

ANXO GARRIDO

EDITOR

# LAS FORMAS DE LA POLÍTICA

Res Publica, Nación, Pueblo



CENALTES Ediciones  
Cruces Colectivos

# Las formas de la política

# 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 V: populismo vs. republicanismo. El reto político de la segunda globalización* (FFI2016-75978-R)

# Las formas de la política

Res Publica, Nación, Pueblo

ANXO GARRIDO

EDITOR

CENALTES

[www.cenaltosediciones.cl](http://www.cenaltosediciones.cl)

GARRIDO, Anxo (ed.). *Las formas de la política. Res Publica, Nación, Pueblo*.  
CENALTES ediciones. Viña del Mar, 2022

Colección: Cruces Colectivos

Diseño y diagramación: CENALTES Ediciones  
Coordinación del proyecto editorial: Martín Ríos López

© Los autores, 2021  
Primera Edición, CENALTES, Viña del Mar, marzo 2022  
Algunos Derechos Reservados  
CENALTES Ediciones LTDA  
Viña del Mar, Chile  
<http://www.cenaltседiciones.cl>  
[ediciones@cenaltседiciones.cl](mailto: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: 978-956-9522-27-7  
DOI: 10.5281/zenodo.6391428





# Índice

Introducción	
ANXO GARRIDO FERNÁNDEZ	11
Un episodio de tolerancia projudía en el republicanismo harringtoniano primitivo: John Toland y el <i>Reasons for Naturalizing the Jews</i>	
JORGE DE LA CERRA	19
La construcción del sujeto pensante republicano en la puesta en práctica de la libertad como no-dominación	
JULIANA FISCHER DE ALMEIDA	37
La respuesta de Marx al desafío republicano moderno	
ADRIÁN HERRANZ HERRER	49
Capitalismo <i>sive natura</i>	
BORJA GARCÍA FERRER	69
Soviet posmoderno o praxis del nuevo nacionalismo de la izquierda indefinida	
DARÍO MARTÍNEZ	91
El nacionalismo entre el pueblo y la nación: el caso catalán	
EDGAR STRAEHLE	113

La identidad como fetiche. Para comprender el nacionalismo desde una perspectiva lacaniana.	
EDUARDO ABRIL ACERO	129
La frontera como <i>ley-tablero</i> . Los pueblos sin estado y la acción imperial de los estados-nación, una aproximación a la visión poscolonial	
GESSAMÍ NÚRIA OLESA SANCHO	151
Genocidio, expulsión en masa y el estado-nación: tras la homogeneidad buscada. Poulantzas, el genocidio armenio y las limpiezas étnicas durante la caída del imperio otomano.	
PABLO MUYO BUSSAC	163
Genealogías del <i>Guernica</i> : sobre el icono artístico y sus derivas simbólicas a partir de tres imágenes.	
INÉS MOLINA AGUDO	183
Populismo y republicanismo en el Brasil del siglo XXI	
GUILHERME CASTELO BRANCO	205
Sistemas cerrados y lógicas populistas en Hermann Broch	
EUGENIO MUINELO PAZ	219
An-archía: La posibilidad del populismo sin la figura del líder	
FERNANDO GILABERT BELLO	251
Representación y democracia radical. En torno a una concepción de la representación política como proceso constituyente	
RUBÉN ALEPUZ CINTAS	273

Gender mainstreaming 1996. Notas sobre hegemonía y feminismo	
VICTORIA MATEOS DE MANUEL	293
Autoras y autores	323



# Introducción

ANXO GARRIDO FERNÁNDEZ

Universidad Complutense de Madrid

Las garantías de la unidad política hacen aguas. Se impone la incertidumbre donde antaño las fuerzas históricas parecían, al resguardo de la agencia política y a veces como contrafinalidad suya, conspirar a favor de una simplificación de las relaciones sociales. Impera la anomia donde las supuestas leyes de la historia semejaban auspiciar la progresiva traducción sin resto de los intereses estructurales en identidades políticas. En este interregno presente, momento tan aciago para el análisis prospectivo como opaco para la comprensión del pasado, la prognosis racionalmente fundada pierde pie y se transforma en el deseo de un orden que nos guarezca de la indefensión. El análisis no parte ya –más bien las ha de construir, pues las ha perdido– de las referencias simbólicas y materiales que permiten dar sentido al yo, sea este individual o colectivo. La instancia objetivante que ha de servir de conciencia política, no encuentra la fuerza histórica a la que orientar y organizar, y en consecuencia, suspendida en el vacío y abocada a la especulación, no puede sino tratar indiciariamente de generarla, buscando las líneas de fuerza que le permitan intervenir en el mundo. Tristemente, o no tanto, teoría y mito vuelven a ser uno, pues no se trata ya de guiar a un sujeto que actúa, sino de constituir al propio sujeto en la acción.

En esta tesitura, y pese a aparecérsenos a menudo como horizonte irrebable, el ideal que hacía del individualismo un destino social ha quebrado. Nacidas de la destrucción a sangre y fuego del entramado institucional que enmarcaba los modos de vida fordistas, la jerga del individuo y la semántica de la empresa funcionaron por un tiempo como punta de lanza para aquella racionalización de la economía que buscaba dejar atrás la crisis de rentabilidad y combatir la conflictividad política de finales de los sesenta. Al menos hasta 2008, esta batería de medidas para la reconversión de las economías occidentales se mostró exitosa, consumando la que Josef Steindl bautizó como restauración borbónica en la economía.

Tales medidas –huelga decirlo– no solo fueron económicas, pues aspiraban tanto a erigir un nuevo *ethos* como a difundir los elementos culturales de los que podía nutrirse y en los que podía arraigar. Se trataba en definitiva de alumbrar un mundo nuevo que fuese afín a la flexibilidad requerida para relanzar la rentabilidad de las corporaciones. Pero roto el simulacro de la sempiterna reproducción ampliada del capital y llegado con la crisis el fin de la hegemonía neoliberal, resulta cada vez más difícil ocultar los contras de una atomización que no deja tras de sí sino las huellas de un paisaje social devastado. A día de hoy, las ruinas de los amortiguadores ganados durante los *Trente Glorieuses* y sistemáticamente desmantelados en la resaca posfordista, se muestran cada vez más ineficaces para contener el malestar y más inermes para garantizar la reproducción social e integrar satisfactoriamente a capas crecientes de la población. La proliferación de la forma empresa en todos los estratos sociales, su imposición como matriz organizativa –del Estado no menos

que del sujeto— ha mermado la solidaridad objetiva y subjetiva de la que tradicionalmente se han alimentado las pulsiones emancipatorias, hasta el punto de elevar el individualismo metodológico a principio indiscutible incluso de algunas teorías dizque críticas.

El posfordismo supuso, por decirlo con De Martino, un apocalipsis cultural de notable envergadura, nada menos que la desaparición del universo de sentido asociado al capitalismo industrial y al proletariado como sujeto universal en condiciones de hacer coincidir su emancipación con la de la humanidad entera. En un breve lapso de tiempo —asediadas a izquierda y derecha— la miriada de organizaciones surgidas al calor del movimiento obrero parecía desvanecerse. Y sin embargo, a diferencia de nuestro presente, el horizonte post-68 brindaba aún un marco alternativo al que podían reconducirse los restos del naufragio, una constelación de luchas que sucedía a aquella fuerza histórica que había ampliado como ninguna otra el universo de expectativas de las clases subalternas.

Por la izquierda, los llamados nuevos movimientos sociales aprovechaban la matriz emancipatoria inherente al socialismo para señalar —no sin falta de razón ni con tanta razón como quiere hoy atribuírseles— la constelación de reclamos que aquel movimiento pancivilizatorio había dejado sin realizar y que en ocasiones había directamente bloqueado por el victorianismo propio de la moral obrera. Por derecha, el intento de superar las rigideces inherentes a la preeminancia de la gran industria y del sindicalismo de masas promovió el surgimiento de todo tipo de dispositivos destinados a la satisfacción individualizada de las necesidades particulares: desde formas de trabajo a destajo que

incrementan la explotación y fomentan la competencia hasta formas de ocio y consumo cada vez más individualizadas; desde la ficción jurídica de la empresa unipersonal que dificulta el derecho de negociación colectiva hasta las narrativas del emprendimiento; desde la autoayuda o el *coaching* a la medicalización creciente del malestar.

A diferencia de los albores del post-fordismo, nuestro presente no parece venir plagado de alternativas, sino más bien diluirse en una perpetua “crisis de la presencia” en la que la desaparición del mundo en el que se habían conformado nuestras subjetividades políticas no desvela alternativas sólidas a las que valga la pena agarrarse. Este proceso implica subjetividades más próximas a un principio de adaptación desquiciado que a una instancia de identificaciones constantes y relativamente coherentes capaces de componer una narrativa vital.

Mas, como fuere, de nada sirve lamentarse. Estos y no otros son los mimbres con los que, más allá de hueras nostalgias de la estabilidad fordista, han de bregar la teoría crítica y la política emancipatoria, si es que ambos términos significan algo todavía. La indisociable dialéctica entre previsión y acción, o, lo que es lo mismo, el principio de cartografía que quiere desvelar, para realizarlas, las posibilidades irresueltas en lo real, fracasa hoy a falta de una fuerza histórica que sirva de palanca a la transformación social. En tal tesitura, proliferan dos tendencias especulares: de un lado, los diferentes mecanicismos –esa “religión de subalternos”, que decía Gramsci– que a falta de un programa de acción y un sujeto capaz de realizarlo fían la transformación de la realidad social a la profundización de sus propias contradicciones y desacreditan de antemano la acción

política como voluntarista falta de clarividencia teórica o como batalla perdida de antemano; por otro, el espontaneísmo toma la forma de una celebración acrítica de cualquier peculiaridad propia de las clases subalternas, entusiasta regodeo ante cualquier forma de lucha que, sin ni siquiera ponderar mínimamente la envergadura de la tarea y la capacidad de las propias fuerzas, hace de esta un momento decisivo de la transformación social. La lucha por la lucha acaba por ser acción ciega a la espera de la carambola que desplace las coordenadas de lo real, devota espera del *acontecimiento* que lo cambie todo y a partir del cual, en un improbable efecto dominó, caiga la capacidad de agencia del lado adecuado de la historia y se diluyan las asimetrías sociales haciendo tabula rasa de las tendencias consolidadas que nos han traído hasta aquí. Mecanicismo y espontaneísmo, como respuestas espasmódicas a la derrota, no son sino efecto de la misma incapacidad subjetiva para vislumbrar alternativas.

