, encontramos formulaciones aparentemente ortodoxas (al menos en su terminología, impregnada totalmente de los conceptos forjados por Marx y

⁴ Su hija Marcela Lombardo y Gonzalo Aguirre Beltrán agruparon en fecha reciente estas referencias en una selección de textos publicada bajo el título *Escritos acerca de la situación de los indígenas*, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 1991.

Engels y que son moneda común en el socialismo científico), pero que cobran sentidos heterodoxos si se leen entre líneas, explotando al detalles sus ricas matizaciones y teniendo en cuenta el contexto histórico y las coyunturas políticas en que fueron formuladas. En los momentos especialmente críticos para los gobiernos revolucionario-institucionales Lombardo tiende a propugnar iniciativas marcadamente reformistas, cuando no reaccionarias, y a redefinir continuamente los conceptos fundamentales de la filosofía política marxista.

Cabe decir que Lombardo Toledano nunca se afilió al Partido Comunista, pero visitó Moscú y realizó elogios puntuales a la Unión Soviética. Cuando funda el Partido Popular, apela a que éste representará mejor a la clase obrera que el Partido Comunista Mexicano ya existente, al que acusa de sectarismo. Podríamos incluso, afirmar con Laclau que este Partido Popular emerge como una especie de elemento antagónico que hace posible que aquellos obreros y campesinos que no se sentían representados por el PCM o bien aquellos cuyas demandas no habían sido gestionadas y satisfechas de forma adecuada, tengan otro grupo de representación al que acudir. Sin embargo, esta división política, suponía también para los críticos de la fundación del Partido Popular, una división de la clase obrera y un debilitamiento de su representación como bloque, lo que hizo sospechar a los marxistas ortodoxos y militantes comunistas que se trataba de una estrategia puramente divisionista (Unzueta, 1966, 7; Revueltas, 1983, 123). Por nuestra parte, podemos decir que si bien la estrategia nacional-populista forjada por Lombardo perjudicaba la unión de clase, oscilando

frecuentemente entre la crítica y la defensa del gobierno y mostrando, en muchas ocasiones, una gran afinidad con las instituciones que frenaban y reprimían los movimientos obreros más radicales, hacía más efectiva la representación de diferentes sectores de los mismos, al hacer llegar de manera más directa y eficaz sus demandas a la esfera institucional por la vía del legalismo y el reformismo. La estrategia de Lombardo y del Partido Popular y el Partido Popular Socialista puede ser, por tanto, cuestionable desde la ortodoxia marxista, pero resultó, en cierto modo, efectiva desde un punto de vista populista.

El espíritu y pretensiones de Lombardo, considerado conciliador por unos, y coptador y distractor de masas potencialmente revolucionarias por otros, le costó fuertes críticas por parte del Partido Comunista y de los marxistas ortodoxos en general, como ya hemos mencionado. Ya en los 60, Gerardo Unzueta, político y periodista mexicano que durante la mayor parte de la dictadura priísta estuvo al frente de los órganos de los periódicos y revistas publicados por el Partido Comunista Mexicano, valoraba su trayectoria como la de un marxista inauténtico enemigo de la supresión de la propiedad y la empresa privada y hostil a la instauración de una dictadura del proletariado. Sin tiempo para abordar por extenso las matizaciones y tomas de distancia de Lombardo Toledano con respecto al pensamiento marxista, especialmente entre los años 40 y 60 (en la década de los treinta, Lombardo se mantuvo, en cambio, relativamente fiel, al ideario político marxista) dada la amplitud del tema y la brevedad del tiempo de exposición, apuntamos como muestra de las críticas que le valieron a Lombardo sus estrategias y planteamientos heterodoxos una de las andanadas dirigidas contra él por Gerardo Unzueta:

Lombardo Toledano ha pretendido, a lo largo de su actividad política desde los años 30 hacer pasar por “auténtico” marxismo-leninismo su “marxismo” ecléctico, deformado, despojado de su contenido revolucionario, una manifestación mexicana del “marxismo legal” o “marxismo liberal”. Apoyándose en este “marxismo” ha intentado desviar a la clase obrera de su curso, alejarla de la senda revolucionaria y llevarla por el camino de las reformas, someterla a la dirección de la burguesía encuadrar la organización y desenvolvimiento sindical y del movimiento campesino en los marcos, cada vez más estrechos del legalismo burgués (Unzueta, 1966: 6).

Tal y como, a su manera, indica Unzueta, Lombardo Toledano sería, en cierta forma, el intelectual más representativo de un populismo cardenista tendente a un reformismo legal e institucional, pero que se presenta con una bandera revolucionaria. En este sentido, de la misma forma en que en los murales de la época es posible ver representado a Cárdenas flanqueado por banderas rojas y que, en algunas ocasiones, llegan a exhibir el martillo y la hoz, Lombardo toma prestadas en sus textos las categorías políticas y económicas propias del marxismo para formular propuestas muy alejadas de la ortodoxia marxista. Se trata de un tipo de representaciones y préstamos que tendrán una larga trayectoria durante el priismo, aunque la inquietud y dimensión social fuera mucho mayor, por supuesto, en los desarrollos filosóficos de Lombardo y las iniciativas políticas de Cárdenas que en el presente PRI, impulsor a sangre y fuego de una agenda neoliberal que en el 2017 amenaza con llevar a México a la bancarrota y a cuotas nunca vistas de inseguridad y desigualdad social.

4. Breve resumen de la agenda política lombardista en México

Resumiendo, para dar sólo una breve noticia en el marco de este amplio Congreso dedicado a las distintas manifestaciones y estrategias populistas que se han sucedido en la vida política latinoamericana de los siglos XX y XXI, las principales ideas y políticas desarrolladas por Lombardo durante el periodo en el que más influencia tuvo en la vida política de México, no podemos dejar de mencionar las siguientes:

1. Sindicalismo. La estrategia de Lombardo Toledano transitó, como la de otros pensadores y agentes populistas, la vía del sindicalismo, estrategia que benefició profundamente al gobierno cardenista y a los gobiernos priístas posteriores, al contar con grandes sindicatos corporativos de extracción social amplia que sirvieron como correa de transmisión al gobierno, siempre y cuando éste se mostrara mínimamente sensible a las demandas de los trabajadores. Lombardo tuvo a su cargo, en concreto, la dirección del principal sindicato mexicano, la Confederación de Trabajadores de México, de la cual fue secretario general entre 1936 y 1940.

2. Populismo antiimperialista. Ya en la época de su militancia en la Confederación Regional Obrera Mexicana (Lombardo militó en la CROM hasta 1932), antecedente de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), Lombardo Toledano agitó la bandera del anti-imperialismo. En el libro *La Doctrina Monroe y el Movimiento Obrero*, reclamó, en concreto, que los trabajadores de Iberoamérica se unieran en una confederación capaz de protegerlos frente a las draconianas condiciones de producción

impuestas por el capital estadounidense invertido en el subcontinente. Figura, en este sentido, en el programa de Lombardo Toledano, que “la CROM convocará a todas las agrupaciones obreras de las naciones iberoamericanas a un congreso para la organización de la Confederación Obrera Iberoamericana, que discutirá y aprobará, un programa de defensa y de acción contra el imperialismo de América”⁵. Uno de los elementos aglutinadores de sindicatos y organizaciones obreras de toda el área iberoamericana fueron sus declaraciones contra la Doctrina Monroe, doctrina también criticada por Cárdenas, quien, por estas fechas, insistía también en sus discursos en la necesidad de disminuir la dependencia económica de México respecto de su vecino del norte⁶. Con motivaciones similares, consideraba también Lombardo: “Ahora la doctrina Monroe quiere decir que el derecho de intromisión con sus vecinos más débiles, y el privilegio de explotarlos, están reservados para los Estados Unidos. La Doctrina Monroe se ha convertido en una declaración económica”⁷.

⁵ Vicente Lombardo Toledano, *La Doctrina Monroe y el Movimiento Obrero*, México, Talleres Linotipográficos La Lucha, 1927. Citado en Herrera (2016: 44).

⁶ Así, a la hora de justificar el decreto de expropiación de las compañías petroleras extranjeras (principalmente británicas y estadounidenses) que operaban en territorio mexicano, dictado en 1938, lo consideró como un resarcimiento histórico frente a un pasado de opresión en el que “nuestro territorio, con valiosas riquezas en sus entrañas, fue objeto de la penetración de empresas que se habían acostumbrado a considerar a los países hispanoamericanos como simples colonias de explotación, constituyéndose en fuerzas económicas superiores al poder soberano de los Estados”, Lázaro Cárdenas (1972: 47).

⁷ Lombardo Toledano (1990a: 33). Más adelante analiza el texto de la Doctrina Monroe y en la manera en la que el objetivo inicial de Monroe, relativamente emancipador, desembocó en un imperialismo estadounidense opresivo (1990: 33-51).

3. Cultivo de lo nacional popular. En una de las conclusiones a su obra sobre la Doctrina Monroe, titulada “Cuidemos nuestra nacionalidad”, Lombardo Toledano afirma: “Lo mismo perdemos nuestra nacionalidad permitiendo la explotación ilimitada de nuestros recursos naturales que sustituyendo nuestras características espirituales por ideas, costumbres o gustos estéticos venidos del norte”⁸.

Si bien esta apelación ideológica a lo nacional popular es una deriva del antiimperialismo, representa, en particular, un intento de formación y conservación de una identidad anticolonial, pero no por ello indigenista, como ya mencionamos. Como parte del discurso constructivo post-revolucionario había que insistir en lo que el pueblo mexicano necesitaba para mantenerse unido pese a su diversidad, un cierto catolicismo combativo y una idea de defensa y conservación de los recursos nacionales, que tuvo su eco en la expropiación petrolera y cuyo logro fue posible por múltiples factores (apuntamos, tan sólo, algunos de ellos, en la sección anterior).

En relación con este catolicismo identitario, es interesante mencionar que para justificar la defensa del famoso artículo 27 de la Constitución Mexicana, según el cual “la propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la nación”, objeto de ataques por parte de los diplomáticos estadounidenses y

⁸ Lombardo Toledano (1990a: 55). Tomemos en cuenta que en sus primeros escritos, redactados inmediatamente después de su etapa al frente del Estado de Puebla como gobernador interino, Lombardo todavía mantiene una línea marcadamente marxista.

europeos, Lombardo Toledano llegara a apelar al Evangelio (San Marcos, 10, 23-25), a San Ambrosio o San Gregorio, recordando que: “La tierra ha sido dada en común a todos los hombres, nadie puede llamarse propietario de la que le queda después de haber satisfecho sus necesidades naturales. Lo sacó del fondo común y sólo la violencia puede conservárselo” (Lombardo Toledano, 1990b: 314, repitiendo las palabras de San Ambrosio en su *Sermón n.º. 64 sobre el Evangelio de Lucas*). En esta defensa, destinada a convencer a los católicos mexicanos de la santidad y fidelidad al mensaje evangélico de las políticas revolucionarias, Lombardo llegó incluso a evocar encíclicas papales como la *Rerum novarum* promulgada por León XIII en 1891 (Lombardo Toledano, 1990b: 316).

4. Encontramos en Lombardo una idea fuerte de pueblo y nación, más fuerte incluso que la idea de clase, apareciendo a menudo la clase obrera como vanguardia en la defensa de este pueblo y nación, objetivo político esencial y prioritario para Lombardo. Dice, en este sentido, el filósofo y abogado poblano en la obra *La Doctrina Monroe y el Movimiento Obrero*: “La clase obrera mexicana tiene una enorme responsabilidad frente al imperialismo yanqui: sólo ella, unida a los trabajadores del mundo, podrá salvar a México, pero si no se supera a sí misma no lo podrá conseguir” (Lombardo Toledano, 1990a: 56).

Y continúa afirmando en esta obra un poco más adelante en un alegato que resume bien su fusión de marxismo y nacionalismo:

Somos marxistas pero estimamos que hay más cosa en el mundo de lo que pensó la filosofía de Marx. Creemos que sin ser alguien, sin tener personalidad, sin trabajar por la elevación de una clase, no se puede contribuir eficazmente a la libertad del mundo. Y México es en la inmensa mayoría de sus habitantes, una sola clase social: el proletariado. Hagamos pues la patria del proletariado mexicano, para unir a los proletarios organizados del mundo. Porque somos mexicanos pertenecemos al proletariado mundial; porque somos miembros del proletariado mundial somos mexicanos (Lombardo Toledano, 1990a: 56).

Debido al peso y complejidad que la noción de pueblo presenta en el pensamiento de Lombardo así como a la importancia que juega en su filosofía, resultaría pertinente estudiar con mayor amplitud en trabajos posteriores la manera en la que el filósofo y político construyó su concepto de pueblo, núcleo de su quehacer político y simbólico, que en esta breve comunicación sólo hemos podido esbozar de manera breve. A través de su concepto de pueblo Lombardo intentó atraerse la simpatía de distintos sectores de la sociedad, muchas veces antagónicos, pero que en un concepto fuerte de pueblo podían encontrar algunas aspiraciones de reconciliación y subsunción en la lucha por determinadas metas colectivas.

Otras ideas y proyectos populistas alentados por Lombardo y en los que no podemos detenernos porque su concreción se extiende incluso mucho más allá del sexenio cardenista son los siguientes:

5. La atención a demandas insatisfechas por anteriores gobiernos en las nuevas formaciones sindicales de signo no necesariamente

comunista, en primer lugar en la CROM y después en la organización depurada y refundada bajo el nombre de Confederación de Trabajadores de México.

6. La generación de un antagonismo entre revolucionarios auténticos e inauténticos (considerados también como enemigos de la Revolución), que aunque no era totalmente realista, sí resultó efectivo para generar hegemonía obrera durante el cardenismo gracias al rechazo explícito a Calles y a los partidarios de contener o frenar la Revolución. Como señala Patricio Herrera:

La participación explícita de P. E. Calles en la política contingente fue un factor que logró conformar un frente obrero unido, en parte ello facilitó la instrumentación del proyecto político de Lázaro Cárdenas y de paso acrecentó el liderazgo e influencia de Lombardo Toledano en las organizaciones obreras y campesinas, más allá de la CGCOM. La alianza política entre ambos permitió contener a los “enemigos de la Revolución” y fortalecer la política transformadora del gobierno (Herrera, 2016: 46).

7. La creación del Partido Popular y del Partido Popular Socialista, partidos obreros de claro signo populista, a cuyos estatutos, programas y posiciones nos gustaría dedicar trabajos posteriores, dada la importancia que tienen para la historia de las ideas populistas en América Latina.

