

La balsa de piedra

Revista de teoría y geoestrategia iberoamericana y mediterránea



La balsa de piedra, nº 9, octubre-diciembre 2014. Especial: Sujeto y Comunidad en la Plataforma Iberoamericana. p. 4.

ISSN: 2255-047X

"La izquierda populista iberoamericana como séptima generación de las izquierdas políticamente definidas según la teoría de las izquierdas del materialismo filosófico"

"The iberoamerican left-wing populism as the seventh generation of the defined left-wing political ideologies as seen by the theory of left-wing of the philosophical materialism"

Santiago Javier Armesilla Conde

(Euro-Mediterranean University Institute -Malta, Marruecos, España-, Universidad Complutense de Madrid -España-; sjarmesi@ucm.es)

Resumen: Se trata en este artículo de estudiar el fenómeno de la izquierda populista iberoamericana (o latinoamericana al menos en su raíz o núcleo) como la última generación de las izquierdas políticamente definidas desde las coordenadas del materialismo filosófico y politológico en base a las características básicas de las generaciones de izquierdas: el racionalismo universalista, la racionalización revolucionaria por holización, el sujeto revolucionario y la definición respecto al Estado, estudiando al mismo tiempo la conformación de dicho populismo, su expansión más allá de América Latina y su posible porvenir en base a sus bases fundamentales.

Palabras clave: Populismo, izquierda política, materialismo filosófico, América Latina.

Abstract: In this article we explore the Iberoamerican (Latin American or, at least, in its roots and core) populist left-wing phenomenon as the latest politically defined left-wing generation from the coordinates of the political and philosophical materialism on the basis of the basic features of its theory of the left-wing generation: the universalistic rationalism, the revolutionary rationalization by holization, the revolutionary subject and the definition with respect to the State, studying at the same time the shaping of populism, its expansion beyond Latin America and its possible future on the basis of its fundamental bases.

Keywords: Populism, left-wing political ideology, philosophical materialism, Latin America.

.../...

I. Introducción.

Al tratar de contextualizar un fenómeno político y social del presente como pueda ser el llamado populismo, y más concretamente el "populismo latinoamericano" como ejemplo más extendido y director del resto de movimientos contemporáneos inspirados en él, tenemos que partir no ya solo de ejemplos del pasado para tratar de entender un fenómeno que, a nuestro juicio, y a pesar de los prejuicios que ello pueda comportar, trasciende el mero fenomenismo sociológico para constituirse como una ideología política definida con unas características propias, unas más "originales" que otras, que lo diferencian, distancian y, en algunos casos, acercan a otras ideologías políticas de izquierdas o de derechas, y otras que rechazan esta tradicional división dicotómica, que en estos inicios del siglo XXI constituye, con el permiso de la socialdemocracia europea (en entredicho desde la crisis económica de 2007 y su nula capacidad para llegar al poder y recuperar el "perdido" Estado de bienestar" de tipo europeo), lo que queda del comunismo tras la caída del bloque soviético y la pujante izquierda asiática con China a la cabeza, el movimiento político más trascendental a nivel de transformación social a escala internacional. También es necesario estudiarlo desde un determinado corpus filosófico y politológico que entienda las izquierdas políticas como generaciones que se suceden en el tiempo a escala histórica y que presentan características que las enfrentan entre sí, incluso a muerte, permitiendo ver que la "izquierda" política no es un concepto politológico unívoco, sino análogo y plural(ista) en sentido ontológico-esencial. Esto conlleva rechazar calificativos, para referirse al populismo, como puedan ser "comunista" o "fascista" (pues aunque pueda tener características comunes a estas dos ideologías no es ni una cosa ni la otra) o "socialista"

(término político, económico y filosófico oscuro y confuso donde los haya que, aún teniendo también relación con el populismo, requeriría, para su análisis, un ensayo aparte). De ahí que utilicemos las herramientas analíticas del materialismo filosófico de autores como Gustavo Bueno (2003; 2008) y otros para analizar el populismo porque consideramos que tiene elementos analíticos suficientes para dar cuenta del mismo de manera original y, al mismo tiempo, diferente a la tratada por autores tanto de la Escuela de Bueno como de otras.

Esto conlleva un análisis del populismo distinto a los realizados. En particular en propuesto por Ernesto Laclau (2005), quien entiende el populismo, simplemente, como un fenómeno cuya racionalidad reside, precisamente, en la capacidad de agregar demandas particulares (él las llama "democráticas") en un amplio movimiento social de manera suficientemente abstracta como para poder ser asimiladas a ideas que trascienden lo meramente políticos (metapolíticas dirían algunos, filosóficas en realidad) como puedan ser "justicia", "libertad", "bien", "igualdad", "democracia", etc., pero sin tratar de definir las académicamente (sin establecer los parámetros de definición de esas ideas que permitan distinguirlas de otras parametrizaciones desarrolladas por corrientes ideológicas dispares y enfrentadas). Esto es, Laclau las entiende como "significantes vacíos" que irían llenándose en el proceso mismo de la "razón populista", a saber, de la racionalidad social y nacional-popular (Laclau, 2005) que agrega esas demandas particulares "democráticas" en un gran movimiento político de transformación de la sociedad política haciendo que esas demandas sean "populares", o lo que es lo mismo, que asocien su cumplimiento a la transformación social totalizadora llevada a cabo por esa misma racionalidad nacional-popular.

Sin negar cierta parte de verdad al análisis de Laclau sobre el populismo, que incide en la "psicología de las masas" y en una perspectiva post-marxista pluralista del análisis de la dialéctica de clases (que no solo, y esto es lo que enlaza, por común, cierto postmarxismo latinoamericano con la idea de dialéctica de clases del materialismo filosófico de Bueno, que evita el reducir las clases sociales a meros elementos socioeconómicos en relación a los medios de producción, aunque ni Bueno ni Laclau renuncian al tradicional análisis marxiano de las clases sociales, más bien lo integran en los suyos), lo cierto es que la concepción de lo nacional-popular en Laclau, de raíz peronista, aún cuando nunca trata de definir el populismo como una ideología concreta, sí permite ver que la definición de lo nacional y de lo popular no tiene diferencias, o lo que es lo mismo: para Laclau, el populismo no es más que la construcción ideológica y políticas de los grupos en que está dividida la sociedad política en "pueblo", esto es, en sujeto político, el cual al mismo tiempo es "nación". Y si en Laclau no hay distinción clara entre nación y pueblo, siendo lo nacional-popular un mero "proceso constituyente" (expresión muy de moda en la actualidad política hispanoamericana) que trata de "renovar" o "acabar" con el Orden Establecido (Armesilla, 2012) para imponer otro ("proceso constituyente" se convierte en un eufemismo para evitar las palabras "revolución" o, incluso, "reforma" radical), algo que