*Eppur si muove!* El colapso libera, aunque solo sea en su forma desiderativa, pulsiones de orden. Aunque sean meros síntomas de impotencia, la prolongada derrota pone en marcha procesos de pensamiento que aspiran a colmar la vocación de comprender. No pretende este libro, y de ahí su carácter coral, ofrecer nuestra valoración respecto a la situación descrita, sino simplemente constatar que las formas de reflexión en torno a los sujetos políticos y al vínculo social proliferan por doquier y tratan de colmar nuestra desorientación. Como decía Schmitt al final de *Land und Meer*

el temor humano ante lo desconocido es, muchas veces, tan grande como su horror ante el vacío, aunque lo nuevo sea superación de ese vacío. Por eso, muchos ven sólo desorden sin sentido donde en realidad un nuevo sentido está luchando por lograr un nuevo orden. Es verdad que el viejo nomos se hunde sin duda y con él todo un sistema de medidas, normas y proporciones tradicionales. Pero el venidero no es, sin embargo, ausencia de medida ni pura nada hostil. Incluso en la más encarnizada lucha de nuevas y antiguas fuerzas nacen medidas justas y se forman proporciones sensatas.

Este libro no aspira sino a mostrar una panorámica, parcial y en ocasiones impresionista, de las reflexiones que suscita este interregno. La triple forma de la política que el lector encuentra en el título denota ya el carácter abierto y problemático de la cuestión. La falta de garantías, cuando no hay más que razones insuficientes para los fines por lograr, genera incertidumbre y abre la puerta a opciones teóricas y prácticas en pugna. Las tres — el republicanismo, el nacionalismo y el populismo — representan sin embargo un marco para la lucha política que quien escribe considera irrebasable: no hay, en términos democráticos, alta política que no se halle dirigida a las masas; no hay emancipación, por parcial que sea, que no consista en la creación de un nuevo orden. El modelo de la transgresión, la pura impugnación de lo existente, siempre más simbólica que eficaz, a medio camino entre la performance y la política, no encontrará acomodo en estas páginas. No es acción democrática, sino prerrogativa de privilegiado o pretensión de distinción, la que busca ensalzar la peculiaridad propia. Y reniega, con el subterfugio de rehuir la normalización, de la disciplina necesaria para la acción eficaz.

En sentidos diferentes, las tres tradiciones evocadas aquí aspiran a reconstruir las formas de ser en común que caracterizan a la política. Desde distintas ópticas y presupuestos, con la vista puesta en el pasado o en el futuro, tratan de superar la desorientación, forma presente de la experiencia y de producir una experiencia que no lo sea ya de la desorientación.

A dicho fin organizamos en octubre de 2018 el Congreso Internacional *Republicanismo, Nacionalismo, Populismo como formas de la política contemporánea*, celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid los días 1, 2, 3 y 4. El presente libro es fruto de las contribuciones presentadas allí. Dado que no podría hacer una lista exhaustiva de agradecimientos sin correr el riesgo de olvidar algún nombre, me limitaré a reconocer aquí la inestimable ayuda de José Luis Villacañas, director del Departamento de Filosofía y Sociedad, sin la cual el Congreso, no menos que el presente libro, habrían resultado irrealizables.

Anxo Garrido

Urbino, noviembre de 2019



# Un episodio de tolerancia projudía en el republicanismo harringtoniano primitivo: John Toland y el *Reasons for Naturalizing the Jews*

JORGE DE LA CERRA

Universidad Complutense de Madrid

John Toland es uno de los personajes de la República de las letras europeas más raros e interesantes del cambio del siglo XVII al XVIII. Conforman sin duda el paradigma humano, el *vir archetypus* del ilustrado radical. Un pionero en la vertiente de lo que Margaret Jacob bautizó para el futuro como *Radical Enlightenment*<sup>1</sup>. A pesar de que esto no admite demasiadas dudas, nuestro gaélico parlante no encaja del todo en este esquema ahora tan conocido. Habría que matizar este retrato que contiene algo de *cliché* histórico. John Toland, podemos empezar precisando, convendría calificarlo más bien de erudito radical situado a caballo entre un Voltaire más extremo y un agitador político clásico cultivado en sumo, hasta el nivel de un *scholar*, de un *savant*. Véamoslo con un poco más de detalle para de esta manera enmarcar mejor nuestro pequeño texto de inicios del XVIII.

<sup>1</sup> La denominación de Ilustración radical o ilustrados radicales ha cuajado en el mundo académico a todos los niveles siendo todavía más arraigado gracias a los extensos monográficos de Jonathan Israel y otros autores. Hay que notar que la acuñadora del término es la estudiosa Margaret Jacob.

En realidad se sabe bien que el autor del *Nazarenus* estuvo consagrado a multitud de menesteres que rebasan la mera escritura filosófica, aunque otorguemos prioridad para simplificar en esta última disciplina, sin por ello menospreciar sus otras múltiples actividades. Entre estas –al contrario que otros ilustrados– en ningún momento desdeñaba Toland transitar desde los más altos niveles de la teología crítica o el debate en la compañía de la más encumbrada nobleza internacional (británica, alemana, irlandesa u holandesa) hasta la más circunstancial, simple y pura batalla faccional política en un vulgar habitáculo o una burda taberna. Frecuentaba los *clubs*, los *coffee-houses* y lugares de toda índole para charlar y persuadir: era un rétor espléndido. Se consideraba a sí mismo un gran ciceroniano, cuyo plan de publicar de nuevo todo lo escrito por el arpinate solo lo frustró la muerte. No en vano a pesar de la conocida arrogancia y presunción de nuestro irlandés, una muestra de su importancia es que, tanto duques y condes, como reinas y reyes o algunos de los intelectuales y políticos más importantes de finales del XVII y principios del XVIII solicitaron su presencia. Tenemos plena constancia de que Robert Harley lo visitaba con asiduidad; de que Locke lo hacía en secreto; también de que Anthony Collins le invitó a su mansión en innumerables ocasiones, así como igualmente lo hicieron Shaftesbury; pero también la reina Sophie Charlotte de Prusia a quien estaban destinadas las *Letters to Serena*, el best-seller de Toland (Morillas, 2010: 175), y otras personalidades que no vamos a listar por no convertirlo en monótono. A pesar de esto, insistimos, Toland no tuvo la gracia de la sonrisa de la fortuna para la posteridad. Hasta hace no tan poco era casi un

completo desconocido excepto para una minoría de radicales o especialistas.

Su obra –vasta como pocas– comprende desde la crítica de la historia del cristianismo al panfletismo mercenario de los *whigs*: Toland escribió sobre casi todo lo humano y lo divino. No sería del todo inapropiado denominarle polígrafo (*polymath*), aunque no reflejaría del todo su labor tan peculiar, porque nunca derivó hacia una tarea intelectual aislada del mundo. Tal vez esto haya provocado que la apreciación por este filósofo norirlandés haya padecido un vaivén que deba explicarse. Mientras que en vida disfrutó de fama internacional –más allá de la notoriedad en su círculo de sabios o de su expansión natural nacional–, no obstante ya poco antes de su deceso su buena estrella fue apagándose, falleciendo arruinado y solo. Poco después de su muerte, a pesar de las subsiguientes y continuadas ediciones de algunos de sus textos, se inició un proceso de progresivo olvido o negligencia que únicamente empezó a modificarse a finales del XIX. Su recuperación verdadera se produjo sobre todo en la segunda mitad del XX. En vida fue uno de los polemistas más atacados, vilipendiados y odiados. Su obra principal, el *Christianity not Mysterious*, que estableció su nombre para los anales de la época, fue quemada en público en Dublín. De allí tuvo que huir, para no regresar nunca a su querida tierra natal, en donde tanto había disfrutado toda su primera juventud. El *Christianity* fue rechazado con escándalo por *todas* las confesiones cristianas.

Para ilustrarnos con unos números sobre todo esto que también arrojarán luz sobre el carácter de controversia propio de nuestro

texto, que lo es de gran parte de la escritura tolandiana, y que lo insertan en el resto de obra, vamos a mencionar un simple dato. Según cálculos de Carabelli, Toland fue el escritor público contra el que más respuestas, recusaciones, refutaciones y textos de naturaleza polémica (monográficos o no) se escribieron jamás en el ámbito anglófono durante todo el periodo, y al parecer alcanza a ser uno de los que más en toda la historia de las publicaciones en lengua inglesa (Champion, 2006). A tenor de esto hay que decir que nuestro propio textito, bien humilde dentro de la producción tolandesca, mereció al menos el honor de recibir una réplica; si bien, eso sí, con enorme virulencia verbal. Fue en un impreso breve, aunque abundante del aburrido arsenal de *motivos* antisemitas medievalizantes, repleto de estereotipos antijudíos y de otros prejuicios xenófobos de gran agresividad: el *A Confutation of the Reasons of Naturalizing the Jews* (Londres, 1715) de autor anónimo. No le dedicaremos más.

Para finalizar esta sección llega hasta tal punto esta actividad *antiToland* que cuando ya llevaba descansando en la tumba por un tiempo considerable una caterva notoria de enemigos *post mortem* le siguieron fustigando: por citar los dos más famosos, el celeberrimo conservador Edmund Burke, que afirmó en su momento que ya nadie lo leía, y el tan influyente crítico e historiador de las ideas Leslie Stephen (el padre de Virginia Woolf) que lo desdeñaba en grado sumo<sup>2</sup>. Tal vez esa es la razón

<sup>2</sup> En realidad mucho del desprecio de Burke y Stephen está relacionado con la distancia o nula simpatía que la facción Whig despertaba en estos autores, sobre todo en el caso de Burke.

por la cual algunas de sus obras, borradores, esbozos y otros escritos en general permanezcan manuscritos e inéditos en la British Library entre otros lugares, o nunca se hayan reeditado en ninguna forma aceptable.

En cualquier caso a pesar de lo dicho una corriente subterránea de eruditos radicales siempre tuvo conocimiento de él, como demuestran los estudios más recientes (Champion, 2009). No obstante como decíamos fue en la segunda mitad del XX, sobre todo a partir de la década de los sesenta cuando volvió a recuperarse. A día de hoy puede llegar a aparecer citado en obras para el público general de vindicación de la Ilustración radical para nuestros tiempos, como el librito *Nueva Ilustración radical* de Marina Garcés (2018: 39).