8. Se podría incluso hablar de la creación del ejido como una medida populista en tanto que medida política pública destinada a concretar de un modo institucional los objetivos de la revolución. La creación de ejidos fue puesta en marcha por la

Reforma Agraria que impulsó Lázaro Cárdenas desde su llegada a la presidencia en 1934. Durante su etapa como gobernador en Puebla, en la década de los veinte, Lombardo había procedido, en todo caso, a la creación de nuevos ejidos y justificado ideológicamente la difusión de este modo colectivo de disfrute y gestión de la propiedad. Esto se puede ver tanto en la obra de Lombardo como en la serie de informes de repartición de tierra ejidal realizados en el Estado de Puebla entre 1923 y 1925, cuando ocupó el cargo de gobernador interino del Estado. En este primer cargo burocrático dejó constancia de su permanente preocupación por darle aplicación al artículo 27 de la Constitución sobre el derecho a la propiedad⁹.

Tras haber pasado lista a esta serie de ideas y proyectos de corte populista, quisieramos concluir planteando una de las hipótesis que nos gustaría contrastar en nuestra tesis. A saber, por un lado, si la reorientación de la estrategia marxista planteada por Lombardo en México entre los años veinte y sesenta podría entenderse y ser considerada como un antecedente de las estrategias populistas contemporáneas conceptualizadas por Ernesto Laclau y, por otro, si las mismas categorías desarrolladas por Laclau para referirse a esa amplia serie de movimientos, gobiernos y líderes calificados como populistas nos permiten comprender y explicar mejor los que, en su tiempo, fueron calificados como oscuros manejos acomodaticios realizados por un izquierdista inauténtico.

⁹ Ha estudiado con particular interés esta labor Emilio García Bonilla, 2015.

Bibliografía

BOLÍVAR MEZA, Rosendo (2005) *Vicente Lombardo Toledano: vida, Pensamiento y obra*, México, Instituto Politécnico Nacional.

CÁRDENAS, Lázaro (1972) “Discurso en el primer aniversario de la expropiación petrolera, Plaza de la Constitución, 19 de marzo de 1939”, en L. Durán (comp.): *Lázaro Cárdenas. Ideario político*, México, Era.

COCKCROFT, James (2001) *La esperanza de México*, México, Siglo XXI.

GARCÍA BONILLA, Emilio (2015) *En la tierra de Lombardo. Origen y primeros años de la izquierda lombardista en Teziutlán, Puebla*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.

GUTIÉRREZ LOMBARDO, Raúl (1998) Apuntes para una biografía política de Vicente Lombardo Toledano, México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.

HERRERA, Patricio (2016) “Vicente Lombardo Toledano y su cruzada obrera continental: entre colaboraciones y conflictos, 1927-1938”, *Revista Izquierdas*, 26 (2016), pp. 41-66.

LACLAU, Ernesto (2009), “Populismo ¿Qué nos dice el nombre?”, en F. Panizza (comp.): *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 51-70.

LOMBARDO TOLEDANO, Vicente (1990a) “La Doctrina Monroe y el movimiento obrero” [1927], en V. Lombardo Toledano, *Obras completas*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Tomo IV, pp. 5-60.

LOMBARDO TOLEDANO, Vicente (1990b) “El reparto de tierras a los pobres no se opone a las enseñanzas de Nuestro Señor Jesucristo y de la Santa Madre Iglesia. El pueblo mexicano peleó y sufrió diez años queriendo hallar la palabra de Nuestro Señor Jesucristo” [1923], en V. Lombardo Toledano, *Obras completas*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Tomo I, pp. 313-316.

LOMBARDO TOLEDANO, Vicente, LOMBARDO, Marcela (comp.), AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (introd.) (1991) *Escritos acerca de la situación de los indígenas*, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.

MILLON, Robert (1964) *Vicente Lombardo Toledano. Biografía intelectual de un marxista mexicano*, México, Librería Madero.

PARTIDO COMUNISTA MEXICANO (1964) "Acerca de la transformación del Partido Popular. Declaraciones de la Comisión Política del Comité Central del Partido Comunista Mexicano", en *Acerca de la Política de Lombardo Toledano. Recopilación de materiales del P.C.M.*, México, Fondo de Cultura Popular.

REVUELTAS, José (1983) "Respuesta a Lombardo Toledano", en *México: Una democracia bárbara*, Obras completas, vol. 16, México, Era.

STAVRAKAKIS, Yannis (2009) "Religión y populismo en la Grecia contemporánea", en F. Panizza (comp.): *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 313-350.

UNZUETA, Gerardo (1966) *Lombardo Toledano y el marxismo-leninismo*, México, Fondo de Cultura Popular.

WILKIE, James, MONZÓN, Edna (2004) *Frente a la Revolución. 17 protagonistas de la etapa constructiva*, vol. IV, México, UAM.

Con el viento a favor: razón y populismo

JOSÉ LUIS ROMERO

Este artículo pretende, en primer lugar, presentar una justificación teórica del populismo, que servirá de base para los desarrollos posteriores, confluyendo hacia Laclau desde la teoría política, la sociología, la psicología y el psicoanálisis. En segundo lugar, plantear la relación entre populismo, razón y verdad mostrando cómo, frente a la generalizada acusación de instrumentalizar los afectos en aras de la demagogia y la mentira, la teoría populista encuentra en ellos el mejor y más necesario aliado a favor de la razón y la verdad. En tercer lugar, apuntar cómo esta paradójica alianza entre razón y sinrazón no supone una novedad del populismo: además de la explícita aportación de la tradición psicoanalítica a la teoría populista, las tesis enunciadas hoy desde las ciencias cognitivas apuntan en la misma dirección, pero también el milenarismo esfuerzo de dar voz a la razón que ha intentado articular la propia filosofía occidental desde su origen. En cuarto lugar, analizar algunas de las controversias y malentendidos generados en torno al populismo, argumentando contra el supuesto antagonismo de la teoría populista respecto del afecto, la democracia, el liberalismo, el republicanismo y el fascismo. Finalizaremos con una reflexión crítica sobre el sentido teórico y práctico del populismo en el momento actual.

1. El fantasma del populismo

Expongamos, desde el primer momento, nuestra tesis básica: el populismo no es una apología de la retórica demagógica, una instrumentalización del discurso afectivo según el interés particular del emisor, una suerte de sofistería manipuladora de emociones. Por el contrario, el populismo es la estrategia, audaz y paradójica, por la que la propia razón, en lo posible, identifica y reorienta a su favor los elementos afectivos e irracionales con los que invariablemente tropieza en su camino, pues sabe, por fin, tras dolorosa cura de humildad, que sin el concurso favorable de los mismos jamás podrá prevalecer.

A buen seguro esta perspectiva sobre el populismo, aunque ya previamente enfatizada (por ejemplo en Fernández Liria 2016a), dista de la habitual, en apariencia también ajena a la trivial definición del populismo postulada por la RAE (2014) como “tendencia política que pretende atraerse a las clases populares”, si bien acto seguido advierte de su acostumbrado sentido despectivo. En la esfera política internacional, desde luego, el término “populismo” está de moda, pero no para bien; se ha hecho famoso, pero no goza de buena fama. En España, donde incluso ha sido elegido palabra del año 2016 por la Fundéu BBVA –mientras el Diccionario Oxford ha elegido “posverdad”–, su uso despectivo, peyorativo, reducido a su acepción vulgar de oportunismo y demagogia, se ha extendido por doquier con ayuda de los media a partir de la irrupción del partido político Podemos. Los *think tanks* del neoliberalismo, por supuesto, también han jugado un importante papel en la vigente demonización del populismo. Por ejemplo, Plattner, académico

de la controvertida National Endowment for Democracy, aun advirtiendo que la definición del populismo es controvertida, afirma que “los planteamientos populistas están en gran medida desprovistos de apoyo intelectual” (Plattner, 2013: 15). Sin embargo, esta opinión resulta hoy insostenible. Como advierte Villacañas (2015), la teorización del populismo tiene notable desarrollo y prestigio académico, especialmente tras la conocida obra de Laclau (2005a), y su habitual descalificación, como se verá, resulta en todo punto injusta y precipitada.

2. El final de la ingenuidad política

Desde la Antigüedad, la teoría política occidental priorizó el enfoque normativo, centrado en dilucidar cuál debería ser la mejor forma de gobierno y organización social. En este contexto, Maquiavelo (1532) supone un golpe de realismo empírico, al explicitar que la praxis política nace del conflicto y tiene como objetivo el poder. Las sociedades humanas, de facto, se encuentran fragmentadas en grupos con intereses contrapuestos y, por consiguiente, con frecuencia jerarquizados según relaciones de subordinación. Esta contraposición resulta evidente, por ejemplo, entre amos y esclavos, o entre señores y siervos, mientras que en la modernidad ha predominado la confrontación capital-trabajo. Paradójicamente, sin embargo, estos antagonismos no implican necesariamente una inmediata toma de consciencia de los mismos, ni la emergencia en paralelo de las subsiguientes identidades colectivas. Las más de las veces, por el contrario, se constata el sorprendente fenómeno masivo de la subordinación y

servidumbre voluntaria de la mayoría a la minoría, pioneramente señalado por La Boetie (1576).

Hoy podemos señalar al menos tres razones explicativas de este crucial fenómeno. En primer lugar, no hay una única división social de intereses. La sociedad se encuentra escindida en múltiples polaridades desigualmente entrelazadas (clase, género, etnia, nación, familia, religión, etc.), cuya dialéctica, además, no está determinada a priori. En segundo lugar, la propia existencia y contraposición de intereses genera, por sí misma, el consiguiente interés estratégico de ocultar dichos intereses. De este modo, la manipulación ideológica, el engaño, la ocultación y la mentira resultan indisolubles respecto de las citadas relaciones sociales antagónicas. En tercer lugar —un lugar por lo común aún no asumido—, el ser humano no es una máquina racional ni un espíritu puro, sino un animal angustiado por su condición mortal que a duras penas logra insertarse en el lenguaje y abrir espacio a la razón. Seguimos siendo animales antes que racionales, movidos por afectos y pulsiones antes que por razones objetivas y valores universales, priorizando el amor y aceptación de los demás, la integración social y la seguridad del grupo, sobre la verdad o la justicia. Las aportaciones del psicoanálisis resultan en este punto insoslayables, y las conclusiones de los experimentos de psicología social sobre conformidad, obediencia o efectos de rol, escalofriantes¹.

Lo expuesto no implica que debamos renunciar a la pretensión de racionalidad y justicia social, pero sí implica que debemos ser

¹ Puede verse un resumen de los mismos en el documental de Zimbardo (1989).

conscientes de la dificultad y límites inherentes a toda praxis política. Estamos fragmentados social y psíquicamente, nos engañamos y nos autoengañamos, no sabemos quiénes somos, pero necesitamos el cobijo identitario por encima de casi cualquier otra cosa. Sólo con estos mimbres puede tejerse la actividad política.

3. Populismo: la génesis del pueblo

Toda praxis política tiene como condición de posibilidad la agrupación de individuos en función de intereses comunes, pues sólo gracias al apoyo colectivo tienen dichos intereses posibilidad de materialización social. De ahí que Schmitt (1932) estableciera el criterio definidor de lo político en la oposición amigo-enemigo o, asumiendo la propuesta agonista de Mouffe (2003), en la contraposición aliado-adversario. El problema, como ya hemos visto, es que no tenemos un acceso directo y transparente a nuestra propia realidad psicosocial, no tenemos un conocimiento inmediato de nuestros propios intereses y de aquellos que nos perjudican, no tenemos siempre claro quiénes somos, quiénes nuestros afines y quiénes nuestros contrarios. No hay ninguna garantía a priori de que alcancemos una adecuada identificación y defensa de nuestros propios intereses colectivos. Nada impide identificarnos y defender antes, por ejemplo, los colores de un club de fútbol o las particularidades estafalarias de un personaje televisivo que una mejora objetiva en la legislación laboral, o la sumisión a una identidad religiosa o familiar sexista y discriminatoria que la ampliación de los parámetros de

participación democrática o de igualdad entre los sexos. El problema no es, como alegremente se ha llegado a prejuzgar, que haya “desprecio por el pueblo” (Villatoro, 2016), ni tampoco el fracaso de identidades sociales deformes, precarias o inmaduras. El problema es que *no hay pueblo*. El pueblo, su identidad colectiva, no es una entidad metafísica preexistente de antemano, sino el inestable e inestabilizable efecto de una *praxis política*, algo que siempre *hay que construir y reconstruir*.

Ernesto Laclau, referente con Chantal Mouffe del llamado posmarxismo², teoriza en *La razón populista* cómo esa construcción identitaria colectiva acontece mediante la articulación de demandas e identidades dispersas en una misma cadena equivalencial frente a un poder antagónico, gracias a que determinados significantes particulares logran —aunque sólo parcialmente— vaciar o desplazar su contenido o significado particular originario para aglutinar sobre sí el contenido de los demás, equivalentes frente al mismo referente antagónico, adquiriendo en la investidura afectiva de esta “condensación” simbólica el rango de representación universal de una totalidad. Tales son los famosos significantes “vacíos”, cuya inestabilidad y desplazamientos los convierte en “flotantes”, capaces de articular las diferencias particulares en identidad y reivindicación colectiva frente a un determinado régimen sociopolítico. En el extremo, estos significantes pueden ser un nombre propio —el así mistificado nombre del líder—, pero en general son todos aquellos significantes “amos” del discurso

² Laclau, Mouffe (1987). Esta obra clave fundamenta la ontología social que servirá de base a sus trabajos posteriores.

social³, significantes nucleares en torno a los cuales gira el mapa conceptual de nuestra cosmovisión sociopolítica: libertad, igualdad, bien, justicia, Dios, patria, pueblo, nación, estado, ley, orden, seguridad, derecho, dignidad, excelencia, valor, ciudadanía, democracia, izquierda, derecha, capitalismo, socialismo, comunismo, revolución, progreso, mercado, crecimiento, emprendimiento, etc.