emparenta la idea de "proceso constituyente" con la idea troskista de "revolución permanente" (Trotsky, [1929] 2000) y más en los países del llamado "Tercer Mundo" donde no hay una burguesía desarrollada incapaz de hacer su propia Revolución Nacional, en Bueno (1999) sin embargo lo nacional sí está definido tanto a nivel filosófico, antropológico e histórico como ideológico respecto a las izquierdas (Bueno, 2003) y las derechas (Bueno, 2008), bastante más que lo popular, que la idea de "pueblo", que para Bueno es tan oscura, confusa y metafísica como pueda ser la idea de Dios, en tanto entre otras cosas el pueblo está dividido en clases en dialéctica mutua entre sí, dialéctica condicionada a escala universal por la dialéctica de Estados (Bueno, 2001). Si acaso, Bueno concibe al pueblo como la parte viva de la nación, como la parte presente que hereda las líneas históricas que conforman dialécticamente, desde el pretérito, a la nación (de cuño histórico antes, de carácter político después -el Estado-nación es la nación política, la única realmente existente a nivel político efectivo en lo que a dialéctica de clases y Estados se refiere-), y que tiene que lidiar con esas líneas para heredarlas, si bien incluso transformando su presente, hacia el porvenir, hacia las generaciones futuras que heredarán el legado nacional. Así pues, el materialismo de Bueno permite distinguir claramente qué es la nación política y qué sería, en todo caso, el "pueblo", mientras que en Laclau (2005) eso no ocurre, si bien la indiferencia en Laclau entre lo nacional y lo popular es una indefinición tan buscada como la de los "significantes vacíos" de ideas filosóficas "agradables" y "buenas" que su racionalidad populista postula para agregar voluntades de transformación social.

Con esto queremos decir que la filosofía política del materialismo permite, a nuestro juicio, definir políticamente al populismo aún cuando éste, para autores como Laclau y sus seguidores, esto no sea necesario más allá de un entendimiento técnico de su funcionalidad táctica y estratégica en relación a la psicología de las masas. Y esto dicho en tanto nuestro artículo no sigue una línea analítica con vistas a la transformación de la sociedad partiendo de postulados populistas, sino una línea de interpretación, de entendimiento, de lo que el populismo como ideología política es y pretende, eso sí, de manera que nuestro estudio sobre el mismo suponga al mismo tiempo una toma de postura respecto al mismo que, o bien nos acerque a sus pretensiones, o bien nos haga alejarnos de ellas de manera clara.

II. Sobre las izquierdas y las derechas políticas desde coordenadas materialistas.

Hay que decir, que este texto es una primera aproximación al populismo como movimiento político de izquierda políticamente definida y no un estudio definitivo sobre el mismo, por lo que primará, sin tratar de perder el rigor, lo explicativo y lo sintético sobre posibles desarrollos y análisis más profundos, que no se descartan de cara a nuevos textos sobre el particular. Por de pronto, presentaremos en este punto nuestra teoría de las izquierdas y las derechas políticamente definidas según el análisis materialista de la cuestión que introdujo Bueno en la década pasada (2003; 2008).

Ya hemos adelantado que el término "izquierda política" no es unívoco sino análogo. Unívoco quiere decir que tiene el mismo sentido en dos o más empleos de la misma, lo opuesto a equívoco, como es el caso de las analogías de atribución, de términos o ideas que pueden expresarse de diferentes maneras, casi indeterminadas o infinitas. Unívoco se opone, a veces, a análogo, que es todo término utilizado con distintos significados pero manteniendo entre sí una conexión interna determinada, a diferencia de los términos equívocos. Lo unívoco sería todo término separado de su génesis y de sus configuraciones determinantes, punto de arranque, para Bueno, de las verdades científicas o gnoseológicas (Bueno, 1992).

Izquierda política es un término análogo en tanto se utiliza para referirse a diferentes significados, aplicados a distintas realidades con distintos sentidos sin perjuicio de sus conexiones mutuas. Lo mismo ocurriría con las derechas, pero estando éstas más cerca de la univocidad, como veremos más adelante, ya que mientras hay una unidad de fondo entre las derechas, ésta no existe en las izquierdas, teniendo más fundamento hablar de la "derecha" en singular pero no así con la "izquierda". Las izquierdas son muy diversas entre sí y su unidad, si la hay, es analógica, en tanto sus semejanzas solo pueden considerarse en virtud de proporciones que presupongan y corroboren su diversidad irreductible. De ahí que Bueno considere un "imposible práctico" hablar de la "unidad de la izquierda" (Bueno, 2003), y que la "izquierda", en singular, sea un mito oscuro y confuso (Bueno, 2003). No se niega la existencia de las izquierdas ni de la derecha (aunque se pueda afirmar que, en las democracias homologadas a nivel internacional y con, ahora cuestionado, Estado de Bienestar, izquierdas y derechas han acabado convergiendo siendo indistinguibles salvo en rasgos más antropológico-culturales o subculturales que a nivel político fuerte), pero sí se niega cualquier relato fantástico, esto es, alejado de la Historia política real, que intente explicar el origen de las ideologías políticas (Armesilla, 2012: 67-68).

Más allá de la agregación de voluntades y de demandas sociales y políticas, estimamos necesarios criterios objetivos para poder clasificar corrientes e ideas políticas de izquierdas y de derecha. No basta con tener la mayor sensibilidad social o empatía hacia los desvalidos, oprimidos o pobres, en tanto numerosas religiones, ONGs o asociaciones culturales sin filiación política definida la tienen, lo que no obliga a calificar por ello a las religiones o a las ONGs como izquierda política. Tampoco la defensa de la democracia como procedimiento de conformación del poder político, de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, de la "solidaridad" y cosas parecidas sirven para clasificar las ideologías políticas. Son las relaciones entre los términos conformados mediante operaciones en el campo histórico-político lo que permite definir a las ideologías políticas, esto es, se necesitan criterios gnoseológicos (Bueno, 1992) y lógicos para poder definir políticamente estas corrientes y conseguir una mayor neutralidad u objetividad analítica. Y como la lógica no es suficiente, será necesario recurrir a

alguna materia constitutiva de las sociedades políticas históricas. Esta materia de referencia, puramente histórica, es la sociedad política misma, el Estado.