La grafomanía o la prodigiosa fecundidad de escritos pergeñados por nuestro irlandés llevaría tal vez a pensar que apenas una muy discreta parte de sus obras han tenido repercusión en la posteridad más allá del calor del momento, de esos antagonistas que hemos mencionado. Nada más lejos de la realidad. De hecho algunas de sus obras han marcado un hito la evolución en varios campos del saber por asombroso que parezca. Enumeremos algunos pequeños ejemplos, ya que previamente hemos citado la repercusión del *Christianity not Mysterious*. La palabra con el concepto moderno de *panteísta* es básicamente según todos los registros y el consenso académico una creación de John Toland en una obra donde describe esta idea: el

*Pantheisticon*.<sup>3</sup> Esto, que no requiere de muchos comentarios, en el momento de la publicación fue una verdadera conmoción. También Toland fue el primer filósofo o persona en general al que se le aplicó de manera pública y sistemática el término *freethinker* (Champion, 2009). Las razones para ello son varias, de entre las cuales cabe mencionar su crítica al Cristianismo y a las religiones establecidas jerarquizadas, así como su defensa de la religión natural entre otras varias. Asimismo, gracias a sus relecturas (y ediciones) obsesivas de textos de patristica y crónicas de la tardoantigüedad, fue el primer estudioso que recuperó para la Historia a Hipatia de Alejandría (*Tetradymus*, 1730). Fue él quien proveyó del sesgo o interpretación *whig* de su vida, en el sentido que Herbert Butterfield<sup>4</sup> dio a esa Filosofía de la historia de corte liberal<sup>5</sup>. Al igual que las anteriores aportaciones pasó la alejandrina a la posteridad con el modo de entender la historia de la Ciencia de Toland, aunque algunos no se hubieran apercebido de ello<sup>6</sup>. Esta visión de la historia

<sup>3</sup> El término en sí aparece mucho antes, pero, en lo que concierne a su significado más próximo al actual. Toland lo inicia y propaga en el ámbito inglés. Ya en las principales obras sobre panteísmo del siglo XIX se entiende así, véase por ejemplo la peculiar obra (famosa y difundida en la época) de la estudiosa Constance E. Plumptre (1878).

<sup>4</sup> La traducción, introducción y comentario de Rocío Orsi Portalo en la versión española (Plaza y Valdés, 2013) resulta muy útil a este respecto.

<sup>5</sup> Sobre Hipatia tanto antes como después de su *boom* hay multitud de obras; para el público en español y que aludan a Toland pueden verse *Hipatia* de Marie Dzielska (2009) e *Hipatia* de Pedro Jesús Teruel (2011).

<sup>6</sup> En el caso de Hipatia se transmitió tanto al mundo del saber académico, por ejemplo en Dora Russell (como se ve en su *Hipatia*), como, más sorprendente todavía, al mundo de la ficción, con la novela decimonónica éxito de la época de Burnett.

observaremos como afecta al mundo de la historia judía que tanto nos concierne. Por último, ya como curiosidad para destacar de sus múltiples intereses, Toland fue el iniciador más serio que tuvieron los estudios célticos en el siglo XVIII considerándose en todos los lugares el fundador de los estudios científicos no folklóricos de esta subdisciplina gracias a *A specimen of the Critical History of the Celtic Religion* (1726)<sup>7</sup>. Notemos que el mundo gaélico o lo que se entendía entonces más en general por céltico era sujeto de prejuicios entre los ingleses, sobre todo en su modalidad irlandesa.

Tras esta descripción fugaz y *grosso modo* de la vida, obra y repercusión de Toland (académica y no académica) y de su relevancia e influencia, podemos comprender mejor el panfleto que nos ocupa. En el momento en que se va a publicar el *Reasons* (1714)<sup>8</sup> todavía persistía un debate casi fratricida en la sociedad inglesa sobre cómo y cuántos refugiados protestantes deberían acogerse en suelo británico. Una ley del Parlamento británico (*Toleration Act* de 1689) estaba en juego permitiendo o no su permanencia en las Islas a diferentes minorías religiosas (en esencia protestantes). De entre estas minorías no se incluía a los judíos y en realidad no era posible o verosímil hacerlo

<sup>7</sup> Se encuentra editado en origen en *A collection of several pieces*, pero en muchas ocasiones puede hallarse publicado por separado con un título ligeramente modificado y algunos añadidos en *A critical History of the Celtic Religion and Learning Containing an Account of the Druids*.

<sup>8</sup> El contrato se realizó en octubre de 1714 según conservamos noticia. A pesar de que se calculó una segunda tirada en la actualidad se conservan dos copias del panfleto.

extensible a ellos también. Por eso, como sostiene Champion (2003), el panfleto no buscaba de manera seria la extensión de ese beneficio de ciudadanía a los judíos. Ello no era factible. Lo que estaba en la partida era otra apuesta que vamos a comentar.

Toland, en sus trabajos de historia de las religiones (más en particular del Cristianismo), llegó a una conclusión heterodoxa conforme a la cual el Cristianismo era en origen un judeocristianismo<sup>9</sup>. A pesar de su natural hostilidad a las jerarquías sacerdotales o los ministerios de culto, esta tesis fue uno de los elementos que le permitió en público considerar a los judíos mucho más próximos al Cristianismo de lo que habitualmente hubiera sido posible. Por otro lado, uno de los factores estereotípicos de Toland como la de otros pre-ilustrados o ilustrados fue la lucha contra los prejuicios, supersticiones o creencias no basadas en el uso de la razón. El pueblo judío, a juicio de Toland<sup>10</sup>, habría sido desde siempre sujeto de infinitos de esos prejuicios y/o supersticiones, a los cuales nuestro norirlandés jamás dio crédito alguno. La judeofobia de algunos

<sup>9</sup> Esta conclusión resulta asombrosamente acertada, coincidiendo con la lectura de algunos intérpretes actuales laicos tanto del Cristianismo en sus orígenes, como de las intenciones de la figura de Jesús. Puede verse un estado de la cuestión de este tema muy actualizado en el magnífico libro de Fernando Bermejo Rubio *La invención de Jesús de Nazaret*, cuyas páginas sobre Toland (Bermejo, 2018: 570-573) son muy relevantes.

<sup>10</sup> La influencia más directa pudo ser Thomas Browne, todo un protoilustrado, en particular las *Pseudoxia epidemica* que tildó los prejuicios antisemitas múltiples, por ejemplo el *foetus iudaicus*, como puras supersticiones vulgares. Sin embargo, este ímpetu racionalizador tenía sus límites, como han mostrado Alderlsley-Smith (2015) y Roberto Calasso (2011).

ilustrados como D'Holbach, Voltaire o Naigon era por completo ajena a Toland. Él pretendía todo lo contrario: una verdadera apología del judaísmo. ¿Cómo? El trasfondo ideológico-filosófico del *Reasons for naturalising the Jews* se encuentra enraizado en las características del sistema de pensamiento de Toland. Según varios críticos –y parece evidente ante los textos escritos– era próximo Toland a un cierto projudaísmo o filosemitismo que en cualquier caso no era en suma tan extraño ni en el periodo en el que Toland se desarrolló ni tampoco siquiera en el anterior (sobre todo en el mundo protestante). Además de este panfleto existen otros escritos previos sobre judaísmo de nuestra figura que parten de las mismas premisas o que se compadecen con el mismo tono y parte del contenido<sup>11</sup>.

Dentro del conjunto tollandiano resulta coherente que se promoviera una ciudadanía completa, con ejercicios y práctica de todos los derechos a la comunidad judía, sin contrapartida alguna. Recordemos que la venalidad tanto de los puestos públicos como de la concesión de la nacionalidad eran muy habituales en estos tiempos, y la adquisición por compra de la nacionalidad continúa vigente a día de hoy (en España, sin ir más lejos). El republicanismo harringtoniano de Toland es algo imprescindible en su concepción de los asuntos políticos, lo atraviesa e impregna todo. El opúsculo es transparente al respecto. El propio Toland fue impresor, editor y difusor de las

<sup>11</sup> Toland escribió varias obras de tema judío, de las cuales la más importante es el *Origines Judaicae* (1705).

obras de los republicanos ingleses más importantes (el propio Harrington, Milton, Sidney) siendo un fervoroso defensor de dichas ideas a lo largo de toda su vida. Por eso, la extensión de la noción de patria más allá de una base en exclusiva étnico-religiosa está indisolublemente unida al republicanismo, incluso en sus versiones más primigenias para Toland. Entendía que la libertad religiosa era o tenía que ser un correlato de la libertad política, esto es, son interdependientes, mutuamente dependientes: si no existe una, la otra tampoco sería posible. Con un alegato a favor de la concesión de la nacionalidad a los judíos del reino, en realidad estaba abogando por la aceptación de las otras minorías religiosas del país. En general luchaba por la total libertad de conciencia y expresión, además de lo que ahora llamaríamos una especie de alianza internacional de naciones protestantes.

Según los estudiosos de la historia de la tolerancia este panfleto le convierte también en el escritor de la primera defensa militante del pueblo hebreo diseñada por un no judío en toda la historia de Europa<sup>12</sup>. De hecho el texto va a más allá de la mera tolerancia, defiende un tratamiento en pie de igualdad con el resto de sujetos legales a los individuos de religión judía. No consiste en la mera aceptación o tolerancia de su existencia. Se les otorga los mismos derechos y obligaciones de ciudadanía que a cualquier otro habitante reconocido por la ley.

<sup>12</sup> En general todos los estudiosos acuerdan que fue la primera, puesto que aunque se han propuesto otros textos ninguno tuvo la relevancia, repercusión o la autoría del nivel del *Reasons* de Toland.