Todos ellos son significantes en pugna social, respecto de los cuales siempre existe una batalla cultural para conseguir modular o concretar su sentido en una u otra dirección, en favor de unos u otros intereses. En ellos, por tanto, se juega el grueso de lo que Gramsci denominaba el “sentido común” de una sociedad, la *hegemonía* o predominio cultural —eso que también se ha llamado “centralidad del tablero”—, mediante la cual “una cierta particularidad, la *plebs*, puede identificarse con el *populus* concebido como totalidad ideal” (Laclau, 2005a: 123). Luchar por la hegemonía cultural resulta imprescindible en todo tipo de régimen, puesto que ninguno puede sustentarse sólo por la fuerza bruta, sino que precisa en mayor o menor medida de la aquiescencia social. Pero en democracia, donde sólo vence quien

³ Aunque Laclau teoriza los significantes vacíos mediante su analogía con el objeto *a* de la teoría lacaniana, en tanto real parcial que totaliza lo simbólico y que funciona como causa oculta del deseo, constituyéndose el significativo vacío en significativo de la falta estructural, es decir, de la totalidad necesaria y a la vez ausente (Laclau, 1996). No obstante, también asocia la irradiación equivalencial del significativo vacío con la noción del significativo amo (Laclau, 2005a: 269). Sobre esta doble vinculación del significativo vacío de la teoría populista con el significativo amo y el objeto *a* de la teoría lacaniana, véanse los debates entre Jorge Alemán y Ernesto Laclau en Laclau y Alemán (2003) y Alemán y Laclau (2011), así como el texto de Timothy Appleton incluido en esta obra.

convence, resulta crucial. Esta circunstancia se encuentra especialmente agravada en la medida en que la democracia de tipo consensual, cooperativa e incluyente, ha sido claramente desplazada por la democracia de tipo mayoritario, caracterizada por la exclusión, la confrontación y la competitividad (Lijphart, 2000). La idiosincrasia mediática de la sociedad del espectáculo propia del capitalismo de consumo (Debord, 1967) agudiza, aún más si cabe, esta batalla cultural.

Por eso afirma Laclau que el populismo no es una forma particular o contingente de hacer política, de la que se pueda prescindir, sino una dimensión nuclear de la propia política y, sobre todo, de la política democrática o representativa. El populismo es una *teoría de la construcción popular* o, en sus propios términos, la “lógica de formación de las identidades colectivas” (2005a: 9). Una teoría, además, que Laclau (2005b: 65) entiende como ontológica y no óptica, en tanto que aborda *cómo* construir un pueblo, con independencia de qué pueblo se construya, una teoría de la *forma* ontológica “pueblo”, más allá de su contenido óptico concreto.

4. La no-novedad del populismo

De forma análoga, podemos enunciar que en el plano comunicativo el populismo apunta la *forma* comunicativa, no su contenido; *cómo* comunicar, no qué comunicar. Una forma comunicativa articulable por igual con la verdad y la mentira, de modo que su asimilación con la segunda resulta radicalmente

injusta e incorrecta. Más aún: el discurso populista resultaría ser el mejor súbdito de la verdad, precisamente en la medida en que lograra mantener su contenido adaptando su forma de expresión a la idiosincrasia del receptor. Fernández Liria (2016a) lo expresa con esta ilustrativa metáfora platónica: el populismo es consciente de la desgraciada necesidad de explicar la luz en el lenguaje de las sombras. Es decir, es consciente de que la razón sólo logra abrirse paso en el ser humano a condición de lidiar con las particularidades propias de su naturaleza irracional, atendiendo a las razones de la sinrazón afectiva e identitaria que habita en su interior. Dicho metafóricamente, la razón sólo logra atravesar el río de las emociones cuando nada a favor de la corriente, su velero sólo tiene opción de llegar a buen puerto si navega con el viento del afecto a su favor.

Esta suerte de estrategia judoka de la razón hacia la sinrazón no supone, sin embargo, una novedad del populismo. En este sentido, la consabida relación entre populismo y psicoanálisis no es casual. En la práctica clínica, el psicoanálisis sabe que sólo la verdad cura realmente –al menos en la medida en que puede “curarse” la condición humana–, sabe que sólo la verdad cura *de verdad*. Pero también sabe que la verdad puede decirse de muchas formas, que no todas las formas son igualmente capaces de mostrar su contenido y que muchas incluso confabulan en su contra. Sabe que *mostrar* la verdad, como cualquier cosa, depende directamente de la forma de la mostración, y que la verdad *a escala humana* viaja incrustada en un lenguaje que transita por el cuerpo a través de los afectos. Por eso la verdad psicoanalítica se descubre vinculada al *arte* de la praxis

terapéutica. El populismo anuncia este dato ineludible: que en el terreno de la política, como en el de la terapia, la razón sólo avanza si logra virar a su favor los resortes afectivos de la vida subjetiva. Que entre razón y pasión sólo hay desempate si hay regate y la razón apasiona; si logramos, de algún modo, gozar con la razón.

Por otro lado, a partir del análisis realizado desde la sociología por Goffman (1974) sobre los roles y guiones implicados por los marcos institucionales, en el ámbito de la lingüística y las ciencias cognitivas Lakoff (1996; 2007) ha destacado hasta qué punto la fuerza y eficacia de un mensaje depende de su incrustación metafórica en un determinado marco discursivo o conceptual, y hasta qué punto esto acontece, a su vez y precisamente, en la medida en que dicho marco, lejos de ser monodimensional cognitivo, es “profundo”, es decir, presupone toda una cosmovisión axiológica y afectiva, de valores y sentimientos, cuya naturaleza implícita, sin embargo, estructura el eje de nuestro sentido común. Para Lakoff, en los puntos nodales que articulan el marco discursivo encontramos “conceptos disputados en su definición”, cuyo papel resulta análogo al de los significantes vacíos laclausianos. De este modo, casi todo asunto o cuestión es susceptible de producir y disolver una determinada ambivalencia de sentido en función del resorte afectivo desplegado por su enmarcado conceptual (Arroyo, 2013).

Pero es ya en los inicios de la tradición filosófica occidental donde, quizá también por primera vez, la razón topó con la necesidad de jugar en el terreno de la sinrazón y asumió hacerlo

utilizando las armas de su enemigo. ¿Pues qué otra cosa son las estrategias socrático-platónicas de la ironía y la mayéutica, de paradójica inspiración sofista, sino la solución estratégica de la razón humana ante la impotencia de su confrontación directa con los afectos? Y cabe señalar que es precisamente la eficacia de esta racionalidad marcial, capaz de sortear y reorientar a su favor la fuerza superior de las emociones, lo que ha convertido a la mayéutica en referente dialógico para casi todas las principales escuelas y formas de psicoterapia actual.

5. Cinco controversias

Consideramos a continuación algunas de las principales críticas o controversias generadas por la propuesta populista. En primer lugar, la crítica formulada por Beasley-Murray (2010) opone populismo y afectos. Según este autor, el populismo se fundamenta en la ideología, un concepto limitado a la dimensión discursiva o representacional, de ideas y creencias conscientes. El orden social, sin embargo, se juega en los procesos inmanentes, subyacentes a la consciencia representativa, que Beasley-Murray aglutina bajo el concepto “poshegemonía”: afectos, hábitos y multitud (señalados respectivamente por Deleuze, Bordieu y Negri). De este modo, el concepto de ideología del populismo supondría un ilusorio idealismo de los significantes, opuesto al materialismo verdaderamente operativo de los cuerpos y los afectos (Fernández-Savater, 2015).

Para el populismo, empero, afecto y discurso forman un nudo indesatiable y la hegemonía se fundamenta precisamente en el proceso de investidura afectiva del objeto *a*, que constituye la base de la lógica equivalencial hegemónica. En palabras del propio Laclau (2005a: 148): “El afecto —es decir, el goce— constituye la esencia misma de la investidura... la hegemonía no es otra cosa que la investidura, en un objeto parcial, de una plenitud... la lógica del objeto *a* y la lógica hegemónica no son sólo similares: son simplemente idénticas”. Como señala Ema (2015), más bien parece ser la poshegemonía quien incurre en una separación esencialista e idealista de lenguaje y afectos, como si ambos fueran dimensiones disociables en lugar de mutuamente inseparables a la par que irreductibles. La ontología social que fundamenta el populismo reclama el carácter material de la estructura discursiva justamente por su taxativa oposición a “una dicotomía muy clásica: la existente entre un campo objetivo constituido al margen de toda intervención discursiva y un “discurso” consistente en la pura expresión del pensamiento” (Laclau, Mouffe, 1987: 123).

En segundo lugar, la crítica que opone populismo y democracia ha sido ejemplificada por Cercas (2016)⁴, para quien el populismo supone una “desconfianza de la democracia”. Sin duda esta resulta la crítica más sorprendente, pues si algo ha pretendido ser el populismo es precisamente una *teoría de la praxis democrática* que tiene en la construcción del pueblo su condición de posibilidad: “la construcción de un pueblo es la

⁴ El artículo de Cercas fue seguidamente respondido por Fernández Liria (2016b).

condición *sine qua non* del funcionamiento democrático”, “la posibilidad misma de la democracia depende de la constitución de un “pueblo” democrático” (Laclau, 2005a: 213, 215). De este modo, la indagación populista tiene como finalidad primera averiguar “cómo constituir formas de poder más compatibles con los valores democráticos” y “movilizar las pasiones en la dirección de los objetivos democráticos” (Mouffe, 2003: 113, 116). Recordemos además que ya la obra pionera de Laclau y Mouffe (1987) incorporaba en su propio título el objetivo explícito de radicalizar la democracia.

Veamos en tercer lugar la crítica que opone populismo y liberalismo concretada en Plattner (2013). Este autor, como el grueso de la academia, asume la narrativa liberal según la cual nuestro sistema democrático liberal moderno es la síntesis o equilibrio entre dos tradiciones antagónicas tanto a nivel teórico como en su encarnación histórica: la tradición democrática (donde se ubica el populismo) y la tradición liberal, apostando la primera por la imposición de la mayoría popular sobre las minorías y la segunda por la protección de los derechos y libertades individuales. Sin embargo, los datos historiográficos muestran, desde la propia Revolución Francesa (Gauthier 1997), que fueron precisamente quienes reivindicaban la democracia popular quienes también lucharon por la universalización de los derechos recogidos en la famosa Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, así como por una conceptualización de la libertad positiva que garantizara la necesaria base material para el ejercicio de esos derechos. Por el contrario, todas las fuerzas de la burguesía “liberal” se orientaron para impedir la universalidad

y la garantía de los medios materiales postulados por tales derechos y libertades, imponiendo el sufragio censitario, manteniendo el esclavismo en las colonias y anteponiendo la libertad negativa propia del ámbito mercantil sobre cualesquiera libertades políticas. El empeño resultó tan exitoso que la Francia “liberal” no recuperó el sufragio universal hasta 1946.

Siguiendo los habituales tópicos (neo)liberales, Plattner también identifica en el “interés general” de Rousseau (1762) la teorización de la imposición democrática de la mayoría sobre la minoría y la consiguiente anulación de los derechos y libertades individuales. Pero el interés general rousseauiano, precursor del imperativo moral kantiano, *no* es el interés de la mayoría, porque no es el sumatorio de intereses empíricos particulares, sino de aquellos intereses que —como los derechos y libertades fundamentales— son *universalizables*, de modo que no resulta conflictiva su extensión a *todos* los individuos. Cuestión distinta es que nuestra aproximación empírica a la voluntad general deba estar mediatizada por el sufragio, pero quien entiende la democracia bajo la “regla de la mayoría” —y excluyendo a los esclavos— es precisamente Locke (1690), el gran referente teórico del liberalismo político moderno. La contraposición entre las tradiciones democrática y liberal, por lo tanto, no parece ser tan diáfana como suele presentarse.⁵

⁵ También llama la atención, para terminar con Plattner, que cuando expresa su preocupación por el auge del “capitalismo autoritario” haga referencia sólo a China, Oriente Medio y Rusia, omitiendo la alarmante deriva actual de la propia Unión Europea, donde cada vez son más numerosas y relevantes las decisiones que, afectando a la ciudadanía, son tomadas al dictado del capital financiero y sin el menor control democrático.

En este sentido, a pesar de compartir la asunción predominante de las tradiciones liberal y democrática como lógicas de libertad e igualdad en última instancia incompatibles (véase Mouffe 2003 y 2016), el populismo no considera que la radicalización de la democracia implique el menoscabo de los derechos y libertades fundamentales. Muy al contrario, la tesis populista señala que “es un error pensar que la tradición democrática, con su defensa de la soberanía del “pueblo”, excluye como cuestión de principio las demandas liberales” y que, por consiguiente, “no hay razón para pensar que un populismo que incluye los derechos humanos como uno de sus componentes es excluido a priori” (Laclau, 2005a: 215-216). La articulación entre soberanía democrática y libertades individuales, aunque incapaz de lograr una superposición completa, lejos de abandonarse como un dilema irresoluble, es asumida por el populismo laclausiano como un reto posible, deseable y, de hecho, urgente.

En cuarto lugar, consideramos la oposición realizada por José Luis Villacañas entre populismo y republicanismo. Según este autor, el populismo tiene como necesidad constitutiva o esencial la permanente insatisfacción institucional de las demandas: “lo decisivo es que el populismo asume como principal objetivo el mantener las condiciones de posibilidad de las que brotó. Esto significa que no puede especializarse en atender demandas con las instituciones debidas” (Villacañas, 2015: 87). Esto es así porque el estado populista subordina las instituciones a la construcción popular y, “en lugar de usar el poder para superar la crisis y recomponer la atención a demandas parciales, usa el poder para perpetuar la crisis institucional, generando en la

formación del pueblo el muro de contención del desorden que él mismo ayuda a mantener” (90). Esta permanente instrumentalización subversiva de las instituciones republicanas por parte del populismo acontecería, además, por “su firme creencia de que la diferenciación institucional que constituyó el logro de la modernidad occidental ya no está a la mano” (91), de modo que, en última instancia, “populismo es democracia sin republicanism” (110)⁶.