La oposición entre izquierda y derecha nace en un contexto histórico y político concreto, determinado, cuando en la Asamblea Revolucionaria francesa de 1789 aparecen tanto la primera generación de las izquierdas como la primera modulación de las derechas (Bueno, 2003; 2008), lo que significa que en aquel momento solo existía un tipo de izquierdas, la primera generación de las mismas y "género generador" de las siguientes. La Revolución Francesa fue una revolución burguesa contra el Antiguo Régimen (la derecha), reproduciéndose sucesivamente en la Historia una serie de criterios estructurales análogos básicos para establecer la distinción izquierda-derecha, naciendo siempre en un contexto de dialéctica de clases en lucha frente a una clase dominante de un orden establecido anterior a su dominación, dándose ahí su carácter revolucionario (o en su defecto, reformista radical) de las diversas generaciones de las izquierdas políticamente definidas. Las dos primeras generaciones de las izquierdas políticamente definidas, jacobinismo y liberalismo, nacido éste en España e Hispanoamérica durante la Guerra de Independencia de 1808-1814 contra Francia y desarrollada durante todo el resto del siglo XIX en sucesivas fases históricas (Delgado, 2014), se oponen y enfrentan a la aristocracia, la nobleza y el Antiguo Régimen (unión del Trono y el Altar) de manera revolucionaria para sustituir el Estado Absolutista por la Nación Política de Ciudadanos Libres e Iguales en Derechos y Deberes. Nación política vista ya sea en su versión republicana o monárquico-constitucional y ya sea en una versión unitaria-centralista o descentralizada en jacobinos y liberales respectivamente. Esta nación política estaría entretejida con un orden socioeconómico de tipo burgués capitalista, por lo que las siguientes cuatro generaciones de izquierda definida, a saber, el anarquismo y las tres siguientes influidas por el marxismo (socialdemocracia, comunismo o marxismo-leninismo, e izquierda asiática o maoísmo), lo harán oponiéndose de manera revolucionaria tanto al Antiguo Régimen y sus restos como al orden social burgués en nombre del proletariado y para instaurar la autogestión anarco-sindicalista en el caso de los libertarios, o bien la transición socialista de la dictadura del proletariado en el caso marxista. La socialdemocracia propugnaba esta transición en su etapa clásica mediante la reforma de la sociedad política vía electoral, abandonando esta idea transicional para postular la instauración del Estado de bienestar; mientras que comunismo y maoísmo buscaban instaurar la dictadura del proletariado mediante la revolución violenta dirigida por una vanguardia de revolucionarios profesionales organizados en un partido político directriz del proletariado hacia la "democracia de tipo soviético" unipartidista, bien al campesinado como clase hegemónica de la revolución hacia la "dictadura democrática popular" de corte pluripartidista con hegemonía del Partido Comunista Chino).

¿Pero en qué sentido el Estado sirve como criterio fundamental para distinguir a las izquierdas definidas más allá de lo ya dicho? Porque es en el Estado donde se conforma el terreno

económico-social de la dialéctica de clases, aunque no basta con ello si no se quiere acabar desdibujando la oposición entre generaciones de izquierdas. El criterio de las clases sociales interviene únicamente para conformar la oposición izquierdas / derecha a través del criterio político del Estado. Solo a través del Estado la oposición izquierdas / derecha conecta con la oposición entre clases sociales en sentido marxiano. Fuera del contexto del Estado, la oposición izquierdas / derecha (u otras oposiciones políticas, como unionismo / separatismo), se desdibuja en universalismos sin referente político real. Es en el Estado, además, donde esta oposición bimembre requiere, para su articulación, de un centro político, no como ideología, sino como punto de intersección, de acercamiento y de separación (Armesilla, 2012: 72). En el caso del jacobinismo, el punto central de intersección era la unión del Trono y del Altar, estando a la derecha los reaccionarios (la derecha tradicional) y a la izquierda sus opositores (particularmente los republicanos jacobinos). La izquierda jacobina nace como negación del Antiguo Régimen, esto es, como "negación de la derecha", que se conforma como derecha al nacer el jacobinismo, de tal manera que el individuo padre es individuo antes que padre pero solo puede ser padre cuando tiene un hijo. En el marco de la sociedad política francesa de finales del siglo XVIII, el jacobinismo es "hijo" de esa misma sociedad, de la Historia francesa, siendo el Antiguo Régimen "su padre", teniendo este una prioridad histórica (no ética, ni moral, ni política) sobre aquel. Así pues, las izquierdas nacen como un "no a la derecha". No que se bifurca y se difumina con el avance de las sociedades políticas democráticas capitalistas, en las que la distinción izquierdas / derecha deja de distinguirse, perdiendo ambas sus perfiles, disolviéndose la "izquierda" en la "derecha" y viceversa, y convirtiéndose en marcas comerciales cuyos consumidores son los ciudadanos consumidores (Armesilla 2012: 72-73).

Es menester entender en qué sentido el Estado supone el campo, no ya solo de negación de un tipo de régimen sociopolítico determinado de cara a su transformación, sino, sobre todo, por qué el Estado es el campo de racionalización política por excelencia. Más allá de entender la Razón como la característica abstracta de las izquierdas (en sentido ilustrado, cuando en realidad la Razón existe, también, en ideologías y corrientes ideológicas no tradicionalmente de izquierdas, como ocurriría por ejemplo en el cristianismo católico a través de su absorción y asimilación tanto de la filosofía griega como del Derecho romano), el Estado supone el campo de definición de un tipo de racionalismo no meramente técnico-tecnológico en las izquierdas, sino también universalista. El proyecto político de las izquierdas definidas tiene como rasgo genérico el racionalismo universalista que, aunque no es exclusivo de ellas (por lo señalado antes respecto de las religiones), sí es genérico a todas sus generaciones. El racionalismo universalista presupone un proyecto político y social que es universal, para todos los hombres y mujeres, en tanto sujetos a los que dirigir y activar en un proyecto político determinado. Siendo posible los racionalismos particularistas (tecnocráticos, propios de determinadas corrientes neoliberales u ordoliberales), los irracionismos particularistas (los nacionalismos *volkish* de toda clase) y los irracionismos universalistas (proyectos políticos delirantes, según principios revelados por

una deidad a una minoría selecta para toda la "Humanidad", como ocurre con las sectas o con algunas corrientes integristas y fundamentalistas de las grandes religiones organizadas, por ejemplo el islamismo), el racionalismo universalista, partiendo específicamente de una sociedad política determinada y aplicado, si es posible, en primer lugar a esa sociedad política de la que surge, es expansivo, "imperialista" en tanto trata de influir a todos los hombres del Mundo e incluso más allá, como ejemplifica la imaginería de la ciencia-ficción soviética (Fernández Ortiz, 2000: 147-166). Este racionalismo universalista aplicado al campo político y a la universalidad de todas las sociedades políticas puede implicar, incluso, la propia destrucción o fin de la sociedad política de la que parte, al menos en la teoría (anarquismo, comunismo, maoísmo), o la conservación ejemplarista, e incluso imperialista de la sociedad política raíz y núcleo del proyecto revolucionario (como ha ocurrido en todas las generaciones de las izquierdas salvo en el anarquismo).

La especificidad de este racionalismo universalista (o socialismo genérico, filosófico) en el campo político se plasma en lo que Bueno llama "racionalización revolucionaria por holización" (Bueno, 2003; 2010). La holización es una serie de transformaciones de los términos de un campo dado hacia una "transformación idéntica" que reconfigura el campo pero no lo destruye, al tiempo que redefine sus términos y las relaciones entre sí. Este proceso holizador, común a las ciencias naturales, influiría vía revolucionaria en los procesos políticos de transformación que inició la Revolución Francesa en la Francia de finales del siglo XVIII, y siguieron el resto de izquierdas definidas, siendo el proceso práxico donde se plasma este racionalismo universalista, más influido por las ciencias y las tecnologías que por las ideas Ilustradas o universalistas precedentes (renacentistas, cristianas) en sí. La holización no supone una transformación clónica, sino una transformación radical de un campo, también el político, incluso en sentido revolucionario.