Ya más en específico el opúsculo es una defensa de la sucesión protestante para la corona inglesa frente a los posibles candidatos católicos que aspiraran al trono. Estos candidatos *papistas* eran entendidos por Toland como absolutamente intolerantes y por ende inadmisibles. Descendiendo al núcleo del texto observamos como la argumentación que trae a colación ataca particularmente las decisiones de expulsión de las minorías religiosas de las naciones europeas católicas<sup>13</sup>. Alude de forma explícita a España por la expulsión de los judíos y moriscos. Entiende, como lo harán otros posteriormente, que las consecuencias a las que condujo dicha decisión fueron a un empobrecimiento y limitación socioeconómico de la Monarquía Hispánica, un síntoma y detonante más de su decadencia. Justo esto se liga con el otro argumento tal vez algo economicista o materialista en el sentido vulgar de la palabra, pecuniario, a favor de la permanencia de los judíos. Este hilo aduce su actividad comercial y los beneficios financieros de la estancia de los judíos para la concesión de la nacionalidad plena. Las ventajas para el comercio exterior dado el conocimiento de idiomas y sus conexiones internacionales con sus hermanos de fe de otros países estaban claras para Toland, como así lo expresa. Puede parecer casi tan extraordinaria como la aserción de la lealtad segura de los súbditos mosaicos en el ejército, puesto que sería un país de adopción y estarían doblemente agradecidos, ya que no tenían patria propia a la que servir. Esto es una referencia

<sup>13</sup> Toland como historiador era plenamente consciente de cómo el propio reino de Inglaterra expulsó a los judíos en varias ocasiones, la más temprana a finales del siglo XIII, en 1290. La alusión a las expulsiones no es gratuita.

apenas velada a la supuesta deslealtad de los católicos, que siempre según los anglicanos se debían presuntamente a una doble fidelidad incompatible: los Estados pontificios y su país natal. Por asombroso que nos parezca el temor a la doble lealtad continuó hasta el siglo XIX inclusive en el ámbito británico. Recuérdense que aún en el *affaire* Dreyfus el judaísmo del militar francés era todavía lo que hacía posible su traición a Francia por medio del espionaje. Esta es parte de la razón por la cual la famosa *Toleration Act* de 1689 permitía la práctica de algunas de las corrientes protestante no anglicanas –no todas- pero no el ejercicio ni de cargos públicos ni la ciudadanía completa (no se contemplaba a los católicos). Esta *Act* era una despenalización de la práctica de algunos cultos cristianos protestantes, pero muy restringida. Los judíos, católicos, musulmanes, cuáqueros y todos los grupos antitrinitarios (socinianos y otros) estaban excluidos de la *Toleration Act*. Esta limitada ley fue a pesar de ello revocada a inicios del XVIII (en 1711) siendo uno de los motivantes exteriores iniciales de la escritura de este panfleto. Un aspecto sincero de Toland en el *Reasons* es que el alegato a favor de los judíos no se limita a estas materias que benefician de modo evidente a la Corona. Toland dedica una parte ineludible a destruir las leyendas judeófobas más frecuentes con ideas que podrían utilizarse a día de hoy contra la verborrea xenófoba. Por ejemplo, es interesante cómo iguala todas las religiones y culturas en tanto en cuanto ninguna tiene la exclusividad de la maldad ni de la bondad. Está repartida por igual entre todas las personas. De este modo, los malhechores, o los pérfidos, o su otra cara los bienhechores y los virtuosos están todos distribuidos sin mayor incidencia especial en todas las poblaciones por el mismo hecho de existir, sin especial

recurrencia en ninguna religión o cultura. Dependen del azar, no de pertenecer a una etnia, religión o cultura. Otras deducciones de este cariz, o incluso más modernas y próximas a nosotros, proporcionan un carácter enormemente contemporáneo por su agudeza anti-racista al panfleto.

Los contenidos crematísticos y de naturaleza similar que *colocaba* Toland como razones proceden en verdad de una de las fuentes principales del opúsculo (se cita en el último párrafo del texto): el *Discorso circa il stato degli Hebrei* del rabino veneciano Simone Luzzatto<sup>14</sup>. Casi todos los argumentos que emplea aparecen en la obra de este rabino veneciano de la primera mitad del XVII. No podemos explayarnos en explicaciones sobre Luzzatto. En breve resumen, diremos que Luzzatto era el líder intelectual del ghetto de Venecia durante esta etapa del XVII, un sabio heterodoxo, no demasiado ajeno ni lejano a los eruditos libertinos ítalo-franceses y a Maquiavelo, y que ha sido fuente de varios autores de importancia entre los cuales podemos señalar por su pertinencia a Spinoza (Champion 2006; Veltri 2013). Toland fue gran admirador confeso de Spinoza. Con frecuencia fue apodado de *spinozista*, que era un cargo grave entonces. Se esforzó incluso por conocer y entablar amistad con el último médico de Spinoza, Henri Morelli. Luzzatto confluye al igual que otros autores u otros textos anónimos en Toland para reforzar el fundamento subyacente al

<sup>14</sup> El título completo era: *Discorso circa il stato degli Hebrei et in particular dimoranti nell'inclita città di Venezia*. Se conoce por el abreviado citado. La edición estándar de los textos de Luzzatto se encuentra en Luzzatto 2013.

panfleto, que es el carácter político de la religión. Champion cita explícitamente entre esos textos anónimos el *Tratado de los tres impostores*, obra en cuya expansión Toland tuvo un papel importante (1990: 333-356; Lomba 2009). La religión era entendida como fundamento de la estructuración social, convivencia, dominación y cohesión de los pueblos, su orden y permanencia. La religión del pueblo hebreo es paradigma de ello según estos autores. Para Luzzatto, muy influido por los teóricos de la razón de Estado, la religión judía al contrario que lo establecido por Tácito en el libro V<sup>15</sup> de las *Historiae*<sup>16</sup> es un culto racionalizado y su pueblo un grupo apto para el respeto a la ley. En cierto modo una religión con propensión a esta ordenación estatal y a la protección de los intereses de dichas instituciones. Emanan de ellas una verdadera *Respublica Mosaica* (Karp, 2006). Aquí, en este punto, retoma Toland una opinión sobre la cual se asientan todos sus textos sobre la religión israelita: Moisés, como en Maquiavelo y en todos los libertinos, es un gran legislador, un estadista, no un profeta. Crea una configuración sociopolítica que ha perdurado por encima del paso del tiempo ante rivales de las otras civilizaciones de la Antigüedad, algunas tan sofisticadas y poderosas como el

<sup>15</sup> Para quien tenga un mínimo conocimiento del judaísmo el libro V de las *Historiae* de Tácito es de una judeofobia alarmante, sumado a una sorprendente ignorancia de los ritos, historia y costumbres del judaísmo antiguo. Para los críticos y estudiosos este libro de Tácito ha sido siempre un enigma y un problema por el desconocimiento de lo más elemental del pueblo del que habla.

<sup>16</sup> Puede consultarse la traducción de las *Historia* editada por la editorial Gredos en 2013. Otra traducción excelente del especialista en Tácito Juan Luis Conde es la publicada por la editorial Cátedra en 2006. Para el texto latino consúltese la edición de C.D. Fisher en Oxford Classical Texts.

Imperio romano. Ha sobrevivido a la desaparición física del antiguo estado judío, la dispersión y persecución implacable de los integrantes de dicha comunidad y el odio generalizado, según Toland. Alcanza a sostener que Moisés es el más grande legislador de todos los tiempos. Por este motivo los judíos no solamente son dignos de convertirse en ciudadanos equivalentes al resto de súbditos de la monarquía británica (ya lo eran por el mero hecho de ser humanos), sino que serían los perfectos ciudadanos porque su religión es en la práctica un religión cívica. Este conjunto de consideraciones sobre el significado histórico-político de Moisés remonta en su configuración a los llamados eruditos libertinos franceses (Pintard, 2000), donde conforma uno de los elementos característicos más constituyentes de la identidad de estos grupos, con cuyos textos Toland estaba razonablemente bien familiarizado.

En definitiva y resumen, el pequeño panfleto *en pro* de la concesión de la ciudadanía al colectivo judío portaba una carga de profundidad que gravitaba por encima de la pura querrela mezquina entre partidos, a la cual Toland estaba habituado y en la que había intervenido en numerosas ocasiones a lo largo de toda su vida. El *Reasons* volaba más alto que el entusiasmo por la causa protestante en todos sus perfiles (dinástico, internacional), y más allá también de la apelación a una *libertas philosophandi*, la libertad de expresión, de religión o de pensamiento —no poca cosa por cierto en aquellos tiempos—. El texto oculta apenas una interpretación de la religión judía, del papel de las religiones en la existencia de los seres humanos y de las arquitecturas sociales que crean con ellas. Apela no tanto a la habitual *religio naturalis* ilustrada, como a una religión mixta cívico-cultural secularizada

inspirada en la experiencia histórica del judaísmo. En efecto por paradójica que se encuentre esta última fórmula los propósitos del natural de Ardagh no consistían en una pura aunque sincera barrera contra los prejuicios, era un modelo de convivencia para el futuro. Resulta asombroso que un pequeño escrito de hace más de trescientos años proyecte unas ideas y propósitos que son más tolerantes que buena parte de lo que vemos en nuestra cotidianidad política europea de inicios del siglo XXI: cambien la palabra judíos por inmigrantes irregulares y la propuesta de Toland sería tan subversiva ahora como lo fue en 1714; cambien el vocablo *naturalizing* por nacionalización o por regularización masiva, y de nuevo una iniciativa inaceptable y radical la de Toland, pero por desgracia también para buena parte de la Europa actual. Este pasado audaz nos desafía hoy.

## Bibliografía

ALDERLSLEY-SMITH, Hugh (2015): *In search of Thomas Browne*, NY, Norton.

ANÓNIMO (2009), *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)*, Madrid, Tecnos.

ANÓNIMO (1715): *A Confutation of the Reasons of Naturalizing the Jews*, Londres, sin editor.

BERMEJO, Fernando (2018): *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*, Madrid, Akal.

BUTTERFIELD, Herbert (2000): *The Whig interpretation of History*, Londres, Norton & Norton. Hay traducción, introducción y comentario de Rocío Orsi Portalo en la versión española (Plaza y Valdés, 2013).

CALASSO, Roberto (2011): *Los jeroglíficos de Sir Thomas Browne*, México, FCE.

CHAMPION, Justin (2003): *Republican learning. John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Machester, Manchester U.P.

CHAMPION, Justin (2006): "Toleration and Citizenship in Enlightenment England: John Toland and the Naturalization of the Jews, 1741-1753", en Ole PETER GREEL, Ole y PORTER, Roy (eds.) *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge, Cambridge U.P.

CHAMPION, Justin (1990): "Toland and the *Traité des trois imposteurs*", en *International Archives of the History of Ideas/Archives Internationales d'histoire des idées*, 148, pp. 333-356.

DZIELSKA, Marie (2009): *Hipatia*, Madrid, Siruela.

KARP, Jonathan (2006): "The Mosaic Republic in Augustan Politics: John Toland's 'Reasons for Naturalizing the Jews'", *Hebraic Political Studies*, vol. I, , número 4, 462-492, Jerusalén, Shalem Press.

LUZZATTO, Simone (2013): *Scritti politici e filosofici di un ebreo scettico nella Venezia del Seicento*, Milán, Bompiani.