Sin embargo, la teoría populista formula que, entre la lógica de la diferencia institucional de las demandas satisfechas y la lógica de la equivalencia popular frente al poder que mantiene las demandas insatisfechas, no hay exclusión alguna, ya que son los obstáculos que impiden la vía de la satisfacción institucional los que fuerzan al desarrollo de la equivalencia antagonista popular, cuya lógica, a su vez, nunca anula o menoscaba a la primera, articulándose ambas bajo la forma de una tensión irresoluble (Laclau, 2005a: 103-106). Claro está que, si las demandas alcanzaran una imposible satisfacción institucional plena, no habría populismo, pues tampoco habría política (149), pero igualmente diáfano es que sin satisfacción institucional no habría solidez popular, pues el pueblo que no cristaliza en regularidades

⁶ Villacañas (2015: 99-102) acompaña su crítica con una supuesta confrontación entre la teoría del narcisismo de Freud y la populista, atribuyendo a la primera una discontinuidad entre lo normal y lo patológico borrada en la segunda, en la medida en que la praxis populista precisaría justamente de individuos con narcisismo de tipo patológico, proclives a la identificación con un líder primario idealizado. Pero más allá de lo cuestionable que resulta semejante atribución de discontinuidad al psicoanálisis freudiano, cabe señalar que la continuidad, por su parte, no exime a ninguno de los dos polos y, por tanto, tampoco al saludable.

institucionales es frágil y efímero (270), así como también que la multiplicación de antagonismos e inestabilidad institucional es el correlato que acompaña al despliegue del capitalismo globalizado (ibíd.: 285). Por consiguiente, el populismo anhela “producir individuos democráticos mediante la multiplicación de las instituciones, los discursos y las formas de vida que fomentan la identificación con los valores democráticos”, “movilizar las pasiones en la dirección de objetivos democráticos” y “el fomento de las instituciones en las que pueda manifestarse la discrepancia” (Mouffe, 2003: 109, 116, 118). En definitiva, institucionalismo republicano y populismo son dos “momentos” o dimensiones, irreductibles pero coextensivas e interdependientes, de la política democrática, pues toda “estrategia de oposición” hegemónica precisa una complementaria “estrategia de construcción de un nuevo orden” (Laclau, Mouffe, 1987: 213). Los desarrollos populistas acontecidos en Latinoamérica, además, apuntan al populismo como motor de la institucionalidad republicana.

Por último, abordamos la singular oposición entre populismo y fascismo enunciada por Jorge Alemán. Singular porque, al contrario de lo que ocurre en los casos anteriores, Alemán no contrapone el populismo a dimensiones políticas deseables, como la libertad o la democracia, sino al principal negador de las mismas en la política contemporánea, el fascismo, por lo que su teorización, antes que una crítica, supone una apología del populismo. De este modo, Alemán (2016) opone la lógica de la hegemonía propia del populismo, cuya teorización lacaniana sería la lógica femenina del no-todo, articulación equivalencial de una heterogeneidad de diferencias irreductible frente a un

adversario agonista o democrático que se busca vencer pero no eliminar, a la lógica del poder propia del fascismo, cuya teorización lacaniana sería la lógica masculina del todo, tendente a la homogeneidad mediante la reducción y anulación de las diferencias, incluidas las del enemigo antagonista que se busca eliminar. Alemán rechaza la calificación del fascismo como populismo de derechas, así como la propia diferencia entre populismo democrático o “de izquierda” y autoritario o “de derecha” postulada por Laclau y Mouffe, pues considera que la operación hegemónica del populismo, respetuosa de las diferencias, es en sí misma democrática o de izquierdas, incompatible con la imposición autoritaria de homogeneidad o anulación de las diferencias, propia de la derecha y el fascismo. Esta misma lógica homogeneizadora sería desplegada por el tándem capitalismo-neoliberalismo, cuyo anhelo sería producir no sólo la dimensión histórica de la subjetividad, sino la propia estructura ontológica del sujeto. Sin embargo, las “malas noticias” del psicoanálisis anuncian que el sujeto adolece de una fractura estructural imposible de suturar, una falta o agujero de lo real en lo simbólico que imposibilita su plenitud identitaria. Por consiguiente, nunca es posible la satisfacción completa, pero el reverso de estas malas noticias es que tampoco es posible el “crimen perfecto”: la permanencia del vacío estructural siempre garantiza cierto margen de maniobra respecto de cualquier orden o configuración simbólica, relacional o sociopolítica.

Ahora bien, si esta imposible plenitud del sujeto es estructural, ontológica, y por ende también lo es su diferencial singular, inapropiable, entonces no parece que la oposición entre la lógica

de la hegemonía populista y la del poder fascista o capitalista sea esencial y no, más bien, secundaria, de grado o pretensión. En primer lugar porque, en última instancia, confrontados con la falta estructural del sujeto, los objetivos del capitalismo y el fascismo nunca se completan, la fractura del sujeto no es suturada y, por tanto, tampoco es posible la completa anulación de las diferencias, de unas singularidades que, en tanto dotadas de fundamento ontológico, siempre permanecen. Y en segundo lugar porque, si las diferencias, dotadas como están de fundamento ontológico, son finalmente irreductibles y permanecen inapropiables, no parece que capitalismo y fascismo tengan otro modo de conjugar la heterogeneidad si no es mediante su articulación equivalencial frente al límite de una instancia externa, es decir, mediante la lógica de la hegemonía propia del populismo. La diferencia radicaría en la medida en que se pretendiera desplegar la lógica hegemónica de forma intencional, asumiendo la imposible suturación de las diferencias e incluso valorando esta suturación como indeseable, o bien, por el contrario, en la aplicación de la lógica hegemónica sin tomar consciencia de los parámetros y límites estructurales marcados por la misma, pretendiendo y valorando como deseable la imposible absorción de las diferencias, incluido el afuera posibilitador de la cadena equivalencial. Siguiendo a Mouffe (2016), el primer caso sería el del populismo de izquierda o democrático, que considera al otro bajo la perspectiva agonista del adversario, mientras que, en el segundo caso, estaríamos ante el populismo de derecha o autoritario, que sitúa al otro bajo la concepción antagonista del enemigo a eliminar. Según indica Franzé (2016), uno intenta ampliar el demos legítimo en

función de lo que hace, mientras que otro busca cerrarlo o estrecharlo en función de lo que, desde una perspectiva identitaria, “es”.

6. Populismo como significante vacío

Hemos destacado como idea clave la inevitabilidad del populismo. Como enfatiza Fernández Liria, en política el populismo no es una opción, es una necesidad. El problema es que quienes han ejecutado la estrategia populista han sido casi siempre los mismos, camuflando sus intereses particulares por generales. Y cuando son otros quienes hacen lo propio, incluso con legítimos objetivos de profundización democrática y redistribución social, entonces delatan su envés demofóbico escandalizándose sólo por la actuación ajena, “como si tras su espanto no hubiese la pretensión de seguir siendo sólo ellos quienes ponen los nombres y definen el escenario, la pretensión, en fin, de monopolizar la política” (Íñigo Errejón, citado en Fernández Liria, 2016a: 27).

El ejemplo extremo y paradigmático de populismo de derecha es el fascismo, donde podemos ver maximizados, en versión autoritaria, los rasgos de culto al líder, confrontación social con el “otro” enemigo, distorsión del lenguaje e instrumentalización propagandística de los medios de comunicación de masas. Por eso insiste Mouffe en que el malestar social generado por la creciente desigualdad económica necesita ser articulado mediante un populismo de izquierda, que de verdad denuncie y combata

dicha desigualdad. De lo contrario, el descontento sigue creciendo y, de nuevo, resulta capturado y reorientado hacia los más débiles por el populismo fascista, cuyo avance no cesamos de constatar, como señala Traverso (2016), allí donde adquiere el monopolio de la crítica “antisistema” ante la desaparición del comunismo y la claudicación de la socialdemocracia. En este contexto, pensar que “el populismo de izquierda no busca reconstruir la izquierda sino demolerla” (Garzón, 2016) revela una comprensión deficitaria de la propuesta populista.

Como también hemos explicado, el populismo no lleva en sí mismo ninguna deriva autoritaria o demagógica. El manejo de la lógica afectiva e identitaria bien puede orientarse en el deseable sentido opuesto: hacia el desenmascaramiento y desarticulación de las interesadas contradicciones de base que fracturan la sociedad y hacia la profundización en parámetros democráticos y de bienestar social. Sin embargo, como suele decirse, la historia la escriben los vencedores, y quienes controlan los resortes comunicativos son, precisamente por ello, más capaces de articular hegemonícamente su interesada perspectiva particular como “sentido común”. El concepto de “populismo” se ha convertido así, él mismo, en otro significativo vacío objeto de disputa en el combate ideológico, un cajón de sastre cuyo uso peyorativo antepone los resortes emocionales sobre el análisis racional, como denuncian Adamovsky (2015), Rancière (2016) y hasta la propia Fundéu BBVA (Lascuráin, 2016); un preciso y paradójico ejemplo, en fin, del “populismo” en sentido perverso y pervertido.

En el ámbito español, la acusación de “populismo” ha sido una constante arrojada desde su aparición contra Podemos por las demás fuerzas políticas. No es difícil constatar, sin embargo, hasta qué punto dicha etiqueta atribuye a la formación morada una serie de prácticas en las que los partidos tradicionales, con PP y PSOE a la cabeza, son maestros consumados. Limitándonos a la cuestión nominal, recordemos que el partido hegemónico de la derecha española se autodenomina “popular”, una etiqueta que, según pretensión explícita del fundador de la entonces Alianza Popular, el exministro de la dictadura franquista Manuel Fraga, remite directamente al populismo (Maestre, 2016c), con el objetivo declarado de compensar su imagen de extrema derecha (Palma, 1988), además de vampirizar el significante histórico del Frente Popular de los partidos de izquierda de la Segunda República Española. Tampoco hace falta destacar cómo las habituales figuras de la política española instrumentalizan mediáticamente las emociones y remiten a una supuesta voluntad popular, o hasta qué punto significantes vacíos como “España”, “izquierda” o “derecha” vertebran la tradición discursiva del bipartidismo español. La acusación de autoritarismo “populista” antidemocrático también se ha lanzado contra Podemos, el único partido de ámbito nacional que aprueba en el ranking de la organización Más Democracia (2015) sobre calidad democrática de los partidos españoles, además de pionero en establecer primarias y consultas vinculantes abiertas a toda la ciudadanía, en mantener una estricta independencia respecto de las entidades financieras y cuyo funcionamiento interno durante más de dos años se ha documentado en la gran pantalla (León de Aranoa, 2016).

Respecto a los recursos “populistas” de la demagogia, la mentira, la manipulación y la difamación mediática, su uso contra Podemos merecería, por su descomunal envergadura, un análisis aparte⁷, pues configura una avalancha artificial de ficciones mediático-políticas certeramente calificadas como “psico-sociales” por Monereo (2016), con una radiotelevisión pública convertida en altavoz particular de un gobierno que, durante la propia campaña electoral, prohibió invitar al líder del partido morado a los mismos programas que dieron protagonismo al resto de candidatos⁸.

El populismo, ya lo sabemos, no es una forma de praxis política “mala” –frente a la que podamos priorizar otras “buenas” o “mejores”– sino, antes bien, una dimensión desgraciadamente

⁷ Destaquemos, entre otros hechos y limitándonos sólo a los primeros meses de 2016, el intento de vincular a Podemos con ETA tras un supuesto viaje secreto a Venezuela (Maestre, 2016a), el faso informe de la UDEF encargado por el Ministerio de Interior intentando vincular a Podemos con Irán (López, 2016a), el posterior montaje del informe PISA sobre la ficticia financiación ilegal de Podemos realizado igualmente por el Ministerio del Interior (Águeda, Rivero, 2016; López, De Miguel, 2016), la repetida instrumentalización política de los cuerpos de seguridad del Estado por parte del Gobierno denunciada por sindicatos y asociaciones policiales (López, 2016b), la “pillada” al presentador de Antena 3 intentando atribuir a Podemos la presencia de Arnaldo Otegi en el Parlamento Europeo (El Huffington Post, 2016), el fotomontaje realizado por el periodista Eduardo Inda sobre una supuesta financiación de Venezuela a Podemos a través de paraísos fiscales (Eldiario.es, 2016; Honrubia, 2016) o el fallido montaje realizado por el juez Salvador Alba en connivencia con el exministro José Manuel Soria contra la jueza y exdiputada de Podemos Victoria Rosell (Águeda, 2016). Maestre (2016b) recopila algunas de estas y otras trapacerías cuya enumeración no proseguimos.

⁸ Véase El Correo (2015).

inevitable de cualquier praxis política efectiva. De ahí que, de facto, todos los partidos sean –deban ser– populistas. De ahí que lo sean, también y especialmente, cuando reniegan y utilizan este término como descalificación del adversario. El problema es al servicio de qué fines se instrumentaliza la praxis populista, si hacia la profundización de la democracia y el bienestar social o en detrimento suyo. Una bifurcación de los agentes políticos cuya percepción social también está “populísticamente” modulada por el aparato político-mediático.

Con este panorama, cabe terminar preguntándose hasta qué punto el significante “populismo” resulta funcional para la propia praxis populista, o si nos encontramos ante “un término tan cargado de sentido negativo desde las instancias del poder que cualquier lucha por su rehabilitación está abocada al fracaso”, como argumenta Aragüés (2016). Podría responderse que tal sería el destino de cualquier significante susceptible de articular pretensiones emancipadoras, por lo que el mismo criterio de cesión circunstancial sobre uno implicaría la presumible cesión sobre todos los demás y el consiguiente desarme discursivo. Pero no todos los términos parecen igualmente vulnerables. Dejando aquí de lado las razones de esta diferencia, por ejemplo, los significantes “arriba-abajo”, “democracia” o “derechos humanos” presentan una consistencia ausente en los términos “izquierda-derecha”, “comunismo” o “clase obrera”. El asunto es si “populismo” pertenece a los primeros o, según parece, a los segundos. Se trataría entonces de afrontar la praxis y teorización populista, desde luego, y de hacerlo con la mayor radicalidad posible, pero sin la contraproducente

apología o divulgación mediática del concepto. Quizá merezca más la pena, por ejemplo, en vez de jugar a la defensiva “populista”, provocar con una ofensiva “popular” o “liberal”, una estrategia que no regale estos y otros valiosos términos al adversario mientras asume el denostado rincón al que éste le confina. El fantasma del populismo recorre nuestro presente. La cuestión es si merece la pena mentarlo o encarnarlo.

Bibliografía

ADAMOVSKY, E. (2015) “¿De qué hablamos cuando hablamos de populismo?”, *Revista Anfibia*, Universidad Nacional de San Martín.

ÁGUEDA, P. (2016) “El juez sustituto de Rosell fabricó con un imputado una declaración contra la exdiputada de Podemos”, *Eldiario.es*, 11 mayo 2016.

ÁGUEDA, P., RIVERO, A. (2016) “Este es el informe de Interior sobre la supuesta financiación irregular de Podemos”. *Eldiario.es*, 14 marzo 2016.

ALEMÁN, J. (2016) *Horizontes neoliberales de la subjetividad*, Buenos Aires, Grama.