La transformación revolucionaria, por holización, del Antiguo Régimen a la nación política demostraría su verdad en un sentido práctico-histórico, por sus consecuencias, es decir, su racionalidad universal, por sus consecuencias precisamente práctico-históricas. En realidad, la Revolución Francesa, así como la Rusa o la China, etc., no fueron, siguiendo una línea analítica ilustrada partidista, la lucha de la "luz" contra el "oscurantismo", sino más bien la lucha política de unas racionalidades práctico-políticas contra otras práctico-políticas a las que se oponían. Tener esto en cuenta evita pensar en el Antiguo Régimen (prácticamente toda la Historia desde el nacimiento de los primeros Estados prístinos en la Antigüedad hasta las revoluciones jacobinas y liberales) como una larga época de oscuridad sin racionalidad, cosa que es falsa (Bueno, 2010: 22). Ahora bien, el hecho de que tras esas revoluciones políticas ya no haya "marcha atrás" en la Historia, tanto a nivel técnico-político como tecnológico-científico, algo que hemos evidenciado ya por la influencia recíproca en las revoluciones políticas entre procesos emancipatorios nacional-populares (si utilizamos términos de Laclau) y los avances de las

revoluciones tecnológicas y científicas; esto es, el hecho de que ya sea imposible volver a 1788 como pretendían los reaccionarios, muestra la racionalidad y verdad de esos mismos procesos políticos revolucionarios que las sucesivas generaciones de las izquierdas definidas llevaron a cabo, incluso transformando el Antiguo Régimen en "derecha política" (tradicional, liberal o "socialista" incluso), obligándola a modernizarse, a asumir muchos de sus parámetros, e incluso a ayudar a conformar ideologías políticas opuestas tanto a la reacción en sí como a los procesos políticos revolucionarios izquierdistas (como es el caso del romanticismo *volkisch* y sus derivados nacionalistas, religiosos, fascistas y nacionalsocialistas, o a los integristas y fundamentalismos deístas contemporáneos). El enfrentamiento a muerte entre la racionalidad del Antiguo Régimen y la nueva racionalidad revolucionaria holizadora de las izquierdas fue tal que la primera acabó subsimida al dominio e influencia universal de las segundas. Incluso se podría decir que esta subsunción ha acabado, en las sociedades capitalistas de mercado pletórico, por "matar" de éxito a las izquierdas (o "morir" de éxito ellas también), haciéndolas indistinguibles de la derecha (Bueno, 2010: 23).

No obstante, y a pesar de que la propia democracia de mercado pletórico acaba posibilitando el entretrejimiento características de las izquierdas con otras del Antiguo Régimen, y que desde esa democracia homologada (liberal, representativa, capitalista) se trata de evitar cualquier crítica o ataque a sus modos y formas de funcionamiento técnico, sobre todo mediante el desarrollo de ideas democratistas o fundamentalistas democráticas, según las cuales la democracia liberal burguesa es el punto más alto de evolución de las sociedades políticas y del hombre en sí, condenando a la barbarie y la "irracionalidad" a toda sociedad política no democrática homologada, aún aceptando vertientes radicales y puristas de este democratismo en su mismo seno, como puedan representar determinadas opciones populistas radicales que propugnan una democracia más "participativa", pensando que "los problemas y déficits de la democracia se resuelven con más "democracia" ya sea en formas radicales de liberalismo o de socialdemocracia (colándose, en ocasiones, en este democratismo, discursos e ideas que plantean que la democracia se dice de muchas maneras, postulando como formas más "puras" de democracia las desarrolladas en sociedades de tipo soviético), esta indistinción, debido a la propia dialéctica histórica, puede producir alejamientos de ese centro geométrico tanto desde las izquierdas como desde la derecha, posibilitando evoluciones y conformaciones de nuevas corrientes y generaciones o modulaciones de estas ideologías. Y a nuestro juicio, esto ha ocurrido con el populismo en tanto hoy, más que una técnica de "agregación de demandas particulares a la generalidad de un movimiento político" en palabras de Laclau (2005), cosa común en diversas ideologías políticas opuestas entre sí, puede hablarse de un corpus doctrinal populista propio y particular que lo diferencia, desde las izquierdas, de generaciones anteriores como la socialdemócrata, la anarquista o la comunista, haciendo del populismo una generación de izquierdas más, la séptima siguiendo la contaduría dialéctica e histórica establecida por el propio Bueno (2003).

III. La holización en las distintas generaciones de izquierdas definidas y la holización populista. Sujeto político, Estado y universalidad.

Los procesos de holización no son solo proléptico-mentales, sino sobre todo quirúrgico-operacionales, pues la racionalidad en el materialismo filosófico, sin negar lo primero, reside sobre todo en lo segundo. No puede haber racionalidad sin relaciones entre términos operados por sujetos racionales que producen, aprehenden y comprenden el Mundo, modificándolo. En oposición a otros tipos de racionalidad, como las propias del Antiguo Régimen o las opuestas a las racionalidades de las izquierdas definidas (jacobina, liberal, anarquista, socialdemócrata, comunista y maoísta; no contamos con las corrientes de izquierda indefinida, aquellas que según Bueno no tienen un proyecto ni una definición política respecto del Estado, sino que, sin dejar de relacionarse con las izquierdas definidas, proponen soluciones éticas, morales, filosóficas o sociológicas a los problemas del Mundo, distinguiendo tres tipos de corrientes: la izquierda extravagante -ONGs-, la izquierda divagante -intelectuales-, y la izquierda fundamentalista -mezcla de las otras dos, fatalista y escatológica apegada a proyectos éticos que trata de universalizar, como pueda ser la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948), la holización es una racionalización atómica de los términos de la sociedad política.