JORGE DE LA CERRA

PLUMPTRE, Constance E. (1878): *General Sketch of the History of Pantheism*, Londres, W. W. Gibbings.

TERUEL, Pedro Jesús (2011): *Hipatia*, Madrid, Gredos.

TOLAND, John (1696): *Christianity not Mysterious. Texts, Associated Works and Critical Essays*, Dublín, Liliput Press, 2018.

TOLAND, John (1709): *Origines Judaicae*, La Haya, Thomas Johnson.

TOLAND, John (1714): *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*, Londres, J. Roberts.

TOLAND, John (1726): *A Collection of several pieces*, Londres, sin editor.

TOLAND, John (1720-1732): *Tetradymus containing 1. Hodegus...2. Clidopherus...3. Hypatia...4. Mangoneutes*, J. Philips y otros.

# La construcción del sujeto pensante republicano en la puesta en práctica de la libertad como no-dominación

JULIANA FISCHER DE ALMEIDA  
Universidade Federal do Paraná

Entre mim e a cidade se ateia a perspectiva / De uma angústia florida em narinas frementes. / Apalpo-me estou viva e o tacto subjectiva-me / a galope num sonho com espuma nos dentes. E invoco-vos, irmãos, Capitães-Mores do Instinto! / Que me acenais do mar com um lenço cor da aurora / E com a tinta azulada desse aceno me pinto. / O cais é a urgência. O embarque é agora.  
(*Cântico do País Emerso*, Natália Correia)

El presente trabajo tiene por objeto investigar cómo la construcción del sujeto pensante republicano contribuye en la puesta en práctica de la libertad como no-dominación, partiendo de la noción de espacio público y de la filosofía normativa de Pettit. El propósito es verificar en qué medida la filosofía de la mente auxilia en la construcción de la teoría política republicana contemporánea y de qué forma el sujeto

\* Agradecemos la traducción al español realizada por David Cardozo.

puede ejercer concretamente su libertad dentro de un espacio común.

En primer lugar, el sentido de *espacio público* que emplearemos es el de *civitas*, de acuerdo con la matriz teórica republicana romana a ser explorada en nuestro trabajo. En este sentido, entendemos *civitas* “como el producto de los *cives* en su concurrencia conjunta en un mismo lugar y en el sometimiento a las mismas leyes (...), aquello que se produce cuando diversas personas se someten a las mismas leyes, independientemente de su determinación étnica o religiosa” (Cacciari, 2009: 10). Por tanto, el espacio público es una construcción con vistas a la unión (relaciones humanas) y al sometimiento a las leyes (regulación de las relaciones). La filosofía política republicana de Pettit se asienta en esta perspectiva (neo)romana, apoyándose en las nociones de unión y ley en su propia teoría.

En *The common mind: an essay on Psychology, Society and Politics*, Pettit analiza las relaciones de los individuos en el contexto social en el que viven. Partiendo de la epistemología holística-individualista u holismo social, los sujetos pensantes son sistemas intencionales que no siempre obran por patrones racionales, pero tienen, no obstante, actitudes reflexivas en relación a sus creencias y deseos. Por otra parte, el sujeto solamente puede ejercer su libertad a través de las interacciones que tienen lugar en el medio social. En este aspecto, la teoría política de Pettit se apoya en una descripción psicológica de los sujetos que, según André Berten:

[...] Las descripciones psicológicas son descripciones de los sujetos de la ontología social y es en esos sujetos donde

deben ser buscadas las condiciones de posibilidad (necesarias, aunque no suficientes) de lo que puede realizarse en las instituciones sociales y políticas. Estas condiciones de posibilidad, competencias atribuidas a los individuos, no se reducen a prestaciones lingüísticas: el movimiento regresivo implica remontarse de este lado de estas prestaciones, en la medida en que la descripción psicológica atribuye a los seres humanos una racionalidad mínima pre-lingüística (el “*minimal mind*”), racionalidad, además, que puede ser atribuida a los animales –por lo menos a los animales superiores: los animales ya son agentes intencionales, esto es, mínimamente racionales. Estas tesis naturalistas aparecen claramente cuando Pettit explicita la definición de *common mind*. La idea de una mente común es defendida bajo un triple aspecto: fundada, primero, en el naturalismo, la mente común es también la mente que opera en la *folk psychology* y, finalmente, es común también en un sentido social, en el sentido del “individualismo holista” (Berten, 2013: 57-58).

En *The Common Mind*, Pettit defiende la idea de un holismo individualista que es el apoyo de su filosofía política, resultante de la descripción de los sujetos de la ontología social. El individualismo holista reposa sobre una doble distinción fundamental: en primer lugar, la distinción entre individualismo y atomismo; y, en segundo lugar, entre holismo y colectivismo. El individualismo implica que “la comprensión psicológica de sentido común, o comprensión intencional sobre la cual basamos nuestra vida social” debe considerarse como “fundamentalmente válida. Somos de tal condición que nos aparecemos a nosotros mismos”. Somos “[...] centros de pensamiento, de sentimiento y de acción” y “no peones o marionetas manipulados por fuerzas colectivas” (Pettit, 2004: 3). Sin embargo, tal individualismo no implica un “atomismo”,

pues no podemos concebir las mentes individuales como entidades aisladas.

En su artículo *Introduction au parcours de Philip Pettit*, Alice Le Goff presenta la siguiente noción de holismo individual en Pettit:

La defensa de un método individualista puede combinarse con la de una postura holística, en el sentido de que los individuos son constitutivamente dependientes de sus relaciones con los otros en su capacidad de planificar individualmente. En este sentido, Pettit quiso mostrar que se podría adherir a una forma de individualismo metodológico, evitando el postulado atomístico según el cual es el individuo aislado el que constituye la unidad de referencia de las ciencias humanas y sociales.

En efecto, como una actividad para garantizar la verdad de nuestras creencias, el pensamiento necesita recurrir a un sistema de signos compartidos. Es en base a ese lenguaje compartido que podemos identificar criterios para determinar si es apropiado atribuir ciertas propiedades a los objetos. Cualquier criterio de validez de una proposición es, por tanto, definido intersubjetivamente (Le Goff, 2011: 5).

Esto supone que los sujetos pensantes sólo lo son en cuanto se hallan insertos en un medio social, siendo en la dependencia respecto al otro donde el individuo se emancipa y se responsabiliza por sus actos. En consecuencia, los patrones de comportamiento que pueden ser explicados en términos de creencias o deseos, deben mostrar su responsabilidad ante la comunidad, puesto que, en el nivel colectivo, el mejor procedimiento –según Pettit– se basa en la racionalidad colectiva, que consiste en una ponderación de los deseos

individuales en virtud de los colectivos. El filósofo sostiene en *A theory of Freedom*:

Aquellas integraciones sociales que colectivizan la razón desarrollan unas cualidades mentales que no son un mero reflejo –compendiador y metafórico– de las cualidades de los miembros individuales que forman parte de ellas, dado que los juicios e intenciones de los colectivos sociales, en la medida en que están racionalmente relacionados, pueden ser muy diferentes de los que mantengan sus componentes. Los grupos y agrupaciones integrados son capaces de emitir juicios que sean rechazados por cada uno de los componentes individuales de los mismos, y pueden albergar intenciones de hacer algo desde el momento en que han concebido dichas intenciones, aunque ninguno de sus componentes piense en llevar a cabo algo así (Pettit, 2006a: 216-217).

Por tanto, la presencia de esta racionalidad colectiva solo tiene lugar cuando las integraciones sociales colectivizan la razón, dando lugar al sujeto colectivo capaz de tomar decisiones y responsabilizarse por sus propios actos. Un ejemplo de sujeto colectivo, en el marco de lo propuesto, es la figura del Estado, que será analizada posteriormente.

De esta forma, la defensa del holismo individualista da lugar a una crítica que muestra las limitaciones de cualquier concepción de la libertad en términos de independencia estricta. Es así que puede entenderse el proyecto neo-republicano de Pettit, que define la libertad a partir de un criterio de demarcación capaz de evitar cualquier lastre, ya sean aquellos vinculados a la libertad positiva, o bien, los de la libertad negativa. La elaboración del concepto de no-dominación está vinculada a la intuición de que

existe una diferencia fundamental entre interferencia y dominación/arbitrariedad, concebida esta como dominio sobre los otros. La no-dominación no es una no-interferencia, sino la exclusión de interferencia arbitraria de un sujeto individual o colectivo.

La interferencia no es arbitraria cuando el interés es común, dado que implica tener en cuenta los intereses de los agentes interesados, y esto es lo que caracteriza a la no-dominación como un contrapoder. La no-dominación sólo es eficaz en la medida en que es objeto de una conciencia compartida o común; igualmente, ha de garantizarse la intersubjetividad para no sufrir una situación social en la cual la arbitrariedad prevalezca. De esta forma, se trata de una estructura de carácter estatutario –Estado de Derecho– que se traduce en un sentimiento de seguridad gracias al reconocimiento que los otros expresan hacia mí su capacidad de obrar.

De este modo, para que exista la libertad, más allá del aspecto relacional, debe existir por parte del sujeto pensante una conciencia de la libertad, siendo esta un *status* social tal que se disfruta cuando los conciudadanos están equipados para gozar de las amplias perspectivas de la libertad de igual manera. Para que tal intento se realice, el modelo republicano funciona como facilitador, pues dentro de un Estado constitucional, con control y fiscalización del gobierno, la arbitrariedad en el ejercicio del poder puede ser efectivamente contestada. Para ser libre, se debe capacitar a los sujetos pensantes republicanos para interactuar en el espacio público, creando una idea común, asumiendo responsabilidades recíprocas en la esfera política. La libertad se alcanza con una constitución social y política dentro de una

comunidad en la que no exista la dominación de uno sobre el otro, y donde el poder coercitivo del Estado no convierta en inviables las posibilidades de elección de los sujetos. En última instancia, ¿qué es el Estado para la referida teoría?