ALEMÁN, J., LACLAU, E. (2011) “Psicoanálisis, retórica y política”, *La Biblioteca*, nº 11, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, pp. 366-373.

ARAGÜÉS, J. M. (2016) “Contra el populismo”, *El Periódico de Aragón*, 16 diciembre 2016.

ARROYO, L. (2013) *Frases como puños. El lenguaje y las ideas progresistas*, Barcelona, Edhasa.

BEASLEY-MURRAY, J. (2010) *Poshegemonía*, Buenos Aires, Paidós.

CERCAS, J. (2016) “Populismo bueno”, *El País Semanal*, 28 agosto 2016.

EL CORREO (2015) “Televisión Española prohíbe a Bertín Osborne entrevistar a Pablo Iglesias”, *El Correo*, 25 noviembre 2015.

ELDIARIO.ES (2016) “El documento exclusivo de Eduardo Inda sobre Pablo Iglesias está copiado de YouTube”, *Eldiario.es*, 7 mayo 2016.

EL HUFFINGTON POST (2016) “La respuesta de Iglesias al presentador de Antena 3 que arrasa en las redes”, *El Huffington Post*, 28 abril 2016.

FERNÁNDEZ LIRIA, C. (2016) *En defensa del populismo*, Madrid, Catarata.

FERNÁNDEZ-SAVATER, A. (2015) “Jon Beasley-Murray: «La clave del cambio social no es la ideología, sino los cuerpos, los afectos y los hábitos»”, *Eldiario.es*, 20 febrero 2015.

FRANZÉ, J. (2016) “A vueltas con el populismo”, *Público*, 16 noviembre 2016.

GARZÓN, A. (2016) “El populismo de izquierda no busca reconstruir la izquierda sino demolerla”, *La Marea*, 24 diciembre 2016.

GAUTHIER, F. (1997) “La importancia de saber por qué la Revolución Francesa no fue una «revolución burguesa»”, *SinPermiso*, 19 julio 2014.

LACLAU, E. (1996) “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”, en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, pp. 69-86.

LACLAU, E. (2005a) *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, E. (2005b) “Populismo: ¿qué nos dice el nombre?”, en F. Panizza (comp.) *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 51-70.

LACLAU, E., ALEMÁN, J. (2009) “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”, en J. Alemán: *Por una izquierda lacaniana*, Buenos Aires, Grama, pp. 89-111.

LACLAU, E., MOUFFE, C. (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI.

LAKOFF, G. (2007) *No pienses en un elefante*, Madrid, Editorial Complutense.

LAKOFF, G. (2016): *Política moral*, Madrid, Capitán Swing.

LUPHART, A. (2000) *Modelos de democracia*, Barcelona, Ariel.

LÓPEZ, P. (2016a) “El supuesto informe de la UDEF sobre Iglesias no existe, sólo es un encargo de Interior para perjudicar a Podemos”, *Público*, 14 enero 2016.

LÓPEZ, P. (2016b) “Organizaciones policiales denuncian la utilización política del cuerpo contra Podemos”, *Público*, 6 mayo 2016.

LÓPEZ, P., DE MIGUEL, A. (2016) “Éste es el informe sobre Podemos filtrado por Interior”, *Público*, 15 marzo 2016.

MAESTRE, A. (2016a) “El «viaje secreto» de la CUP y Podemos a Venezuela que Anna Gabriel contó en un artículo”, *La Marea*, 21 enero 2016.

MAESTRE, A. (2016b) “Bulos y noticias falsas contra Podemos”, *La Marea*, 8 mayo 2016.

MAESTRE, A. (2016c) “El PP, el partido que se definió a sí mismo como populista en su ideario”, *La Marea*, 28 noviembre 2016.

MOUFFE, C. (2003) *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa.

MOUFFE, C. (2016) “El reto populista”, *La Circular*, nº 5, pp. 49-56.

PALMA, L. (1988) “AP desarrollará un mensaje de centro para ser eje de la alternativa de poder”, *ABC*, 5 julio 1988, p. 26.

PLATTNER, M. (2013) “Populismo, pluralismo y democracia liberal”, *Acta Republicana Política y Sociedad*, Año 12, Nº 12, pp. 9-16.

RANCIÈRE, J. (2016) “La denuncia del 'populismo' quiere consagrar la idea de que no hay alternativa”, *Eldiario.es*, 9 diciembre 2016.

VILLACAÑAS, J. L. (2015) *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande.

WOOD, E. M. (2013) *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*, Buenos Aires, Ediciones RyR.

Poder democrático, pueblo y representatividad según Weber*

JULIA URABAYEN

Exponer el pensamiento de Weber en un breve espacio es una tarea difícil. En primer lugar, su obra ha ejercido una gran influencia sobre las ciencias sociales y políticas, así como sobre la filosofía de los siglos XX y XXI, lo que ha dado lugar a una bibliografía secundaria muy extensa (Caldwell, 2016: 196-218). En segundo lugar, sus reflexiones, que están a caballo entre los siglos XIX y el XX, se inscriben en un momento histórico decisivo para su país. De ahí que su obra, en algunos puntos, plantee los problemas candentes de una época que no es la nuestra, lo cual no significa que sus trabajos no interpelen al lector actual y le ofrezcan elementos importantes a la hora de comprender el mundo en el que vive. Al igual que el período en el que vivió Weber, en el nuestro la legitimidad es un tema candente. La realidad política en la que estamos inmersos ha conocido, entre otras, la crisis de legitimación de la segunda década del siglo XXI en la que el debate ha girado no solo en torno a lo político identificado con la administración pública-aparato estatal, sino en torno a otros aspectos menos presentes en la obra weberiana: los nuevos sujetos políticos, las formas de

* Este texto recoge resultados de la investigación “Mapa de Riesgo Social” financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad, Programa de I+D+i orientada a los Retos de la Sociedad, 2013. Referencia: CSO2013-42576-R.

resistencia y los comunes urbanos (Hardt, Negri, 2011; Negri, Cassarino, 2011). Por ello sería necesario contextualizar y matizar la postura weberiana mucho más de lo que se puede hacer en un texto no muy extenso. El tercer factor que explica esta dificultad es que la amplitud de temáticas tratadas por el autor, junto a su enfoque histórico, hacen problemática la pretensión de acotar un único problema y separarlo de las relaciones que mantiene con los otros.

En este trabajo, a pesar de esas dificultades, se abordará un único punto (la visión weberiana de la democracia) con el propósito de alcanzar dos objetivos: mostrar que este pensador identifica algunas paradojas y problemas inherentes a la democracia moderna, y mostrar cómo la actual crisis política nos acerca a algunos de los temas estudiados por el sociólogo alemán. Obviamente, se trata de situaciones diferentes que obedecen a factores muy distintos, pero plantean la misma cuestión: en democracia, ¿el poder reside en el pueblo o en sus representantes?

La respuesta que el alemán ofrece a esa pregunta requiere mencionar someramente algunas de sus ideas políticas generales que siguen siendo actuales. La primera es la relación entre la nación y el Estado. Esta cuestión está presente en textos en los que Weber realiza la defensa de un marcado germanismo, en los que asume la diferencia entre razas poco desarrolladas (eslava) y razas superiores (germana) así como el rechazo del uso de mano de obra extranjera (Weber, 1982: 4-54; Löwy, 2012: 124-127), e igualmente aparece en trabajos en los que se presenta una postura más moderada. Es indudable que estos son temas que tienen plena vigencia.

En segundo lugar, el sociólogo alemán ofrece una definición ya clásica del Estado como el monopolio de la fuerza legítima y considera que lo propio del poder es ser expansivo (Villacañas, 2005: 127-128)¹. Es evidente que el Estado no posee en el siglo XXI el papel político que tuvo en otros momentos históricos: la globalización y el neoliberalismo han modificado significativamente nuestro panorama político². Desde nuestra perspectiva, el sociólogo representa la culminación de una manera de entender la política que ahora está en crisis, aunque en líneas generales su postura sigue teniendo vigencia en política (Villacañas, 2005: 127-128)³. Ni el Estado ni la administración pública han desaparecido ni dejado de ser protagonistas

¹ Cuando Weber intenta establecer qué es la comunidad política, la asocia a diferentes nociones: la dominación, el territorio y la fuerza física ordenada, así como el poder de disponer de la vida y de la muerte, pero indica que estas características no son exclusivas de la comunidad política y que, el tercer rasgo, puede, incluso, faltar. Su condición imprescindible es que “se halla específicamente capacitada para confiscar en su favor todos los contenidos de la acción social” (Weber, 1964: 661). Mostrar el sentido de esta tesis requiere para el sociólogo exponer el proceso histórico en favor de la estatalización del uso legítimo de la fuerza y del modo en el que se legitima. En este proceso, a la posesión del monopolio legítimo de la fuerza le sigue la racionalización de las normas destinadas a su aplicación: orden jurídico legítimo (Weber, 1964: 663-668).

² Muchos intérpretes ponen de relieve que el modo en el que Weber analiza el capitalismo ya no se aplica a nuestra situación marcada por la crisis financiera global y el desarrollo del capitalismo en China y en los países post-comunitas. Otros indican que la lectura habitual de la interpretación weberiana del capitalismo es solo una de las posibles y no la más sólida.

³ Tanto Mommsen como Lukács estudian la época histórica en la que surge el pensamiento político weberiano. El primero sostiene que es el período de declive del liberalismo alemán (Mommsen, 1981). El segundo considera que Alemania en esa época sacrificó lo social con el objetivo de consolidar lo nacional (Lukács, 1967).

importantes en el ámbito político, aunque ya no sean los únicos o no siempre sean los actores principales.

Junto a estas consideraciones más clásicas, Weber trata otros problemas que hoy son muy actuales: la diferencia entre democratización pasiva y activa, y el papel de los partidos políticos, de los líderes, de la demagogia y del pueblo en las nuevas democracias (Weber, 1964: 679). En estas reflexiones muestra los problemas que puede acarrear conceder el poder a un pueblo masificado y manipulable por medio de la propaganda, y también señala la pérdida de la verdadera política cuando el político, convertido en un profesional, carece de carisma y se comporta como un empresario. Estas son las paradojas más importantes de un modo de legitimación política que en la actualidad es el hegemónico.

Estas paradojas podrían explicar la elección weberiana de un tipo muy concreto de democracia. Su postura ante la democracia supone una defensa del sistema parlamentario y del político carismático, que se forja en la lucha parlamentaria (Weber, 1964: 1102) y no una oda a al pueblo, pues lo entiende como un grupo masificado que actúa como pueblo solo movido por factores emotivos. Tampoco es una apuesta por un ejercicio de la política por vías diferentes a las estatales ni a las propias de la democracia representativa: no parece optar decididamente por la formación de un pueblo constituido por ciudadanos activos y plenamente conscientes de la legitimidad de su acción política por medio de cauces nuevos y diferentes a los parlamentarios y los representativos, a pesar de que él mismo indica que ese es el origen de la democracia en las ciudades medievales.

En este texto expondremos someramente estas cuestiones teniendo como trasfondo la situación actual, en la que la crisis de legitimación de la política afecta de nuevo al papel de los partidos, de los líderes y de las instituciones políticas, pero presenta una realidad diferente en la que se ha llegado a sostener que “democracia es un término decrépito y puramente mistificador” (Negri, 2003: 385).

1. El Estado como detentor del poder/dominación⁴

La filosofía política, desde la modernidad, ha adoptado como uno de los núcleos de su reflexión la relación entre la legitimidad, el poder, el Estado y la violencia. En primer lugar, se ha producido una identificación del poder y el Estado (Weber, 2005: 82; Neep, 2016: 64-65). Además, en algunos casos, esta identificación se ha comprendido en clave Estado-nación (Weber, 1987a: 38)⁵. En este trabajo, vamos a dejar de lado la relación Estado-nación para centrarnos en el vínculo del poder y el Estado, junto a la cuestión de la legitimidad y, en menor medida, la violencia, pues las democracias actuales se han desarrollado en países que tienen una estructura estatal.

⁴ “En toda auténtica *Herrschaft* se da una mínima *voluntad* de obedecer, es decir, un *interés* –material o espiritual– en obedecer” (Weber, 2007: 59). Hay una oscilación en los términos (Abellán, 2004: 26; 2007: 9-51).

⁵ La conexión Estado-nación y su evolución en Weber se ve más claramente en los escritos recopilados en (Weber, 1982). En 1918 sostiene que “una forma institucional republicana, y no panprusiana, de tipo federativo y al mismo tiempo democrático, no es en absoluto imposible” (Weber, 1982: 253).

Es claro que la filosofía política moderna, atenta al decurso histórico de los grandes países europeos, ha dado lugar a la identificación de la política con el poder y de este con el Estado visto como poseedor legítimo del poder-violencia. Esta comprensión ha reducido, cuando no anulado, la posibilidad de que la política se entienda como algo diferente del juego de poder de los Estados, pues la ha deslegitimado (Jouvenel, 1972). Desde esta óptica, Weber es un representante más de la concepción que distingue el Estado de la sociedad civil y centra la política en el Estado⁶, otorgando a la sociedad civil un papel, en principio, más bien pasivo (Sintomer, 1999: 127-130).

Es relevante recordar en este punto que Weber diferencia entre democratización pasiva y activa, y que no cree que el gobierno de la masa se deba únicamente a un crecimiento demográfico. Mientras la democratización pasiva implica una nivelación social de los gobernados, la activa es de naturaleza política:

La importancia de la *democratización activa de las masas* está en que el jefe político ya no es proclamado candidato en virtud del reconocimiento de sus méritos en el círculo de una capa de *honoraciones*, para convertirse luego en jefe, por el hecho de destacar en el Parlamento, sino que consigue la confianza y la fe de las mismas masas, y su poder, en consecuencia, con medios de la demagogia de masas (Weber, 1964: 1109).

Es más, la democratización pasiva es la condición de la activa (Villacañas, 2005: 133-135) y está unida al modo en el que

⁶ Bobbio lo considera el último pensador clásico en filosofía política (Bobbio, 1997: 91-114).

funciona la masa: “Los individuos se dejan influir fuertemente en su acción por el simple hecho de estar incluidos en una «masa» especialmente limitada” (Weber, 1964: 19)⁷. Según el alemán, la democratización activa de las masas está unida al giro cesarístico (Weber, 1982: 149-150) y requiere no solo la diferencia entre poder y dominio, sino también la superación de la disciplina⁸.