Si los términos son los propios sujetos componentes de la sociedad política, la diferencia entre la racionalización holizadora de las izquierdas y las racionalizaciones anatómicas de otros proyectos políticos reside en las relaciones operatorias entre el todo (la sociedad política e incluso la universalidad) y las partes (los términos, los sujetos). Las racionalizaciones sociopolíticas anatómicas encuadran a los términos como partes materiales (unívocas) de diversas partes formales (plurívocas) de la propia sociedad política. Esto ocurría en el Antiguo Régimen con los diversos estamentos o estados (nobleza, clero, tercer estado), siendo la racionalización sociopolítica característica de dicho Régimen y, por extensión, de toda forma de derecha política, sea alineada con el Trono y el Altar. La derecha tradicional, la liberal -que es al mismo tiempo izquierda en el caso español en el siglo XIX-, y la "socialista", la que se enfrenta al anarquismo y al marxismo mediante proyectos políticos que, sin negar los estamentos y su fijismo corporativista, trata de mejorar las condiciones de vida de la población mediante la intervención del Estado en el campo económico-político (Bueno, 2008), o no esté alineada con estas instituciones (sea el caso de los fundamentalismos religiosos y su estamentación en base a principios revelados de la sociedad política, sea el fascismo y su corporativismo, sea el nacionalsocialismo y su biologicismo anti-institucionalista, etc.). La racionalidad anatómica según partes formales reconoce, tanto de iure como de facto, privilegios a unos estamentos respecto de otros, plasmados en la ordenación administrativa y jurídica de la sociedad política. La holización resulta, por contra, ser una racionalización anatómica, en tanto destruye las partes anatómicas del orden político anterior reconfigurando a las partes atómicas (los sujetos

corpóreos residentes en el territorio estatal), en nuevas conformaciones. De ahí, los súbditos de los estamentos formales del Antiguo Régimen son transformados en ciudadanos libres e iguales ante la Ley, tratando de garantizar esta holización anatómica mediante la doctrina de la separación de poderes. De iure, se niega el anatomismo estamental, aunque de facto se produzcan nuevas formas de racionalidad anatómica analizadas desde hace 200 años por diversas disciplinas de las "ciencias humanas", existiendo diferenciaciones sociales si cabe más radicales y abismales entre clases sociales de una democracia homologada, aún siendo igual de ciudadanos, de iure, el gran burgués y el obrero con salario mínimo de 400 euros. Las izquierdas definidas anarquista, socialdemócrata, comunista y maoísta, tratan de profundizar, cada una a su manera, en esa holización anatómica para que, de facto, también deje de haber racionalidad anatómica, atacando o bien las desigualdades provocadas por la apropiación originaria y el desarrollo del Estado, bien subvirtiendo el modo en que los modos de producción relacionan a los sujetos en el marco de las relaciones de producción (Marx, [1857-1858] 2008).

A nuestro juicio (Armesilla, 2012: 76-77), penetrar en el núcleo de la idea de izquierda política es imposible dejando aparte el análisis de la idea de Razón en el terreno en el que se moldeó en sus inicios, y ese terreno no es otro que el terreno histórico de conformación de los campos propios de las ciencias modernas, mucho más que la mera Ilustración, y gracias a científicos que participaron activamente en la Revolución Francesa como Lavoisier, Laplace o Condorcet -no en vano, Napoleón Bonaparte afirmó que "[...] el progreso y el perfeccionamiento de la Matemática están íntimamente ligados a la prosperidad del Estado" (Armesilla, 2012: 77), en una afirmación que, sin duda, hereda el racionalismo griego clásico por afirmaciones como la que figuraba en el frontispicio de la Academia platónica: "Nadie entra aquí sin saber Geometría". De hecho, si la actual idea de "izquierda" como idea unívoca o como concepto político sin matices ni diferencias oscurece y confunde su verdadera realidad histórica y ontológica, es porque la idea de Razón que la actual "izquierda" maneja se da irresponsable e ingenuamente por supuesta. Los teóricos de la "izquierda" actual, y desde hace décadas, obvian que racionalismo y Razón son términos ideológicos nebulosos que es necesario distinguir y tratar, y más desde el hundimiento del campo soviético.

Lo que está claro, para nosotros, es que el racionalismo universalista de las izquierdas definidas se hace político de manera específica mediante procesos de holización atómica que transformaron a los súbditos en ciudadanos y que, aún con obstáculos anatómico-formales (Durkheim diría orgánicos, en su distinción, pareja a la de Bueno entre racionalización política anatómica y atómica, entre racionalización social orgánica y mecánica) de clase, género, étnico-raciales, lingüísticos o religiosos, entre otros, fueron progresivamente salvados, no sin dificultades, hasta el punto que en la actualidad, y salvo movimientos claramente reaccionarios como el separatismo neofeudal (Armesilla, 2007: 2) o el islamismo, ninguna sociedad política quiere, ni puede, volver a 1788, esto es, volver al Antiguo Régimen. Y de hecho, ni el

neofeudalismo político separatista ni el islamismo son, en puridad, reaccionarios. Pues mientras los primeros, en su inmensa mayoría, quieren convertir naciones fraccionarias o étnicas en Estados democráticos, el segundo quiere establecer califatos imperialistas que no reniegan en absoluto de muchos de los avances de las sucesivas revoluciones tecnológicas y científicas.

El proceso holizador tendría, según Gustavo Bueno, dos fases: una analítica, de transformación de un todo atributivo, la sociedad política, en un conjunto de partes formales; y una sintética, de recomposición del todo del que se ha partido y de sus características globales según recomposición de las partes formales establecidas previamente, dependiente del todo de partida. El todo de partida, la sociedad política, tiene que suponerse dado, aún dando lugar a resultados novedosos (lo que Bueno denomina, en su teoría del cierre categorial, dialelo gnoseológico). Esta recomposición del todo y de las partes formales y materiales de la sociedad política mediante la revolución holizadora ha sido desarrollada por las generaciones de izquierdas según momentos, movimientos y parámetros distintos:

1) La primera generación de las izquierdas, la radical o jacobina, recompone el todo del que parte, la monarquía absoluta francesa centralista y estamental, primero en un modelo monárquico constitucional para después, en 1793, pasar a un modelo de República unitaria centralista, y más tarde a un Imperio, el bonapartista, de corte generador (Bueno, 1999). Esto es, de reproductor en las sociedades políticas que conquista de la mayoría de las instituciones y ceremonias de la metrópoli. La nación política sería, por tanto, el primer gran proyecto político holizador de las izquierdas, el género generador de todos los demás y, además, el modelo ontológico y gnoseológico de todos los procesos revolucionarios que han ocurrido desde finales del siglo XVIII. El sujeto revolucionario es el tercer estado, las clases populares no parasitarias productoras de la riqueza de Francia, con la burguesía a la cabeza. Y el universalismo de la Gran Revolución, plasmado en la práctica por el imperialismo bonapartista, es teorizado y sintetizado en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, condenada por el Papa por arrogarse Francia el hablar "en nombre de la Humanidad".

2) La segunda, la izquierda liberal, que nace en España, transforma un imperio universal ya existente, el Imperio Español, en la nación política española "de ambos hemisferios", según reza la Constitución de Cádiz de 1812. Se opone el liberalismo español, por tanto, y siguiendo una tradición propia distingue a la ilustrada francesa, tanto al Antiguo Régimen como al bonapartismo. El liberalismo propugnará una nación política monárquica constitucional, quitará al Trono la capacidad de gobernar aunque reconocerá la autoridad del Altar (lo que convierte a la izquierda liberal en derecha liberal) y tendrá como pilar ideológico fundamental las libertades individuales frente al poder del Estado. Inspirará la revolución liberal española todos los movimientos insurreccionales liberales del siglo XIX español así como los de los libertadores hispanoamericanos desde Bolívar y San Martín hasta José Martí. También aquí el

sujeto revolucionario será el tercer estado, que se transformará en la nación política de manera sustancial. El universalismo del liberalismo español está conectado con su propia conformación histórica tradicional, que no es sino católica e imperialista (si acaso por la extensión de la nación política española en 1812), nada que ver con el liberalismo posterior de corte anglosajón o austriaco.