Un gobierno o un Estado son un sujeto colectivo (...) Y en concreto, son un sujeto colectivo al que otorgamos una posición especial dentro de los límites de su actuación. Consideramos que entre sus integrantes hay que incluir a todos los residentes permanentes –ciudadanos, en sentido más amplio–; y entendemos que es el único que, como tal, está legitimado para recurrir al uso de la fuerza en nombre de los ciudadanos, incluso si esa fuerza ha de emplearse contra algunos de los individuos que lo componen; y estimamos que está obligado a tender al cumplimiento de diferentes ideales, como el ideal de libertad para todos sus miembros o ciudadanos. (Pettit, 2006a: 236)

El Estado debe posibilitar condiciones de acción favorables al ideal pretendido en el nivel interpersonal, proporcionando un sistema social que asegure a los sujetos pensantes oportunidades adecuadas para realizar sus elecciones por medio de la no-dominación. En este sentido, lo colectivo favorece las elecciones individuales, la razón discursiva legitima las decisiones estatales. Los intereses que los sujetos pueden atribuirse en común justifican la existencia del Estado y su poder coercitivo. Un Estado no arbitrario protege el bien común de aquellos que habitan bajo su égida –soberanía– y, una de las formas en la que esto acontece, es por medio del constitucionalismo, es decir, a través de la creación de una ley fundamental que respalde jurídicamente las acciones estatales.

El constitucionalismo tiene por objetivo preservar al Estado de caer en un régimen arbitrario, dado que el derecho actúa como faro de las relaciones sociales en vistas a la libertad. La universalidad, la transparencia, la permanencia de un ordenamiento jurídico no perenne, tienen la virtud de evitar el particularismo en las relaciones del derecho público y, por otra parte, que la voluntad del gobernante derive de principios asentados en la ley. La autoridad suprema debe ser siempre la ley, cuya permanencia en el tiempo asegura la estabilidad que necesitan los sujetos para vivir socialmente, siendo esta una de las funciones del Derecho. De esta forma, el sujeto pensante republicano pone en práctica su libertad como no-dominación dentro de un Estado Republicano.

Solamente cuando se asume que el sujeto pensante posee una determinada competencia para participar de los discursos sobre las cuestiones concernientes a la cosa pública, es que se puede vislumbrar la concreción del ideal esencialmente republicano de la libertad como no-dominación. Una de las formas de control de la arbitrariedad tiene lugar a través de una orientación constitucional que, según sostiene Pettit en *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*: “se realiza cuando hay modos legalmente establecidos de restringir la voluntad de los poderosos” (2006b: 228).

El constitucionalismo opera en el ámbito formal, en la construcción de la libertad como no-dominación para los sujetos pensantes, apoyándose en el imperio de la ley, que lo auxilia en la promoción de los objetivos republicanos, resguardándose de la arbitrariedad de los legisladores, administradores, jueces y funcionarios del Estado.

Un posible desdoblamiento a ser pensado es: ¿en qué espacio se estructura el *locus* para que los sujetos pensantes republicanos puedan ejercer su derecho? Una posible respuesta es el retorno del término *civitas*, no ya como un resto nostálgico de la República Romana, sino en la medida en que dicho concepto puede auxiliarnos en la construcción de dichos sujetos republicanos. Cacciari propone la *civitas* como “una confluencia de elementos diversos, de tradiciones y lenguas diversas, y ésta es precisamente la *civitas*. (...) La ciudad proyectada en su futuro reúne a los ciudadanos, no el pasado de la *gens*, ni la sangre.” (2009: 14)

El lugar donde se efectúa el intercambio humano, en el que los sujetos confluyen y obedecen las leyes, también es un espacio en creación constante a través del control discursivo. El holismo individual proporciona una legitimación de los espacios públicos cuando existen intereses colectivos a ser discutidos y resueltos con vistas a la libertad como no-dominación.

En la actualidad, uno de los problemas a ser enfrentados en relación a las decisiones públicas no arbitrarias y en pos de avanzar hacia una República inclusiva es descrita por Pettit como:

El problema de controlar la influencia de los económicamente poderosos sobre los políticos, y más genéricamente sobre el estado. (...) Las corporaciones y los individuos económicamente poderosos pueden conseguir una voz especial en las antecámaras del estado, no ya a resultas de suministrar fondos a los partidos, sino también por el hecho de que sus iniciativas —iniciativas atingentes a la localización de la industria, pongamos por

caso— pueden tener consecuencias de primera magnitud para el gobierno. Uno de los mayores retos planteados a la investigación de impronta republicana son las medidas que conducen efectivamente a separar los mundos del gobierno y de los negocios (2006b: 253-254).

Las relaciones entre los sujetos republicanos y el Estado no pueden ser reducidas a una lógica de producción-intercambio-mercado, dado que esto desvirtúa la propuesta de creación de un sujeto colectivo que tenga por finalidad la no arbitrariedad. La producción de leyes o espacios que sólo contemplen a los agentes económicos y no concedan voz activa a todos, tiene necesariamente un carácter antirrepublicano. La apropiación de los espacios supone la consideración de los intereses de la sociedad como un todo, incluyendo las diferencias concretas, y posee, por tanto, una capacidad simbólica de representación espacial.

Sobre la cuestión simbólica del espacio, Cacciari sostiene:

Un lugar asume valor simbólico, por el contrario, cuando entre las personas existe un *ethos* común, si no una verdadera *religio civilis*. De otro modo es imposible construir ayuntamientos, juzgados, teatros, ni iglesias. En definitiva, es imposible construir unos lugares que tengan valor simbólico en un espacio posmetropolitano. Se necesita quizá comenzar a proyectar en voz baja, modestamente, "yendo de paisano", renunciar a las grandes pretensiones simbólicas que amenazan a cada instante con caer en el ridículo e intentar combinar más funciones al construir edificios. (2009: 66-67)

En este sentido, Cacciari nos invita a asumir el carácter simbólico de lo público, a riesgo, en caso contrario, de que el espacio se convierta en algo indefinido e indiferente a las demandas públicas y republicanas.

El valor simbólico que el espacio público ofrece es un apoyo en la creación de sujetos pensantes republicanos, que se complementa con la elaboración realizada por Pettit sobre la “mente común”. La noción de espacio propicia un ambiente intersubjetivo que permite la puesta en práctica de la libertad como no-dominación para el establecimiento de la República. De esta forma, las variables presentadas en nuestro trabajo deben caminar conjuntamente y el proceso no acaba. Por tanto, la vigilancia permanente y la responsabilidad de todos los actores pertenecientes al marco republicano son imprescindibles para el desarrollo constante del sujeto que se es, de aquel que se quiere llegar a ser y a través de la intersubjetividad discursiva se alcanza el bien común.

## Bibliografía

BERTEN, André (2013): “O naturalismo de Jürgen Habermas e de Philip Pettit”, en *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 45-66.

CACCIARI, Massimo (2009): *La ciudad*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili.

LE GOFF, Alice (2011): “Introduction au parcours de Philip Pettit” en *Raisons politiques* 2011/3 (n° 43), p. 151-176.

PETTIT, Philip (2006a): *Una teoría de la libertad: De la psicología a la acción política*, Madrid, Losada.

PETTIT, Philip (2006b): *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.

PETTIT, Philip (1996): *The common mind: essay on psychology, Society, and politics*, New York: Oxford University Press.

PETTIT, Philip (2004): *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, Paris, PUF.

# La respuesta de Marx al desafío republicano moderno

ADRIÁN HERRANZ HERRER

Universidad Pompeu Fabra de Barcelona

Esta comunicación pretende mostrar que Marx recibe influencia de la tradición de pensamiento político republicana y que, en una lectura plausible, su obra supone una reactualización del republicanismo respecto de las condiciones económicas del capitalismo industrial. Primero presento brevemente la concepción republicana de la libertad como no-dominación, que Marx heredará, y la contraste con su contraparte liberal. Ambas tradiciones políticas pretenden responder a la exigencia de universalizar la libertad. Después relaciono la concepción republicana de la libertad con el análisis marxiano de las nuevas condiciones socioeconómicas del siglo XIX. Esta situación requería una apuesta institucional que aprovechara las potencialidades de la economía industrial y un modelo institucional diferente al del republicanismo clásico, que se centraba en la pequeña propiedad personal. Terminaré mostrando que estas ideas están estrechamente relacionadas con su idea democrático-republicana del gobierno y con su énfasis en la cooperación social.

## 1. La libertad republicana y el desafío republicano moderno

No es lo más usual caracterizar a Marx o la tradición socialista como republicanos, no obstante, hay una serie de trabajos

contemporáneos que así lo hacen (Domènech, 2004; Ovejero, 2004; Fernández y Alegre, 2011; Gourevitch, 2012; Roberts, 2017; Leipold, 2017) y en lo que sigue ofrezco unos breves apuntes que sugieren una lectura política republicana. Para la tradición histórica republicana, que arranca en el Mediterráneo Antiguo, el valor político fundamental es la libertad entendida como no-dominación, según se describe en la bibliografía contemporánea. Desde Aristóteles a Cicerón, de Harrington a Jefferson y a Kant, ser libre significa no estar bajo potestad ajena, esto es, ser libre significa tener un estatus social de independencia que garantiza no estar bajo un poder arbitrario. Si un tercero tiene el poder de interferir conmigo de manera incontrolada por mí, dependeré de su arbitrio y viviré de acuerdo a su voluntad (ver Pettit, 2012; MacGilvray, 2011: cap.1). En relaciones sociales con poderes arbitrarios no es necesario que ocurran interferencias para que exista dominación, puesto que gracias a la asimetría de poder hay una parte que vive plegándose por adelantado a las exigencias de terceros, o que disfruta de ciertas opciones congraciándose con ellos, y, por tanto, vive *cum permissu*. Los republicanos siempre asociaron tener una posición social independiente a la vida ciudadana dentro de una comunidad política, cuyas leyes protegen y dotan de contenido al estatus de los libres, además de posibilitar el papel virtuoso del ciudadano en la esfera pública.

Más concretamente el estatus del ciudadano libre depende de la estructura institucional de la propiedad, pues los libres gozan de recursos que les permiten vivir y sustentarse por sí mismos. Aristóteles (1995), lo mismo que Cicerón, concibió ciertos tipos de trabajos como serviles, a saber, los obreros asalariados y los

jornaleros, por formar parte del gobierno “doméstico”, es decir, relativo a la hacienda familiar, en el que la jerarquía social del *pater familias* respecto de sus dependientes establece relaciones de dominación. De este modo consideraba que esos trabajadores sufrían una especie de “servidumbre limitada” (1260a)<sup>1</sup>, al estar atados a la autoridad del empleador. En la filosofía aristotélica es igualmente relevante la diferencia entre el “gobierno político” o republicano de los ciudadanos, que comparten un gobierno mutuo por turnos, cuya virtud consiste en saber cómo comandar y dejarse mandar, y el mencionado “gobierno doméstico” (Libro I, 7 y Libro III, 4-5).