La última cuestión que queremos abordar someramente en este apartado es la definición weberiana de la política como el ámbito de la racionalidad de medios-fines, en la que el medio específico es la violencia (Weber, 2005: 166)⁹. Debido a la limitación de espacio, solo rescataremos un aspecto: Weber, al tratar la comprensión del poder como monopolio de la violencia legítima, aunque habla del origen de la democracia (la transformación antiautoritaria del carisma) afirma también que esta requiere un desarrollo muy importante del aparato burocrático y administrativo (Weber, 2005: 87-93; 1991: 9)¹⁰.

El pensador alemán aborda la burocratización creciente inherente a la democracia moderna desde dos niveles: El descriptivo (los procesos y los rasgos de esta tendencia) y el

⁷ Para Weber la masa no organizada se mueve por emociones (Weber, 1964: 678).

⁸ Disciplina es “«obediencia habitual» por parte de las *masas* sin resistencia ni crítica” (Weber, 1962: 43).

⁹ Este es uno de los puntos de divergencia más claros de la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, en el que no puedo entrar en este trabajo (Weber, 2005: 174). Tampoco se expondrá el famoso desencantamiento del mundo ni el politeísmo de los valores (Weber, 2005). Este tema es desarrollado en (Berlin, 1988).

¹⁰ La comprensión del mundo moderno y su racionalidad ha sido estudiada por numerosos intérpretes (Gane, 2004; Löwy, 2012; Symonds, 2005).

normativo “donde muestra su preocupación de que la extensión de este fenómeno llegue a asfixiar la libertad de los individuos” (Vázquez García, 2006: 213)¹¹. De ahí que se pregunte “¿cómo es posible en presencia de la prepotencia de esa tendencia hacia la burocratización salvar todavía algún *resto* de libertad de movimiento «individual» en algún sentido?” (Weber, 1982: 88).

Sea como sea, para Weber, la burocracia no es eliminable y cumple un papel clave:

La burocracia es *el* medio de transformar la “acción comunitaria” en una “acción societal” organizada racionalmente. Por esto, la burocracia, como instrumento de “societalización” de las relaciones de poder, ha sido y es un instrumento de poder de gran importancia para quien controle el aparato burocrático. (...) La suerte material de las masas depende cada vez más de la marcha regular y correcta de las estructuras cada vez más burocráticas del capitalismo privado. Y esto hace que cada vez resulte más utópico el intento de eliminarlas (Weber, 1991: 79-80).

Debido a estas condiciones propias del desarrollo del mundo occidental y occidentalizado parece claro que la política está vinculada al Estado y este a la burocracia, que se asientan en y fomentan una democracia de masas, de sujetos que no son en sentido pleno sujetos políticos activos, excepto por el hecho de que tienen la oportunidad de emitir su voto cada cierto tiempo y opinar/decidir sobre algunas cuestiones concretas (Esteban, 2004).

¹¹ “En unión con la máquina muerta (fábrica), la viva (la organización burocrática) trabaja en forjar el molde de aquella servidumbre del futuro al que tal vez los hombres se vean algún día obligados a someterse impotentes” (Weber, 1964: 1074).

2. la legitimación del poder político en un mundo burocratizado¹²

En este apartado se expondrán las diferentes formas en las que los dominados otorgan legitimidad a ese poder, pues ese es un aspecto que define la democracia como forma política. Weber, como es sabido, establece inicialmente tres tipos de legitimación: la tradicional, la carismática y la legal (Weber, 2005: 85; 2007). Como él mismo señaló, esas formas puras en la realidad se dan mezcladas¹³. De ahí que en las sociedades democráticas actuales se superpongan rasgos de los diferentes tipos de legitimación, lo que produce dificultades de complementación, paradojas o contradicciones¹⁴. Weber señala una que merece la pena destacar: la combinación de la legitimación legal – y el Derecho como fuente de legitimación y el correspondiente desarrollo de una administración (Weber, 2005: 87-88)¹⁵ – con la legitimación carismática, que se apoya en la cualidad del líder político para conducir a los hombres y tomar decisiones de las que se responsabiliza (Weber, 2005: 86).

¹² Este tema ha sido ampliamente estudiado (Coutu, Rocher, 2006; Villacañas, 2007: 49-108; Serrano, 1995).

¹³ Para una adecuada comprensión del papel de los tipos en la obra de Weber (Rosenberg, 2015: 84-101).

¹⁴ Weber habla de paradojas al referirse a los dos tipos de ética (Weber, 2005: 174).

¹⁵ Para el pensador alemán la forma más racional del Estado burocrático es el Estado moderno (Weber, 2005: 91).

La primera forma de legitimación, la del derecho, convierte la política en una empresa (Weber, 2005: 107-108; 1987a: 9)¹⁶. Para Weber, esta tendencia supone una pérdida del sentido de lo político: la lucha. Y, a la vez, implica una racionalización del aparato administrativo del gobierno, una jerarquización y un almacenamiento ordenado de la información (archivo) en el que todo está tipificado y previsto (Weber, 1987a: 71). El sociólogo señala como un rasgo propio de esta racionalización que la burocracia funciona como una máquina impersonal y eficiente, que está unida a ciertos factores que se cumplen de modo óptimo en el Estado moderno, que es una democracia de masas (Weber, 1982: 119).

Este es un proceso imparable que cada vez se extiende a más ámbitos y países. Ahora bien, esta tendencia convive en la política con otra forma de legitimación: la carismática, que muestra que la política está vinculada al hombre que, eligiendo unos valores sobre otros, abre un cauce de actuación nuevo (Aron, 2005: 11)¹⁷. A la dificultad de hacer compatible ambos modos de legitimación, se une el hecho de que la burocracia da lugar a una democratización pasiva, pero no a una democratización activa, pues convierte al hombre en irresponsable y lo sujeta a cadenas de mando que lo hacen obediente e invisible (Villacañas, 2009: 127-128). En cambio, la

¹⁶ Schmitt sostiene que “el Estado moderno se ha convertido en lo mismo que viera en él Max Weber: una gran empresa” (Schmitt, 2009: 57). La valoración del papel que juega la burocracia en la organización de las democracias actuales es diversa (Du Gay, 2012; González García, 1989).

¹⁷ Esto supone ciertas cualidades en el político: “Pasión, sentimiento de responsabilidad y medida (*Augenmass*)” (Weber, 2005: 154-155).

democracia (transformación antiautoritaria de la legitimidad carismática) requeriría que el poder residiera en el pueblo entendido como sujeto político activo.

Expondré en esta sección el primer aspecto y dejaré el segundo para el siguiente apartado. La forma originaria de legitimación carismática plantea una dificultad de conciliación con la legitimidad legal, ya que el político que elige el cauce de acción es quien, al tomar una decisión sobre el establecimiento del marco legal (poder constituido) se sitúa fuera o antes del ese poder (poder constituyente). Esta comprensión del político implica, entre otras cosas, que es él el que crea el marco de acción política ordinaria y que, como dirá Schmitt¹⁸, él detenta un poder superior y diferente del poder constituido. Ese papel es en la obra de Weber es más claro y necesario en ciertas ocasiones: “En circunstancias trágicas, cuando está en juego la vida de la nación o la Constitución ha de ser restaurada, los pueblos deben seguir a un hombre al mismo tiempo que obedecer a las leyes. Es entonces cuando se impone el demagogo, el que la República romana llamaba el dictador y los autores políticos del pasado conocían con el nombre de legislador” (Aron, 2005: 44).

El político auténtico es el hombre carismático que ha adoptado históricamente, según Weber, tres figuras: el profeta, el guerrero y el caudillaje político o demagogo (Weber, 2005: 86-87, 117-

¹⁸ “Soberano es quien decide sobre el derecho de excepción” (Schmitt, 2009: 13). Por ello el soberano es quien detenta el monopolio de la decisión, no de la coacción o mando (Schmitt, 2009: 13-36; 2006: 68, 95). Estas mismas ideas las desarrolla Schmitt más extensamente en (Schmitt, 1934). Si se lleva al extremo esta lógica de la decisión, como hizo Donoso Cortés, la legitimidad carismática es sustituida por la dictadura (Schmitt, 2009: 57).

130)¹⁹. A este tipo de político, se une el político profesional, que ha adquirido también diversas formas históricas (Weber, 2005: 109-112) y ha consolidado el racionalismo propio de este modo de legitimación. Antes de desarrollar esa diferencia en la figura del político, es necesario mostrar otro problema o paradoja a la hora de conciliar los dos tipos de legitimación propios de la política: la que afecta al carácter irracional del líder carismático (Weber, 2007: 74-75). Es decir, en un mundo cada vez más racionalizado por la burocratización creciente y por el poder de legitimación legal, el factor político por excelencia escapa a dicha racionalización y conserva un aspecto irracional: la decisión que instaaura el marco legal y racional (Löwy, 2012: 99-100).

Por último, tercer problema, el poder carismático no solo es irracional, sino que es además un poder esencialmente inestable: el líder carismático únicamente conserva su autoridad si demuestra sus cualidades y en la medida en que prueba poseerlas; es un poder que establece una relación personal que hace problemática, no la legitimación de su poder, sino la

¹⁹ Sería muy interesante confrontar las nociones de poder constituyente y constituido de Weber con las desarrolladas por (Negri, 1994: 18-19): “¿qué es, en la perspectiva de la ciencia jurídica, el poder constituyente? Es la fuente de producción de las normas constitucionales, o bien el poder de hacer constitución y de dictar después las normas fundamentales que organizan los poderes del Estado; en otros términos, el poder de instaurar un nuevo ordenamiento jurídico (...) es un acto imperativo de la nación que surge de la nada y organiza la jerarquía de los poderes (...) transformar el poder constituyente (...) aplastarlo sobre el acontecimiento y cerrarlo en una fatuidad sólo revelada por el derecho [es el papel del poder constituido]”.

transmisión del mismo (Weber, 2007: 84)²⁰. Ante esta paradoja, la opción de Weber es destacar la figura del político frente al funcionario, pero señalando que el poder carismático en la democracia ha sufrido un cambio muy importante respecto al poder carismático sin más. Por ello, ese político, tal como se ha apuntado, debe diferenciarse del político profesional, pero también del jefe carismático autoritario.

3. En la legitimación política democrática, ¿el poder reside en el pueblo o en sus representantes?

Reflexionar sobre esta duplicidad en la legitimación del poder político y las paradojas que implica, requiere abordar más detenidamente la comprensión weberiana de la democracia. El sociólogo la presenta como una transformación antiautoritaria de la legitimidad carismática, en la que la legitimidad real de la autoridad carismática descansa en su reconocimiento por parte de los seguidores (Weber, 2007: 161)²¹. En una obra titulada *La ciudad*, el sociólogo muestra el modo en el que se produce esa transformación, retro trayéndola hasta el *popolo* italiano, que fue

²⁰ La contraposición entre el político y el burócrata se desarrolla en (Breuer, 1996). Derman expone los rasgos del carisma y sus transformaciones en (Derman, 2012).

²¹ En otro lugar destaca un matiz importante: “finalmente llegó a la representación sobre cómo había caracterizado el moderno desarrollo del Estado occidental a través del surgimiento paulatino de un cuarto modo de pensar la legitimidad, (a saber) aquella dominación, que deriva su propia legitimidad al menos oficialmente de la voluntad de los dominados” (Weber, 2005a).

la primera asociación política totalmente consciente de su carácter ilegítimo y revolucionario (Weber, 1987: 118)²².

Aunque la ciudad nace como un asentamiento comercial (Weber, 1987: 5), Weber afirma que su rasgo distintivo es político: ser una organización relativamente autónoma. De ahí que sea la constitución de un estamento separado de los demás, así como portador de los privilegios de la ciudad (la burguesía), la que defina a la ciudad en sentido propio (Weber, 1987: 23). El papel político de la ciudad fue reforzado con su rol jurídico, lo que supuso el desarrollo de un derecho racional gracias al cual el factor personal, carismático e irracional fue sustituido por la ley (Scaglia, 2007: 80-81, 92). En este contexto, Weber afirma que solo en Occidente se logró tal constitución de la ciudad como organización comunal que posee y gestiona un patrimonio según unas normas y una tributación propia, es decir, “una confederación de ciudadanos con títulos individuales (propietarios)” (Weber, 1987: 45)²³.

Es decir, en el proceso histórico de formación de la ciudad se materializa la tendencia que sustituye el poder carismático e irracional por el racional y legal, y por un poder carismático no autoritario que surge del reconocimiento por parte del pueblo. Si

²² Para una exposición detallada de estas ideas (Villacañas, 1996: 97-116; Scaglia, 2007. El autor italiano dedica su libro a debatir el significado de la aparición de un poder no legítimo y exponer el debate sobre si ese poder es un nuevo ideal tipo o no).

²³ Fue la política de trasplante de la población la que destruyó la comunidad ritual e hizo de la ciudad un distrito puramente administrativo en el que todos los habitantes se encontraban en la misma situación (Weber, 1987: 51).

es así, el poder residiría en el pueblo que es el que ha transformado el poder carismático tradicional en poder democrático. Pero, ¿es eso cierto? ¿Concede Weber ese papel al pueblo?

Para contestar a esta pregunta hay que ver cómo, según Weber, el nuevo modo de legitimidad democrática toma cuerpo. Entre 1917 y 1919 el pensador alemán escribió varios trabajos acerca de estos temas. Su posición a favor de la democratización del sistema político es nítida, pero a la vez otorga un papel fundamental al sistema parlamentario²⁴. Igualmente sostiene que el poder representativo libremente elegido del parlamento puede estar limitado y legitimado por la admisión de una consulta directa a los dominados: legislación del referéndum, que es habitualmente un instrumento de desconfianza frente a los parlamentos corrompidos (Weber, 1964: 237-238).

En contra de los debates de la época que abogaban por una desaparición del parlamento, Weber lo defendió porque ese sistema implica que los dirigentes políticos salen del lugar en el que se da la lucha por el poder gracias a la cual se realiza la selección de los dirigentes políticos democráticos. El sociólogo considera que el descrédito del parlamento alemán es fruto del legado de Bismarck (Weber, 1982: 74).