3) La tercera generación de las izquierdas políticamente definidas, el anarquismo, al ver el recorrido histórico jacobino y liberal, entenderá que el problema fundamental generador de injusticias sociales y de opresión y desigualdades no será el Antiguo Régimen, sino toda forma de autoridad que proyecte dichas desigualdades e injusticias, siendo el Estado mismo el problema fundamental y el principal escollo a eliminar. Unido al desarrollo del proletariado como clase social, en sus diversas modulaciones el anarquismo verá a la clase obrera como parte excluida del poder político aunque formara parte del tercer estado, y se convertirá en el nuevo sujeto revolucionario parte de la sociedad que se hará con la representación del todo, eliminando incluso las bases económicas y jurídico-administrativas que sustentan este todo. El anarquismo tendría su plataforma política de mayor impacto en el anarco-sindicalismo, y la destrucción del Estado para anular toda autoridad y organizar la sociedad de manera socialista (el comunismo libertario) a través de sindicatos organizados comunalmente mediante la llamada autogestión será su proyecto holizador racionalista y universalista (la eliminación de toda autoridad será proclamada a escala universal, para todos los hombres, y de ahí lemas como "Ni Dios, Ni Patrón, Ni Amo").

4) Con la llegada del marxismo, surgen inspiradas en él las siguientes tres generaciones de izquierdas políticamente definidas. La primera será la socialista o socialdemócrata, que organizada en torno a la II Internacional, promulgará la revolución proletaria (el proletariado, la clase obrera industrial productora de valor, sería el sujeto revolucionario) mediante la acción política a través de partidos legales y sindicatos en el juego político democrático burgués, reformando la sociedad política burguesa ganando elecciones hasta llegar al socialismo mediante reformas radicales, instaurando la dictadura del proletariado y llegando al comunismo final sin clases ni Estados. La socialdemocracia clásica de Kautsky, que inspiraría proyectos posteriores como el socialismo chileno de Allende o el eurocomunismo de Berlingüer o Carrillo, evolucionaría, vía Bernstein, hacia el abandono del marxismo, y la asunción de que no podrá jamás destruir el Estado ni eliminar la división de la sociedad política en clases sociales, teniendo como horizonte político el establecimiento del Estado de Bienestar, el cual de manera ejemplarista o mediante la acción de diversas potencias políticas, sería universalizable, universalizando instituciones propias de la nación política socialdemócrata como el derecho a la ciudadanía, a pensiones públicas, a la educación y a la sanidad.

5) El comunismo, el marxismo-leninismo, sería la quinta generación de las izquierdas definidas. Hereda el imperialismo bonapartista tanto en su línea de "revolución permanente" (Trotsky) como en la línea que triunfó, la de la Komintern o III Internacional, de Lenin y Stalin, y el "socialismo en un solo país". Un "solo país", la Unión Soviética, que holizó un Estado de la extensión del Imperio Ruso de los zares y siguió, en muchos aspectos, su misma línea geopolítica de influencia en Asia y Europa del Este, y de ahí instituciones como el Pacto de Varsovia o el COMECON. El comunismo pretende instaurar la dictadura del proletariado (sujeto revolucionario) mediante una revolución violenta que instaure un régimen de partido único, mezcla de dictadura unipartidista y democracia participativa vía soviets o consejos obreros, instaurando un modelo de imperialismo generador que sirva de trampolín centrífugo desde el que alcanzar la sociedad comunista final.

6) La sexta generación de las izquierdas, todavía en pie, es la izquierda asiática, el maoísmo (y sus diversas modulaciones y reformas), dominante en la República Popular China. De raíz similar a la comunista, se diferencia de ella en varios aspectos. En primer lugar, el sujeto revolucionario sigue siendo el proletariado, pero el papel del campesinado es mucho mayor. En segundo lugar, el tipo de sistema político que se instaura no es unipartidista, sino multipartidista con hegemonía del Partido Comunista Chino, en lo que se llama "dictadura democrática popular" (Mao, [1962] 2001). Y su expansión imperialista no es centrífuga, sino centrípeta, debido entre otras cosas a la concepción de sociedad política china tradicional de una cultura de más de 5000 años de antigüedad. Sin renunciar al universalismo, la holización china transforma una sociedad atrasada y absolutista en una República socialista moderna donde la armonía entre el reparto equitativo de la riqueza conjuga tanto las formas tradicionales de reparto de la herencia familiar y de la tierra entre los campesinos como, desde el "golpe de timón" de Deng Xiaoping, impulsar relaciones de producción típicamente capitalistas controladas por un poderoso partido político de más de 73 millones de afiliados que, además, controla el Ejército más numeroso de la Tierra. El modelo universalista chino es el de ser el "Imperio del Centro", eje gravitatorio del resto de Estados del Mundo.

7) Contrariamente a lo afirmado por Ismael Carvalho Robledo (2006), y siguiendo el argumento de Bueno (2006: 2), afirmamos que el populismo latinoamericano, o iberoamericano (veremos esta ampliación más adelante), sería la séptima generación de las izquierdas políticamente definidas. Carvalho consideraba que la séptima generación de las izquierdas sería materialista filosófica, esto es, derivaría o sería inspirada mejor dicho, por el materialismo de Gustavo Bueno y nacería en la plataforma geo-cultural y geopolítica iberoamericana. Sin embargo, la izquierda populista, aún hablando español, no es materialista filosófica, y no porque "del materialismo filosófico no se deriva necesariamente la séptima izquierda" como algunos discípulos de Gustavo Bueno afirman (quizás pensando que lo único derivable del materialismo filosófico, a priori, es el materialismo filosófico en sí y todas las instituciones que lo ejercen de manera directa

influidas por el propio Bueno), sino porque esta séptima izquierda populista deriva o está influida por otros factores que, tangencialmente, pueden tener que ver en algunas cosas con diversas tesis de Bueno (la dialéctica de Estados, la crítica al diamat soviético desde postulados materialistas pluralistas, etc.), pero en otras se apartan de manera clara.

El populismo, según Bueno (2006: 2), tendría dos acepciones. Una descalificativa o negativa, que es promovida desde las democracias liberal-burguesas "realmente existentes" (Bueno, 2005), contrarias a convertir sus partitocracias representativas en experimentos sociopolíticos de plebiscito diario, participación ciudadana más allá de los comicios electorales y derivas presidencialistas radicales como el caso venezolano, fruto supuestamente de una sociedad poco docta e ignorante.