Tanto esta misma concepción de la libertad como la crítica del trabajo asalariado fueron recogidas por Marx posteriormente, por ejemplo, en la *Crítica del Programa de Gotha*, donde dice que “el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, quienes se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo. Y no podrá trabajar ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso” (2010: 341)<sup>2</sup>. Quien no tiene propiedad tiene que ponerse a disposición de quien la tiene y, de este modo, vivir *cum permissu*.

<sup>1</sup> Hay que tener en cuenta que se usa "servidumbre" como sinónimo de "esclavitud", el uso común hasta que la palabra comenzó a referirse a la servidumbre feudal en la Edad Media.

<sup>2</sup> Las citas refieren a los volúmenes recogidos en la bibliografía, mientras que las traducciones castellanas que utilizo son las de la Editorial Siglo XXI: MARX, Karl (2015): *Antología*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores; (1988): *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

No obstante, los republicanos clásicos como Aristóteles tenían una noción aristocrática en lo que respecta a la igualdad política, según la cual los sujetos dependientes, que carecen de propiedad, no pueden ser ciudadanos de pleno derecho porque carecen de autonomía social y su juicio está comprometido por el dominio y las privaciones que sufren (1277a-1277b, 1278a), mientras que las revoluciones modernas y la evolución del pensamiento político posterior tienen un marcado carácter igualitarista. En ese sentido podemos hablar de un *desafío republicano moderno*, pues según explica Antoni Domènech (2002, 2004), entrado el siglo XIX podemos observar una tensión entre dos exigencias políticas encontradas:

(i) La exigencia igualitaria moderna, según la cual la libertad debe universalizarse a toda la población adulta para respetar la igualdad en la libertad;

(ii) La exigencia republicana clásica de que los dependientes que forman las clases “domésticas” no deben disfrutar de una existencia política plena por estar dominados.

Según (i) todos los individuos deberán ser incluidos en los derechos de ciudadanía; según (ii) se debe excluir a los que no tienen una existencia social libre —“La satisfacción de la primera exigencia llevaba a la subversión del ‘orden social’, amenazaba la estructura vigente de la propiedad; ceder a la segunda, era tanto como provocar la *secessio plebis*” (Domènech, 2002: 41).

Pues bien, el liberalismo decimonónico fue una respuesta deflacionaria para resolver estas exigencias en mutua fricción,

ampliando el ámbito de la ciudadanía para cumplir la primera exigencia, pero ofreciendo una devaluada concepción de la libertad que está al alcance de todos, conforme a la cual lo relevante es tener discreción para manejarse en los negocios privados, cumpliendo así la segunda exigencia<sup>3</sup>. Dicho de otro modo, la idea liberal era que derechos iguales y compatibles entre sí conferían a cada individuo la capacidad de contratar conforme a su voluntad, siendo así “libres” para realizar negocios jurídicos sin la interferencia de terceros. Se universaliza una libertad que no es republicana, a la par que las clases dependientes entran en la nueva vida civil como si fueran individuos en pie de igualdad, pero sin amenazar los desequilibrios de poder preexistentes. Desde una posición republicana resulta errado considerar como libre a alguien por su igualdad ante la ley y por la ausencia de dependencias formales ante terceros, dado que esto no es equivalente a tener un estatus social de independencia que elimine las relaciones de dominación.

Tal y como señala Marx en *El Capital*, es relevante resaltar que la respuesta liberal se vuelve posible en un mundo social en el que masas enormes de población son liberadas de los viejos yugos feudales. Así pues, el trabajador del capitalismo *laissez-faire* es “libre en el doble sentido de que por una parte dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía suya, y de que, por otra parte, carece de otras

<sup>3</sup> Para una exposición clásica de la libertad liberal (o de los modernos) ver Constant (1989). Para una reconstrucción histórica de largo recorrido de las ideas liberales y republicanas ver MacGilvray (2011).

mercancías para vender, está desprovisto de todas las cosas necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo” (1988: 205). Precisamente esta ambigüedad en el término “libre” es explotada por la respuesta liberal, provocando la percepción de que el contrato de trabajo es siempre un contrato entre partes iguales, entre contratantes jurídicamente independientes. Mientras que “el esclavo romano estaba sujeto por cadenas a su propietario, el asalariado lo está por hilos invisibles. El cambio constante de patrón individual y la *fictio juris* [ficción jurídica] del contrato, mantienen en pie la apariencia de que el asalariado es independiente” (1988: 706). Marx expone que el contrato de trabajo hace que la relación laboral comience con el consentimiento del trabajador, con su conformidad respecto al contrato, y que en ausencia de contrato el trabajador no está atado con ningún agente económico del mercado de trabajo, lo cual da una pátina de legitimidad a su situación.

Esta concepción liberal es una ficción jurídica por cuanto trata a trabajadores desposeídos como poseedores de mercancías, supuestamente de su fuerza de trabajo, lo cual en puridad no es una mercancía, sino su propia disposición a ponerse durante un tiempo bajo la autoridad de un empleador o sus agentes. Así se desatienden los requisitos del republicanismo clásico respecto de la propiedad como base de la independencia personal. Por eso el autor critica que “el economista aplica a este mundo acabado del capital las nociones jurídicas y de propiedad vigentes en el mundo precapitalista, y lo hace con un celo tanto más ansioso (...) cuanto más duro es el choque entre su ideología y los hechos” (1988: 956). Un mundo que se entiende a sí mismo

bajo la óptica mercantil se centra en lo que Marx llama “la esfera del intercambio”<sup>4</sup>, donde toda relación social aparece como una transacción económica consensuada, y por tanto permanece oculta la subordinación del trabajo asalariado<sup>5</sup>.

En resumen, la respuesta liberal al desafío republicano se salda con una ficción que pervierte el significado republicano de la libertad, que tenía una base sociológica e institucional en las condiciones que asientan y configuran la agencia de los individuos, las condiciones que les permiten aguantar la mirada a los demás sin miedo ni deferencia (Pettit, 2012). La propia

<sup>4</sup> El contraste entre la esfera de la circulación y la esfera de la producción está dramáticamente resaltado al final del Capítulo IV de *El Capital*: “La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos (...) Al dejar atrás esa esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías, en la cual el librecambista *vulgaris* abreva las ideas (...) se transforma en cierta medida la fisionomía de nuestras *dramatis personae*. El otrora poseedor de dinero abre la marcha como capitalista; el poseedor de la fuerza de trabajo lo sigue como su obrero [y] lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan” (1988: 214).

<sup>5</sup> Para el argumento de Marx es muy relevante que es la propia complejidad social y la apariencia de las relaciones sociales en el capitalismo las que facilitan la interpretación liberal, según la cual se juzgan las relaciones humanas en base a la apariencia del libre tráfico mercantil (Fernández y Alegre, 2010). Mientras que en épocas pretéritas la dominación y el control del excedente se realizan de forma preclara — digamos que el siervo no se engaña cuando entrega parte de su cosecha a un señor con espada y armadura—, las relaciones sociales mediadas por el intercambio mercantil son opacas y deben ser elucidadas gracias al desarrollo teórico (ver *El Capital*: cap. I, sec.4 y cap. XVII).

respuesta de Marx al desafío republicano moderno la esbozo a continuación.

## 2. La esfera económica en el capitalismo y la asociación de productores libres

Aquí voy a exponer cómo su análisis del capitalismo le lleva a argumentar que en tal sistema social existe un modo específico de dominación, a la vez que le lleva a proponer una respuesta al desafío de universalizar la libertad republicana, con una apuesta institucional basada en la apropiación social o colectiva de los medios de producción —a diferencia del republicanismo clásico—. Esto último está en línea con su concepción de la cooperación social y del control republicano-democrático del poder.

Según Marx en su tiempo emergía una nueva “esfera económica”, un nuevo modo de organizar la economía, que urgía a repensar la teoría política y el modelo institucional adecuados y factibles para esas condiciones. En resumen: en esta nueva esfera la distribución del excedente no se da por medios de coacción directa, obligación comunal o religiosa, sino por medio del intercambio mercantil, mientras que el uso de la fuerza y el marco legal que sustenta la propiedad quedan en manos del Estado. Así mismo, la apropiación del excedente procede de la autoridad para organizar el proceso productivo, el cual no está enfocado al consumo sino a la venta en mercados especializados donde diferentes agentes concurren en competencia (Wood, 2017). Además, tal y como Marx expone en el capítulo sobre la acumulación originaria (1988: cap. XXIV), la transición al capitalismo depende crucialmente de la

separación del productor directo de los medios de producción, producida tras un largo proceso histórico de desposesión de los bienes comunes y de su transformación en propiedad privada capitalista (ver también Domènech y Bertomeu, 2016).

La constitución política de esta esfera económica, con distintivas relaciones de dominación, puede exponerse como sigue: La empresa en el siglo XIX permaneció como un remanente de la antigua servidumbre “doméstica” mencionada por Aristóteles, emergiendo como “una institución social en la que el poder se ejercía absolutistamente por parte del propietario o sus agentes” (Domènech, 2004: 96). Dentro de la empresa, sin tareas bien estipuladas, horarios interminables, sin derechos ni voz dentro de la misma, con la prohibición de las huelgas y la acción colectiva, el trabajo asalariado en el capitalismo *laissez-faire* era una situación completa de subordinación. Y fuera de la empresa la desposesión y el exceso de oferta de fuerza de trabajo garantizaban la dependencia de los trabajadores. Así, “la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero” (Marx, 1988: 922).

En definitiva, Marx y el socialismo consideraron que, al problema clásico, “político”, de la expansión de la ciudadanía y el buen gobierno, tenía que sumársele el nuevo problema, “económico”, del poder social fundado en la organización de la producción, considerando el desarrollo del capitalismo de su época. En la nueva sociedad civil no bastaba con ser libre “políticamente”, sino que también era necesario ser libre como

agente de la nueva vida económica<sup>6</sup>. Por una parte, esta propuesta contrasta con otras lecturas del profundo proceso de cambio histórico que da lugar al capitalismo industrial, por otra parte, el antiguo republicanismo clásico no conoció un sistema social similar y por ello no es de extrañar que haya una diferencia con su modelo institucional —basado en la pequeña propiedad personal—.