Ambos aspectos son claves, ya que Weber distingue dos tipos de democracia: la que está dotada de líderes y la que funciona sin líderes. Para el alemán, la falta de líderes implica una democracia

²⁴ Para una exposición más detallada (Gutiérrez Castañeda, 1994).

en la que seguiría existiendo la política de notables, la política de las camarillas (Abellán, 2004: 103-108). En cambio, la democracia de líderes significa la existencia de organizaciones partidistas y de dirigentes políticos. El tipo más relevante de democracia de líderes es la plebiscitaria, en la que tiene lugar una relación personal y emotiva entre los electores y los dirigentes. A pesar de ello, la democracia plebiscitaria tiene también una dimensión organizativa-racional e institucional: los líderes cuentan con partidos políticos organizados y la burocracia estatal sigue existiendo, aunque para el sociólogo aquí es mayor la posibilidad de que se den gobiernos dictatoriales y de que el funcionariado sea de peor calidad (Weber, 1964: 215)²⁵. Estas democracias de líderes fuertemente marcadas por rasgos de fidelización personal están unidas al hecho de que la democracia de masas lleva a una debilitación de la colegialidad en la dirección efectiva, lo que conduce a la búsqueda de una personalidad directiva (Weber, 1964: 225).

La otra forma de democracia de líderes es la representativa, en la que hay también estructuras de poderes estables, pero sin el ingrediente personalista. Aquí los partidos adquieren mayor peso, lo que hace necesario tener en cuenta que la financiación de estos es capitalista, aspecto que muestra la conversión de la política en una empresa.

En todos los casos, Weber sostiene que se puede intentar reducir al mínimo los poderes con funciones ejecutivas, pero estos son

²⁵ Por ello dice de esta forma de ejercicio de la democracia que es utópica y fallida, y puede generar un dictador social (Weber, 1964: 216).

inevitables, lo que conecta con su defensa del papel del parlamento (Weber, 2007: 201)²⁶. En este punto, el sociólogo está respondiendo a debates propios de su época, que también son los nuestros. La idea de la soberanía popular, para algunos teóricos, es incompatible con la de la representación parlamentaria. El concepto de representación, de hecho, significaría que es una mayoría parlamentaria la que se impone. Ante esto Weber recuerda que “la colegialidad no es en absoluto *nada* específicamente democrático” (Weber, 1964: 223). Weber no vería tan claro que esas nuevas formas de asociación populares para ejercer la soberanía sean democráticas y especialmente que sean capaces de cumplir sus funciones mejor que el parlamento, pues lo que producen es un aumento del caos (Sintomer, 1999: 11)²⁷.

Weber toma en consideración otro motivo de crítica de la representación: el declive del papel de las cámaras legislativas. Los parlamentos no pueden cumplir sus tareas legislativas. Para el alemán esa incapacidad obedece a motivos históricos concretos. La última causa del declive de los parlamentos está vinculada a las consecuencias que se derivan de la democratización paulatina de las sociedades, lo que ha conducido, por una parte, a que en algunos Estados se incorporen mecanismos como el referéndum y la iniciativa popular; y, por otra, a una tendencia a

²⁶ Afirma que se puede odiar o querer al parlamento, pero no eliminarlo (Weber, 1964: 1096).

²⁷ Este autor contrapone esta opinión a la de Habermas, que cree que el gobierno por parte del pueblo es racional y nace de la deliberación (Sintomer, 1999: 13).

autoorganizarse en asociaciones que pueden encarnar la idea de representación más adecuadamente que los parlamentos. El alemán rechaza igualmente estas ideas y afirma que las democracias directas sirven para grupos pequeños en los que no hay tareas que requieran funcionarios profesionales, y añade que estas formas de democracia tienden hacia una administración honoraria (Weber, 1964: 232-234).

Weber, por tanto, critica a quienes sostienen que es incompatible la democracia y el sistema parlamentario. Una democracia sin parlamento significa, para él, la eliminación de cualquier control sobre la administración. Además, el referéndum, en comparación con el procedimiento parlamentario, no posee la capacidad de ejercer la labor legislativa. Por último, el referéndum no es adecuado para hacer el presupuesto ni para fijar impuestos (Weber, 1982: 154). Por esos motivos, el sociólogo considera necesaria la existencia del parlamento y le asigna, siguiendo el modelo inglés, unas funciones específicas: 1) continuidad institucional; 2) control del poder de los gobernantes; 3) conservación de las garantías civiles; 4) regulación de los méritos políticos de los que compiten por la confianza de las masas; y 5) eliminación pacífica del dictador cesarista, cuando pierde la confianza de las masas (Weber, 1982: 150).

4. A modo de conclusiones

De todo lo expuesto se concluye, en primer lugar, que, según Weber, la democratización es un peligro para la política solo si dominan los factores emocionales, si las masas no están organizadas y si son manipulables emotivamente (Weber, 1982: 159-160, 211). Ante esto, lo que él propone es educar a las masas mediante los sentimientos del honor y de la solidaridad (Weber, 1982: 73)²⁸, y establecer como freno un parlamento fuerte y unos partidos políticos responsables, que garanticen una política estable.

En segundo lugar, Weber considera que la democracia en su sentido literal de “poder del pueblo” y la democratización comprendida como una “reducción del poder al mínimo” es una ilusión y lo es porque “«el demos, como masa desorganizada, nunca «administra» en una comunidad política de grandes dimensiones sino que es administrada, y lo único que cambia es el modo de seleccionar a los dirigentes de la administración y el grado de influencia que, a través de la «opinión pública» pueda ejercer el demos sobre los gobernantes o los círculos de personas que los rodean»” (Abellán, 2004: 201).

Para el pensador alemán, la democracia supone igualdad jurídica (Weber, 1982: 310). Pero esa igualdad es formal y compatible con una diferencia entre gobernantes y gobernados. Los gobernados no son los gobernantes, pero en un sistema democrático tampoco pueden ser meramente pasivos: “Lo que

²⁸ Weber acepta el sufragio universal, pero espera que llegue el momento de que se cumpla su fuerza educativa sobre la masa (Weber, 1982: 272-273).

debemos preguntarnos es si la democracia y la libertad son posibles a largo plazo bajo el dominio del capitalismo maduro. Ambas serán posibles sólo donde existe y exista la decidida voluntad de una nación de no dejarse gobernar como un rebaño de ovejas” (Weber, 1982: 397)²⁹. Pero la cuestión es cómo se hace del pueblo un no-rebaño de ovejas.

La respuesta a esta pregunta conecta con el deseo weberiano de recuperar el papel del político en un mundo burocratizado. Weber incide en ello y lo hace mostrando otro aspecto problemático: en las democracias actuales se pone en marcha la máquina del partido y el político es visto como un demagogo que mediante el discurso puede generar un nuevo tipo de dictadura, que está basada en la utilización de la emotividad de las masas (Weber, 2005: 138)³⁰. De ahí que el elemento cesarístico no se pueda eliminar de las democracias de masas: los dirigentes son elegidos por las masas en la medida en que estas creen en él y son movilizadas por él (Weber, 1982: 102)³¹. Así, por una parte, el pueblo es movilizado por el político y, por otra, el político no siempre es un auténtico político, sino el líder de un partido que está sometido al mismo.

²⁹ Solo hay una alternativa: “o abandonar la masa de los ciudadanos de un «estado autoritario» (*Obrigketstaat*) a la estructura burocrática y con un simulacro de parlamento, sin derechos ni libertad, gobernándolos como una grey, o bien insertarlos en el estado de calidad de *socios*” (Weber, 1982: 216).

³⁰ La política depende de empresarios políticos, como el *boss* americano (Weber, 2005: 143). El caudillo puede usar diferentes recursos propios del discurso demagógico, pero siempre se trata de una “dictadura basada en el aprovechamiento de la *emotividad* de las masas” (Weber, 1964: 1087).

³¹ En la democracia plebiscitaria hay un elemento cesarístico, que lleva a la aparición del “dictador del campo de batalla electoral” al que el pueblo dice “haga lo que haga, le seguimos” (Weber, 1964: 1086).

La consecuencia de esto es que “la empresa política queda en manos de «profesionales» a tiempo completo que se mantienen *fuera* del Parlamento. (...) Ya no es la fracción parlamentaria la que elabora los programas adecuados, ni son los notables locales quienes disponen la proclamación de candidatos. Estas tareas quedan reservadas a las asambleas de miembros del partido” (Weber, 2005: 129). Esto supone, según Weber, un peligro para la política: al convertir al político en un profesional y a la política en una empresa, la corrupción y el aprovechamiento de los cargos públicos para el beneficio privado son más que posibles³². Además, los partidos se resisten a dejar espacio a otras formas de ejercicio del poder e incluso acotan muy claramente el papel que ha de jugar dentro del partido cada uno de sus miembros (la disciplina de voto, por ejemplo, merma la libertad de los miembros de un partido). La democracia, por tanto, parece haber perdido su sentido originario y etimológico: el pueblo no es el que manda³³. Es más, en ciertos casos, ni siquiera el político tiene esa capacidad, sino el partido.

Para Weber en esta situación se ha producido una desespiritualización o proletarización espiritual de los seguidores de los jefes plebiscitarios (Weber, 2005: 150-151), lo cual significa que la democratización promovida es pasiva y no activa. El *popolo* que creó una nueva forma de legitimidad a partir de la

³² Weber señaló que los partidos funcionan a la caza de cargos, buscando la captación de votos y perdiendo su contenido ideológico (Weber, 1964: 1088).

³³ “Porque no es la masa «pasiva» la que engendra en su seno al jefe, sino que es el jefe el que gana a sus adeptos y conquista a la masa por medio de la demagogia. Esto es así aún en el ordenamiento estatal más democrático” (Weber, 1964: 1115).

carismática (la democrática) es tratado como masa manipulable. Esta situación, según Weber, pone a los ciudadanos ante una alternativa: “Sólo nos queda elegir entre la democracia caudillista con «máquina» o la democracia sin caudillos, es decir, la dominación de «políticos profesionales» sin vocación, sin esas cualidades íntimas y carismáticas que hacen al caudillo” (Weber, 2005: 151).

Frente a este dilema, el sociólogo alemán cree que el político en sentido propio debe jugar otro papel: responsabilidad por las decisiones y democratización activa del pueblo. Pues un pueblo masificado actúa de modo tan irracional como un jefe carismático autoritario. Ahora bien, en este caso, Weber confía la democratización activa del pueblo al político y no al pueblo.

Como es patente, en estas indicaciones weberianas hay varios problemas, que ya no podemos desarrollar. Únicamente me gustaría destacar uno: en democracia, sistema en el que oficialmente el poder reside en el pueblo, este elige a los líderes, pero estos le dicen: ¡obedece! (Sintomer, 1999: 39-40). Weber considera que la tendencia moderna conduce en la dirección de la conversión de la política en una empresa, en la que el dirigente ya no parece estar ocupado en el bien público, sino en su bien privado; mientras el pueblo, masificado y pasivo, es disciplinado. Una democracia de masas no supone, por tanto, una disminución de la dominación, sino una exaltación de las emociones en un espacio que no se ha logrado que sea el de la publicidad o espacio público dialógico (Sintomer, 1999: 86-87).

Como es claro a casi un siglo de estas afirmaciones, sectores importantes del pueblo han adquirido una mayor conciencia activa y se han hecho cargo paulatinamente del ejercicio del poder de formas diferentes a las propias del poder público-administración-Estado. A pesar de ello, algunas son formas de poder que, muchas veces, tienden a reproducir el sistema parlamentario (ahora en versión asamblea popular) y quedan sujetas, cuando no promovidas, al/por el poder estatal (es decir, no siempre se mantiene su independencia³⁴), y el problema de los partidos políticos es más agudo hoy en día que en la época de Weber.

³⁴ Weber considera que los partidos se crean por reclutamiento libre y, por tanto, pueden surgir “espontáneamente del ordenamiento social” (Weber, 1964: 1078).

Bibliografía

ABELLÁN, Joaquín (2004) *Poder y política en Max Weber*, Madrid, Biblioteca Nueva.

AA.VV. (2006) *Max Weber, rationality and modernity*, London, Routledge.

ARON, Raymond (2005) "Introducción", en M. Weber: *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.

BERLIN, Isaiah (1988) *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Universidad.

BOBBIO, Norberto (1997) "Max Weber y los clásicos", en J. Fernández Santillán: *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 91-114.

BREUER, Stefan (1996) *Burocracia y carisma. Sobre la sociología política de Max Weber*, Valencia, IVEI.

CALDWELL, Raymond (2016) "The Weberian legacy: Re-reading Reinhard Bendix's Intellectual Portrait of Max Weber", *Journal of Classical Sociology*, vol. 16, nº 2, pp. 196-218.

COUTU, Michel, ROCHER, Guy (eds.) (2012) *La légitimité de l'état et du droit : autour de Max Weber*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.

DERMAN, Joshua (2012) *Max weber in politics and social thought: from carisma to canonization*, Cambridge, Cambridge University Press.

DU GAY, Paul (2012) *En elogio de la burocracia: Weber, Organización ética*, Madrid, Siglo XXI.

ESTEBAN, Iñaki (2004) *Libertad y sentido en las sociedades democráticas. Habermas frente a Weber*, Madrid, Biblioteca Nueva.

GANE, Nicholas (2004) *Max Weber and Postmodern Theory: rationalisation versus re-enchantment*, Basingstroke, Palgrave Macmillan.

GONZÁLEZ GARCÍA, José María (1989) *La máquina burocrática: (afinidades electivas entre Max Weber y Kafka)*, México, Editorial Antonio Machado.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, Griselda (1994) *Democracia posible. El diseño político de Max Weber*, México, Coyoacán.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio (2011) *common Wealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal.

JOUVENEL, Bertrand (1972) *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Paris, Hachette.

LÖWY, Michael (2012) *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, Paris, PUF.

LUKÁCS, Georg (1967) *El asalto a la razón*, La Habana, Instituto del Libro.

MOMMSEN, Wolfgang W. (1981) *Sociedad, política e historia*, Barcelona, Alfa.

NEEP, Daniel (2016) "Max Weber's Theory of the Modern State: Origins, Structure and Significance", *Political Studies Review*, vol. 14, nº 1, pp. 64-65.

NEGRI, Antonio (1994) *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Ensayo.

NEGRI, Antonio (2003) *La forma-Estado*, Madrid, Akal.

NEGRI, Antonio, CASARINO, Cesare (2011) *Elogio de lo común. Conversaciones sobre filosofía y política*, Barcelona, Paidós.

ROSENBERG, M. Michel (2015) "The conceptual articulation of the reality of life: Max Weber's theoretical constitution of sociological ideal types", *Journal of Classical Sociology*, vol. 16, nº 1, pp. 84-101.

SCAGLIA, Antonio (2007) *Max Weber e la citta democratica: idealtipo del potere non legittimo*, Roma, Carocci.