Pero también tendría una acepción positiva, que además de afirmar de manera positiva frente a la democracia liberal los mecanismos institucionales de participación directa de la ciudadanía en el poder político, aún conservando un sistema formalmente partitocrático (a través de plebiscitos, referéndums revocatorios, participación a través de encuestas, redes sociales o asambleas ciudadanas barriales, comarcales, campesinas u obreras) pero tratando de evitar la formación de oligarquías políticas en torno sobre todo del poder legislativo (esto es, de los mismos partidos políticos), las cuales hacen que ese pueblo soberano en las "democracias indirectas" sea tan ignorante o más que el pueblo de las "democracias directas" (Bueno, 2006: 2), insiste, de manera categórica y fundamental, en la categoría política de "pueblo" como sujeto político por excelencia. El "pueblo", la parte viva de la nación política, la que hereda las líneas dialécticas históricas de las generaciones pretéritas y las reformula en la medida de sus posibilidades para darlas en herencia a las generaciones del porvenir, y siempre teniendo en cuenta la dialéctica de clases y de Estados (que el populismo no niega, incluso afirma), es el sujeto revolucionario que toma el poder de la nación hacia una emancipación que lo convierte en sujeto político perenne y en constante y permanente accionar. Hay una conexión, por tanto, clara a nuestro juicio entre la idea de "revolución permanente" troskista y el pueblo como sujeto revolucionario del populismo, el cual ejerce su revolución a través de mecanismos de "poder popular". A nivel de dialéctica de clases, el "pueblo" entendido no como "populus" (ciudadanía, conjunto de los ciudadanos de la nación, independientemente de su clase social), sino como "plebs" (plebe, como los pobres de la nación, los desarrapados) es "elevado" por los que mejor tratan de conglomerar sus demandas en un proyecto nacional-popular (Laclau, 2005) a la categoría de nación, de Patria, de verdadero y fundamental poder del Estado. El libro fundamental, a nuestro juicio, que resume esta idea central del populismo, es el Libro Rojo del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), editado en el año 2010, del cual resaltamos su punto 4), "Del Estado capitalista burgués al Estado socialista", y sobre todo su punto 4.1.) "Restituir el poder al pueblo: construcción del poder popular", donde se plasma el tipo de

racionalización holizadora atómica del populismo, la cual no obstante no tiene problemas en anatomizar en grupos distintos a la nación política como puede comprobarse:

La conclusión es transparente: "para acabar con la pobreza, es preciso darle el poder a los pobres" y construir el socialismo. Ese poder nace de la participación y el protagonismo del pueblo. El Partido Socialista Unido de Venezuela debe ser propulsor de la participación directa del pueblo y su instrumento para la construcción del socialismo. Esa participación debe ser democrática y plena, de trabajadores y trabajadoras, campesinos y campesinas, jóvenes, intelectuales, profesionales, artistas, amas de casa, pequeños productores, comerciantes del campo y de la ciudad, pueblos indígenas y afro-descendientes, en la conformación y funcionamiento de todos los órganos del poder, en la elaboración, discusión y resolución de programas y estrategias y en la promoción y elección de sus direcciones, en igualdad de condiciones, para lograr la dirección colectiva del proceso revolucionario (2010: 68).

Se trata de una concepción pluralista, en sentido de clases sociales, de la plebe entendida como "pueblo" que, de manera permanente, ejercerá de poder absoluto, si bien sobre ella existiría, de facto, una suerte de aristocracia dirigente que podría adoptar diversas formas de organización institucional con el paso del tiempo adaptándose a las circunstancias. Es decir, adaptándose el pueblo al devenir histórico de la nación política, de la dialéctica de clases y de Estados.

A nuestro juicio, es el llamado postmarxismo -el citado Laclau (2005), Atilio Borón (2008), Néstor Kohan (2008), Chantal Mouffe (2007), Enrique Dussel (1998) en Hispanoamérica; pero también Heinz Dieterich (2006), Giorgio Agamben (2013), Slavoj Žižek (2004), Franz Fanon (1961), Tariq Ali (1980), Zygmunt Bauman (1999), Jürgen Habermas (1976), Toni Negri (2000; 2005), Michael Hardt (2000; 2005), John Holloway (2002), Alain Badiou (1999), Gilles Deleuze ([1972] 1980), Felix Guattari ([1972] 1980), Jacques Rancière (2006), etc.- la mayor fuente de influencia filosófica del populismo, esto es, una suerte de revisión pluralista, y postmoderna, tanto del marxismo tradicional y del leninismo soviético como de otras corrientes marxistas del siglo XX (teoría crítica, troskismo, maoísmo, etc.). Y ello se nota en su consideración pluralista de las clases sociales donde se interpretan como clases a las mujeres, las etnias indígenas, los afroamericanos, los homosexuales, etc. Esto influye, de manera considerable y a nivel de dialéctica de Estados, en el universalismo de corte populista. Este universalismo no busca el comunismo final de corte marxista o libertario, ni la conformación de una ciudadanía universal, aunque tenga parte de influencia de estas corrientes. El universalismo populista consiste, básicamente, en la armonía universal entre "pueblos" emancipados, soberanos y pacíficos que conviven en un multipolarismo anti-imperialista (depredador y generador). El punto 5.1.) del Libro Rojo del PSUV así lo afirma:

El Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), debe enmarcar su práctica internacionalista para contribuir a la unión de los pueblos que luchan por establecer proyectos emancipadores y libertarios en América Latina, el Caribe y otros Continentes del Mundo; en la búsqueda de proporcionar la mayor suma de soberanía, independencia, autodeterminación, bienestar y felicidad posible a sus ciudadanos y ciudadanas. La Revolución Bolivariana, dado su carácter anticapitalista y antiimperialista, creará mecanismos para consolidar alianzas con movimientos políticos y sociales similares a nivel mundial, con el objetivo de alcanzar un nuevo orden internacional pluripolar (2010: 69).

IV. Final. Prospectiva populista e incompatibilidad con otras generaciones de izquierdas definidas anteriores.

Este universalismo populista es incompatible, a nuestro juicio, no ya solo con la idea de nación política canónica en tanto superpone a los "pueblos", "las plebes del Mundo", por encima de otros sujetos políticos de clase o a nivel nacional-ciudadano (jacobino, liberal, etc.). Sino que sería incompatible, como muestran muchos de sus ejemplos políticos más señalados (la República Bolivariana de Venezuela, el Estado Plurinacional de Bolivia, los gobiernos de Ecuador o Nicaragua, determinados movimientos políticos como Podemos en España, entre otros), con la conexión a nivel de dialéctica de clases y de Estados entre nación política y democracia liberal indirecta, pero también con otras formas de democracia política que parten, también, de la idea de nación política como canon del que partir (como las democracias populares comunistas o maoístas). Y esto es porque, aunque la izquierda populista utiliza la nación política también como canon y como campo de acción política (la "plebs" sería la parte dirigente del proceso político que implicaría a todo el "populus", y de ahí la holización atómica), la acaba subvirtiendo en el propósito de crear un "mundo multipolar" armónico donde las "plebes del Mundo" ya no necesitan las naciones políticas para emanciparse, pues la emancipación política es un hecho permanentemente asegurado por la armonía de poderes populares que interactúan a escala universal. Por lo tanto, esto aleja al populismo de posibles identificaciones con el comunismo, con la socialdemocracia, con el anarquismo o incluso con el fascismo de corte italiano, aunque puedan señalarse concomitancias con todas estas ideologías, que por espacio no trataremos aquí. En conclusión, Gustavo Bueno (2006) lo resume así:

En cada sociedad política el Pueblo y la Nación tienen proporciones distintas según los ritmos históricos de su desarrollo. Cuando el Pueblo forma parte de una Nación política histórica que ha logrado refundir las antiguas etnias o gentes en una unidad cultural, con una lengua común y unas costumbres también comunes, y cuando además ha alcanzado un desarrollo económico que le conduce a ser una sociedad de mercado pletórico, próxima al Estado de bienestar, entonces la democracia indirecta o

representativa es muy probable que sea la forma política de elección; pero no porque el ciudadano esté políticamente mejor formado que el ciudadano de la democracia populista, sino porque él harto tiene con atender a los deseos de controlar su bienestar en un futuro inmediato, y adoptar las medidas prudentes que le permitan elegir al representante que cree más proporcionado a sus intereses particulares, delegando en él por tanto las decisiones políticas. Pero si la Nación política no ha logrado todavía la refundición de grupos étnicos, culturales o "indígenas", en una sola Nación cultural, si tiene pendientes, acaso porque existen o se reavivan las cuestiones de las culturas, o de las etnias, o de los indigenismos de la sociedad, entonces difícilmente podrá democráticamente apelarse a una democracia representativa, y se tenderá a una forma de democracia en la que tengan participación directa, no ya los individuos de una Nación política común, sino los individuos que forman parte de una etnia, de una tribu, de una cultura, etc. De este modo esta democracia participativa se aproximará notablemente a una especie de Estado confederado, que se guiará por la idea contradictoria e imposible de una "nación política de naciones políticas", confederación confundida muchas veces con un Estado federal, que es también una contradicción en los términos (el Estado federal deja de serlo automáticamente en cuanto los antiguos "Estados federados" ceden su soberanía al llamado "Estado federal"). Es posible un Estado multinacional; pero el concepto de nación política multinacional y multiétnica es incompatible con un Estado democrático y con una nación política democrática.

Bibliografía:

AGAMBEN, Giorgio. et. al., (2013), *Pensar desde la izquierda: mapa del pensamiento para un tiempo en crisis*, Madrid: Errata Naturae.

ALÍ, Tariq (1980), *Trotsky para principiantes*, Londres: Writers & Readers Publishing Co-Op.

ARMESILLA, Santiago (2007), *Reformulación de los conceptos de sistema, antisistema, revolucionario, reaccionario y orden establecido*, El Catoblepas [Internet], octubre, 68, p. 13. Disponible en: <http://www.nodulo.org/ec/2007/no68p13.htm>.

ARMESILLA, Santiago (2012), *Escritos de la disidencia disidente*, Raleigh: Lulu.

ARMESILLA, Santiago (2014), *La Revolución Bolivariana se mantiene: claves del populismo como "séptima izquierda indefinida"*, Izquierda Hispánica [Internet], Madrid, 2 de enero. Disponible en: <http://izquierdahispanica.org/2014/la-revolucion-bolivariana-se-mantiene-claves-del-populismo-como-septima-izquierda-definida/>.

BADIOU, Alain (1999), *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial.

BAUMAN, Zygmunt (1999), *La globalización: consecuencias humanas*, México: FCE.

BORÓN, Atilio (2008), *Socialismo del Siglo XXI ¿Hay vida después del neoliberalismo?*, Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.

BUENO, Gustavo (1992), *Teoría del cierre categorial*, Oviedo: Pentalfa.

- BUENO, Gustavo (1999), *España frente a Europa*, Barcelona: Alba Editorial.
- BUENO, Gustavo (2001), *Dialéctica de clases y dialéctica de Estados*, El Basilisco [Internet], 2ª época, 30, pp. 83-90. Disponible en: <http://filosofia.org/rev/bas/bas23008.htm>.
- BUENO, Gustavo (2003), *El mito de la izquierda*, Barcelona: Zeta.
- BUENO, Gustavo (2006), *Notas sobre el concepto de populismo*, El Catoblepas [Internet], julio, 53, p. 2. Disponible en: <http://nodulo.org/ec/2006/no53p02.htm>.
- BUENO, Gustavo (2008), *El mito de la derecha*, Madrid: Temas de Hoy.
- BUENO, Gustavo (2010), *Algunas precisiones sobre la idea de "holización"*, El Basilisco, 2ª época, 42, pp. 19-80.
- CARVALLO, Ismael (2006), *Tesis de Gijón*, El Catoblepas [Internet], julio, 53, p. 4. Disponible en: <http://www.nodulo.org/ec/2006/no53p04.htm>.
- DELLEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix ([1972] 1980), *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Madrid: Pre-Textos.
- DIETERICH, Heinz (2006), *El socialismo del siglo XXI*, Rebelión [Internet]. Disponible en: <http://www.rebellion.org/docs/121968.pdf>.
- DUSSEL, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen (1976), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus.
- HOLLOWAY, John (2002), *Cambiar el Mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*, Madrid: El Viejo Topo.
- KOHAN, Néstor (2008), *Nuestro Marx*, Madrid: La Oveja Roja.
- FANON, Franz (1961), *Los condenados de la Tierra*, México: FCE.
- FERNÁNDEZ ORTIZ, Antonio (2001), *El hombre, el cosmos, la ciencia y el bien. Los soportes éticos de la ciencia soviética*, Utopías-Nuestra Bandera: revista de debate político, 188, pp. 195-217.
- LACLAU, Ernesto (2005), *La razón populista*, Buenos Aires: FCE.
- Libro Rojo del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV)* [Internet], Disponible en: <http://www.psuve.org.ve/wp-content/uploads/2014/04/Libro-Rojo.pdf>.
- MARX, Carlos ([1857-1858] 2008), *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse), Tomo I*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- MAO, Zedong ([1962] 2001), *Sobre la dictadura democrática popular*, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- MOUFFE, Chantal (2007), *En torno a lo político*, México: FCE.
- NEGRI, Toni & HARDT, Michael (2000), *Imperio*, Massachusetts: Cambridge University Press.
- NEGRI, Toni & HARDT, Michael (2005), *Multitud*, Madrid: Debolsillo.
- RANCIERE, Jaques (2006), *El odio a la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu.
- TROTSKY, León ([1929] 2000), *La revolución permanente*, Bilbao: Red Vasca Roja. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/trotsky/revperm/index.htm>.
- ZIZEK, Slavoj (2004), *Repetir Lenin*, Madrid: Akal.