SCHMITT, Carl (1934) *Teoría de la constitución*, Madrid, Editorial de la revista de derecho privado.

SCHMITT, Carl (2006) *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.

SCHMITT, Carl (2009) *Teología política*, Madrid, Trotta.

SERRANO, Enrique (1995) *Legitimación y racionalización: Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana.

SINTOMER, Yves (1996) *La démocratie impossible?: politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, Découverte.

SYMONDS, Michael J. (2005) *Max Weber's theory of modernity: the endless pursuit of meaning*, Surrey, Ashgate.

VÁZQUEZ GARCÍA, René (2006) "Weber y su concepción de la democracia posible", *Andamios*, vol. 3, nº 5, p. 213-236.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (1996) "Max Weber y la democracia", *Debats*, nº 57-58, pp. 97-116.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (2005) "Max Weber entre liberalismo y republicanismo", *Isegoría*, 33, pp. 127-141.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (2007) "Legitimidad y legalidad en Max Weber", en M. Menéndez Alzamora: *Sobre el poder*, Madrid, Tecnos, pp. 49-108.

WEBER, Max (1964) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.

WEBER, Max (1982) *Escritos políticos*, México, Folios Ediciones.

WEBER, Max (1987) *La ciudad*, Madrid, Ediciones La Piqueta.

WEBER, Max (1987a) *Estructuras de poder*, Buenos Aires, Editorial Leviatán.

WEBER, Max (1991) *¿Qué es la burocracia?*, Buenos Aires, Editorial Leviatán.

WEBER, Max (2005) *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.

WEBER, Max (2005a) *Max Weber Gesamtausgabe. Band 22-4*, Tübingen, Mohr und Siebeck.

WEBER, Max (2007) *Sociología del poder: Los tipos de dominación*, Madrid, Alianza Editorial.

Sobre los autores

Darío Adolfo Barboza Martínez. Doctorando de la Facultad de Filosofía y Letras y Master en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Diploma de Estudios Avanzados en Estudios Iberoamericanos (UNED/UCM) y Licenciado en Ciencias Políticas por la UNED. Desde 2014 es Colaborador Honorífico del Dpto. de Ciencia Política y Administración III, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus publicaciones se encuentran: “La construcción de los sujetos sociales: entre Hegel y Althusser” (*Revista Tales*, 2011), “El debate actual sobre el populismo en la izquierda intelectual argentina. Populismo y hegemonía en argentina: la intervención del Espacio Carta Abierta (2005-2010)” (*América Latina: la autonomía de una región*, Trama Ed./CEEIB), “El reconocimiento político en la obra de Rousseau y puesta en relación con la concepción hegeliana” (*Revista Filosofía*, 2016), “Las elecciones a la presidencia de Argentina de 2015: análisis de discurso de los debates presidenciales” (*Revista Tehura*, 2016).

Francisco Conde Soto es profesor contratado doctor en la Facultad de Humanidades de Lugo, perteneciente a la Universidad de Santiago de Compostela. Doctor en filosofía por la universidad de Barcelona con una tesis sobre la conciencia del tiempo en la fenomenología de Husserl y master en psicoanálisis por la Universidad de Paris-VIII. Ha realizado estancias de

investigación en la Universidad Libre de Berlín y en el departamento de psicoanálisis de París-VIII. Miembro del proyecto de investigación “Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas” (FFI2015-69733-P). Ha publicado la monografía *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl* (USC editora académica, 2012) y diferentes artículos sobre psicoanálisis y fenomenología como “El «Kant con Sade» de Jacques Lacan renuncia al deseo y sadismo en el imperativo categórico kantiano” (*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 34, nº 2, 2017) o “Cuerpo y Feminidad: “Goce Otro” de Jacques Lacan y “Devenir-Mujer” en Deleuze y Guattari” (*Trans/Form/Ação. Revista de Filosofia da UNESP*, Sao Paulo, vol. 39, nº 4, 2016).

Sara Ferreira Lago es Graduada en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, institución en la que realizó un Máster en Estudios Avanzados en Filosofía. En la actualidad escribe su tesis doctoral sobre el problema de la democracia en el contexto de la crisis de la soberanía estatal, bajo la dirección del profesor José Luis Pardo, catedrático de la Facultad de Filosofía de la UCM. Ha sido beneficiaria de distintas becas y ayudas, entre las cuales destaca la de Formación del Profesorado Universitario, gracias a la cual ha podido desarrollar su labor investigadora en el grupo “Metafísica, Crítica y Política”.

Anxo Garrido es investigador en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido investigador visitante en la Universidad de Bologna. Su ámbito de investigación es la filosofía política contemporánea y la historia de la filosofía. Se ha centrado fundamentalmente en problemáticas circunscritas a la tradición marxista y, más en concreto, en el estudio de las huellas de la obra de Antonio Gramsci en el materialismo cultural, el posmarxismo y los estudios culturales. Entre sus artículos destacan: “Narrar es luchar. Mitopoiesis y política en la obra de Wu Ming” y “Desembridado y Posfordismo. Notas sobre la subjetividad neoliberal”. Ha co-editado el volumen colectivo *Fue solo el comienzo. Pensar el 68 hoy* (Dado, 2018).

Marcello Gisoni es investigador en Historia del pensamiento político en la Università della Svizzera italiana (USI – Lugano). Tras publicar una biografía del filósofo Antonio Banfi (*Una fede filosofica*, Roma, 2015), ha concentrado sus estudios sobre la teoría e historia del populismo, tema al que está dedicado su ensayo *Social movements, media activism and parliamentary organization. A brief history of Podemos* (en el volumen *Contemporary Left-Wing Activism Vol 1*, Routledge, 2019).

Rodolfo Gutiérrez Simón es estudiante de doctorado en Filosofía con una beca FPU-Complutense y Máster en Pensamiento Español e Iberoamericano en la Universidad Complutense de Madrid, en la que imparte docencia en las asignaturas “Filosofía española contemporánea”, “Historia de las

ideas estéticas” e “Historia del pensamiento moderno y contemporáneo”. Su tesis doctoral, dirigida por J. L. Villacañas Berlanga y A. Rivera García, lleva por título “Ortega y el pragmatismo norteamericano. Influencias y confluencias”, y en su elaboración ha realizado estancias en la Università degli Studi di Padova y en la Universidad de Granada. Miembro del consejo de redacción de la Revista de Hispanismo Filosófico. Ganador del IV Concurso de Ensayo Filosófico María Zambrano. Entre sus últimas publicaciones destacan: “Ortega frente a un pueblo joven” (*Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Vol. 21, nº 3, 2018, pp. 517-527); “Ortega y Kuhn: filosofías paralelas en base a sus fuentes” (*Thémata. Revista de filosofía*, nº 54, diciembre de 2016, pp. 53-72); “Dimensiones del cuerpo y conocimiento moral en Ortega y Gasset” (*Azafea. Revista de filosofía*, Vol. 18, 2016, pp. 227-244).

Luis Mario Lozano Martín es graduado en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Ha realizado estudios de máster en Filosofía Contemporánea por la Universidad de Granada y de profesorado por la Universidad Complutense de Madrid. Tiene experiencia en el ámbito cultural como revisor y evaluador de revistas científicas, coordinador seminarios de divulgación y comisario de exposiciones. A nivel investigador su área de especialización es la filosofía política y social. Sus investigaciones giran en torno a las condiciones de posibilidad del rupturismo político en las sociedades occidentales contemporáneas poniendo en relación el pensamiento marxista contemporáneo y los estudios recientes sobre justicia transicional. A nivel docente trabaja en la actualidad como profesor de secundaria en la Comunidad Autónoma de Madrid.

Jairo Marcos. Precario, doctorando internacional en Filosofía y periodista *freelance*. En ese orden. Este ensayo es una parte previa de la tesis en la que está sumergido, “Pensar desde las periferias: nos-Otras, las víctimas, una transformación de la Filosofía”, a caballo entre la UNED (España) y la UNAM (México). Con estudios en Filosofía (Licenciatura 2012, Máster 2014 y doctorando), Periodismo (Licenciatura 2005 y Postgrado 2007) y Fotografía (2007), actualmente J. Marcos trabaja como reportero *freelance* para diferentes medios y organizaciones. Su trabajo ha sido reconocido en diversos premios y certámenes, y su presencia en la realidad virtual se proyecta en www.desplazados.org

Rafael Martínez Rivas. Investigador predoctoral en el departamento de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad Autónoma de Madrid. Graduado en Ciencias Políticas y Gestión Pública por la Universidad Rey Juan Carlos y Máster en Democracia y Gobierno por la Universidad Autónoma de Madrid. Sus intereses se centran en la teoría política, la teología política y la filosofía y ha escrito algunos artículos sobre estos temas.

Mauricio Meglioli. Licenciado en Derecho (Universidad de Belgrano, Buenos Aires), Máster Universitario en Derecho Constitucional (Universidad de Castilla-La Mancha), Máster Universitario en Literatura Comparada Europea (Universidad de Murcia), Máster Universitario en Estudios Avanzados en Filosofía (Universidad de Salamanca), Doctor en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid). Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de la Historia de la República Argentina.

Libros: *Una y otra vez Sarmiento* (editor, con Ricardo de Titto); *Sarmiento, una vida, varias obras (1839-1840)*; *El revisionismo histórico populista*.

Santiago Navajas Gómez de Aranda. Licenciado en Filosofía (Universidad de Granada) y Licenciado en Antropología (UNED). Máster en Análisis y Gestión de la Ciencia y la Tecnología (Universidad Carlos III de Madrid) y Experto en Historia y Estética Cinematográfica (Universidad de Valladolid). Actualmente, doctorando de Filosofía en la Universidad de Granada. Autor de los libros *Manual de Filosofía en la Pequeña Pantalla* (Berenice, 2011) y *El Hombre tecnológico y el síndrome Blade Runner* (Almuzara, 2018).

Roberto Navarrete Alonso es Profesor Ayudante Doctor en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid, institución en la que imparte actualmente las asignaturas de Filosofía del siglo XIX y Corrientes actuales de la filosofía. Sus investigaciones se centran en el problema teológico-político, la querrela de la secularización, las genealogías de la Modernidad y el pensamiento judío contemporáneo. De entre sus publicaciones destacan *Los tiempos del poder. Franz Rosenzweig y Carl Schmitt* (Escolar y Mayo, 2017), así como la edición de los *Escritos sobre la guerra* y las *Cartas sobre judaísmo y cristianismo* de Franz Rosenzweig (Ediciones Sígueme, 2015 y 2017). Junto con Kilian Lavernaia, ha editado asimismo *Poder y naturaleza humana*, de Helmuth Plessner (Escolar y Mayo, 2018).

Javier Gastón Noble Antas. Doctorando en Filosofía en la Universidad de Murcia, con la propuesta de tesis “Populismo y cosmopolitismo: sobre una articulación popular de teorías universalistas” bajo la dirección de Antonio Campillo Meseguer. Miembro del comité editorial de la revista digital *Pensamiento al margen* (<http://www.pensamientoalmargen.com>) en la cual ha publicado “Conflictividad antagónica en la configuración de identidades colectivas. El populismo en Laclau y su aplicación a la política argentina”, *Pensamiento al margen*, nº 2: *Los avances y nuevos retos de la izquierda latinoamericana*, 2015; y “Política del efecto ficcional y literatura del eco político: Borges y Walsh”, *Pensamiento al margen*, nº 5, 2016, pp. 268-307. Se licenció en filosofía en el año 2013 y obtuvo el Máster en Filosofía contemporánea y sus presupuestos históricos en el año 2015 en la Universidad de Murcia.

Clara Ramas San Miguel, Doctora Europea en Filosofía por la UCM. Actualmente contratada postdoctoral por la UCV e investigadora en proyectos nacionales e internacionales en UCM y UAM. Licenciada en Filosofía y Master en Estudios Avanzados en Filosofía, ha realizado estancias de investigación en Berlín y Friburgo e impartido docencia en la UCM y UNED. Ha traducido a Carl Schmitt y publicado artículos sobre Marx, Gramsci, Hegel, Schmitt, Heidegger o Kant en revistas como *Isegoría*, *Anuario Filosófico*, *Con-textos Kantianos* o *Res Publica*. Sus principales líneas de investigación son: recepciones actuales de Marx, formas políticas contemporáneas, metapolítica, ontología social y del derecho y teoría crítica. Escribe en y es miembro del Consejo editorial de CTXT. Ha publicado recientemente *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la*

economía política de Marx (con un prólogo de C. Fernández Liria y un epílogo de Michael Heinrich), en Siglo XXI.

Celia Alejandra Ramírez Santos es doctoranda en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid con una investigación titulada “Ernesto Laclau y Vicente Lombardo Toledano, dos visiones del populismo y el marxismo latinoamericanos”. Maestra en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ciudad de México. Entre sus más recientes publicaciones se encuentra: “Foucault y Arendt. Reflexiones cruzadas sobre el racismo moderno”, en Chamorro Sánchez, E. (ed.), *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica*, Cenaltes, Viña del Mar, 2017.

José Luis Romero. Licenciado, DEA y Máster en Filosofía por la UCM. Licenciado en Psicología y cursando Máster en Análisis Político por la UOC. Trabaja como profesor de filosofía en la Comunidad de Madrid y como psicólogo y asesor filosófico en Alter Consulta: Psicología y Filosofía. Ha publicado los libros *Psicópolis. Paradigmas actuales en la psicología contemporánea* (Kairós, 2005), *Antipsychologicum. El papel de la psicología académica: de mito científico a mercenaria del sistema* (Virus, 2006), *Religión e irreligión en la escuela. Un modelo democrático de formación* (Manuscritos, 2014) y diversos artículos de temática filosófica, psicológica y política. Sobre el tema del populismo ha publicado “Populismo y espiritualidad, o cómo no regalar Dios al Diablo” (*Astrolabio: revista internacional de filosofía*, nº 22, 2018, pp. 101-114).

Julia Urabayen es profesora Titular de Filosofía. Imparte diversas asignaturas en la Universidad de Navarra y ha colaborado en universidades europeas, americanas y africanas. Ha publicado 6 libros, así como un gran número de capítulos y de artículos en revistas nacionales e internacionales. Ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales, y ha realizado varias estancias de investigación en universidades de Francia, Italia y Estados Unidos. Sus áreas de investigación son Filosofía Contemporánea, Corrientes Actuales de la Filosofía y Filosofía Política Contemporánea.