Primero, la obra de Marx contrasta con las tesis de la economía política clásica y otros pensadores más optimistas respecto a una posible sociedad basada en el comercio. Si observamos la argumentación de *El Capital* vemos que empieza con cómo “se presenta” o “aparece” el modo de producción capitalista. Por ello comienza por un componente simple y ubicuo, la mercancía, para elucidar después qué es necesario para entender un mundo que “se presenta como un enorme cúmulo de mercancías” (1988: 43) —siguiendo las indicaciones metodológicas de los *Grundrisse* (1978)—. El desarrollo subsiguiente del texto pretende mostrar que tomando las categorías básicas de la economía política clásica debemos asumir que el capitalismo no es simplemente una sociedad comercial sino un sistema social con una estratificación social basada en la subordinación del

<sup>6</sup> Ya en sus textos de juventud, como *Sobre la cuestión judía*, se hace patente esta oposición entre aspectos meramente “políticos” o relativos al Estado, y aspectos “económicos”, aparentemente fuera de la política. Por eso contrasta “la vida en la comunidad política, en la que [el ser humano] se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños” (1978: 33).

trabajo asalariado<sup>7</sup>. De esta manera, su crítica de la economía política puede entenderse como el reverso de las tesis ético-políticas sobre el desarrollo económico que autores anteriores como Adam Smith habían avanzado, en un momento en el que los efectos de la industrialización aún no eran tan evidentes (Roberts, 2017: 97-101; MacGilvray, 2011: cap.4; Anderson, 2017: cap.1). Es decir, si bien el mercado puede emancipar a productores que puedan acudir a él para colocar sus excedentes, cortando relaciones personales de dependencia —sin estar bajo el control de un señor, una corporación, o un Estado—, una sociedad que organiza la división del trabajo, las remuneraciones y la provisión de las necesidades básicas en torno a mercados, que a su vez están marcados por un acceso profundamente desigual a los medios productivos, no puede convertirse en una sociedad comercial que sea también republicana.

Segundo, el capitalismo de su época no solo estaba asentado en la desposesión, sino que tenía una dinámica expropiadora respecto de la pequeña propiedad. La creciente concentración de la propiedad creaba economías de escala, que expulsaban del mercado a pequeños competidores y erigían barreras de entrada

<sup>7</sup> En ese sentido la propia estructura del libro pretende elucidar la ficción jurídica mencionada arriba, señalar porqué la experiencia cotidiana está cerca de ella y de qué modo puede mostrarse que está fundamentalmente errada: “Todo *El Capital* puede ser entendido como un intento de sacar a la luz cómo un poderoso entramado social hace que las relaciones de sometimiento material modernas, capaces de provocar una estratificación extrema, sean vividas ideológicamente como una forma peculiar de libertad e igualdad políticas. Para ello, Marx propone una estrategia inferencial que toma como punto de partida el discurso de los propios agentes implicados” (Rendueles, 2014: 172).

para nuevos productores (Domènech y Bertomeu, 2016: 254-255) —esta tendencia dinámica y su riesgo monopolístico serán más resaltados por diferentes economistas una vez entrado el siglo XX—. Como tiempo después argumentó el economista Roland Coase (1937), la razón de ser de las empresas modernas es reducir los costes de transacción que conllevaría tener que contratar independientemente cada actividad de las mismas, de modo que una autoridad y jerarquías más o menos centralizadas sustituyen eficientemente la actividad de contratantes independientes. Al margen del aspecto jerárquico, hay que reseñar la mayor capacidad para coordinar la producción, aumentando la división del trabajo, la complejidad de la producción y separando el trabajo manual de las diversas funciones directivas<sup>8</sup>.

Es precisamente esta condición de la esfera económica la que motiva el modelo institucional marxiano. Esta dinámica económica parecía ir en contra del viejo modelo republicano

<sup>8</sup> Esta apreciación está perfectamente apuntada por Marx: “Con la cooperación de muchos asalariados, el mando del capital se convierte en el requisito para la ejecución del proceso laboral mismo, en una verdadera condición de producción. Las órdenes del capitalista en el campo de la producción se vuelven, actualmente, tan indispensables como las órdenes del general en el campo de batalla. Todo trabajo directamente social o colectivo, efectuado en gran escala, requiere en mayor o menor medida una dirección que medie la armonía de las actividades individuales y ejecute aquellas funciones generales derivadas del movimiento del cuerpo productivo total, por oposición al movimiento de sus órganos separados. Un solista de violín se dirige a sí mismo; una orquesta necesita un director. Esta función directiva, vigilante y mediadora se convierte en función del capital no bien el trabajo que le está sometido se vuelve cooperativo” (1988: 402).

basado en la pequeña propiedad personal. Para generaciones anteriores aún seguía plenamente viva la idea de una República de pequeños propietarios independientes, como sucede en el caso de Jefferson o Paine (Anderson, 2017: cap.1). Con este trasfondo histórico, Marx entiende que la universalización de la libertad republicana tiene que operar por otros medios, manteniendo el carácter “social” o socializado de la producción. Se refiere a esta dinámica económica del siguiente modo:

[Se produce] la transformación de los medios de producción individuales y dispersos en socialmente concentrados. (...) La propiedad privada erigida a fuerza de trabajo propio; fundada, por así decirlo, en la consustanciación entre el individuo laborante independiente, aislado, y sus condiciones de trabajo, es desplazada por la propiedad privada capitalista, que reposa en la explotación del trabajo ajeno, aunque formalmente libre (...) Asumen una nueva forma la socialización ulterior del trabajo y la transformación ulterior de la tierra y otros medios de producción en medios de producción socialmente explotados, y por ende, en medios de producción colectivos [. Además] por medio de la concentración de capitales cada capitalista liquida a otros muchos (...)

El modo capitalista de producción y apropiación, y por tanto la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio. La negación de la producción capitalista (...) restaura la propiedad individual, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la cooperación de trabajadores libres y su propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo” (1988: 952-954).

La cita es bastante clarificadora porque muestra una reflexión sobre diferentes formas de institucionalizar la propiedad y apunta al modo idóneo de universalizar la libertad republicana. Podemos presentar la tipología de las clases de propiedad así:

(i) propiedad privada personal, que era el modelo del republicanismo clásico y que Marx señala en la figura del pequeño campesino propietario de tierras;

(ii) propiedad privada capitalista, caracterizada por dos componentes básicos: (ii.i) su carácter “social” —basada en la división del trabajo y la coordinación de diferentes tareas para fines productivos comunes (ver nota 8)—, y (ii.ii) su concentración en pocas manos, que se apropian privadamente de los frutos del trabajo;

(iii) propiedad colectiva asociada: Aquí, (iii.i) la actividad productiva sigue siendo “social”, como en la propiedad privada capitalista, pero (iii.ii) se elimina la apropiación privada monopolista del capital en favor de una apropiación descentralizada por aquellos que trabajan en el proceso productivo.

De esta manera el carácter “social” de la producción implica una cooperación social a una escala ampliada, a la que se añade una nueva distribución de los derechos de propiedad. Pero la institucionalización de la propiedad no es únicamente una cuestión distributiva, en el sentido de las contemporáneas teorías de la justicia, sino que distintos regímenes de propiedad conllevan distintos modos de gobierno y autoridad entre personas, como nuestro a continuación.

Aquí es donde mejor se ve la herencia republicana del razonamiento, que recibe mención explícita en varios pasajes de su obra. Por ejemplo, al hilo del papel de las cooperativas de trabajadores, dice que “el presente sistema despótico y pauperizador de la subordinación del trabajo al yugo del capital puede ser sustituido por el benéfico sistema republicano de la asociación de productores libres e iguales” (2010: 90). Es decir, que las funciones administrativas y coordinadoras son delegadas y controladas democráticamente en cooperativas de trabajadores, de modo que “no conceden dominio a nadie”, según comenta en unas notas críticas a Bakunin (2010: 333-338). Este punto también se recoge en sus escritos sobre la Comuna de París —*La Guerra Civil en Francia*—, donde expone su concepción democrático-republicana de la autoridad y el gobierno, de los procedimientos de toma de decisiones, donde las diversas funciones son cubiertas por “cargos electivos, responsables y revocables”, sujetos al mandato imperativo de su elección (2010: 209-210). La Comuna hacía que el cambio de la estructura estatal fuera también la consecución de una “República social” con “instituciones realmente democráticas”, en definitiva “era un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta que permitía realizar la emancipación económica del trabajo” (2010: 212).

En este punto quizás se vea más clara nuestra aseveración anterior de que Marx pretendía extender preocupaciones republicanas a la esfera económica, de modo que su posición puede describirse como un modo de extender la democracia a

todo el mundo social<sup>9</sup>. La institucionalización de la propiedad que propone, además de conferir derechos de apropiación igualitarios, lleva asociado un modo de gobierno republicano, que se aplica también al ámbito económico, a las empresas. Opone el autogobierno de los trabajadores al proceso, ajeno a ellos y regido por sus propias leyes, de valorización del capital<sup>10</sup>.

Según estas líneas Marx no fue un anticipador de la planificación central burocrática, por mucho que la distorsión que provocó la pugna ideológica del siglo XX parezca apuntar lo contrario (ver Domènech, 2004: cap.5). Si bien es cierto que ciertas citas descontextualizadas, como la llamada a “centralizar los instrumentos de producción en manos del Estado” (1978: 490), parecen ofrecer evidencia textual a favor del estatismo centralizado, su concepción democrática de la política indica que concebía la cooperación social de un modo que no da cabida al autoritarismo de Estado. Señala directamente que “nada podía ser más ajeno al espíritu de la Comuna que sustituir

<sup>9</sup> Como señala Leipold (2017) hay que tener en cuenta que las críticas que Marx realiza al republicanismo de su época (en textos como *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* o *La lucha de clases en Francia*) se dirigen hacia la concepción meramente “política” del mismo, que desatiende la cuestión económico-social.

<sup>10</sup> Nótese la veta republicana de esta oposición: “La conexión entre sus trabajos se les enfrenta idealmente como plan, prácticamente como autoridad del capitalista, como poder de una voluntad ajena que somete a su objetivo la actividad de ellos” (1988: 403). Este punto es fundamental para Marx porque conecta su teoría del desarrollo económico capitalista con los intereses políticos de los trabajadores (ver Roberts, 2017: cap.4; Fernández y Alegre, 2011: cap.7).

el sufragio universal por una investidura jerárquica” (2010: 211).<sup>11</sup>

En conclusión, el trabajo libremente asociado y la conformación institucional de la propiedad colectiva asociada permitían a Marx dar una respuesta al desafío republicano moderno, separándose de teóricos optimistas sobre una posible sociedad comercial y separándose también de la respuesta liberal basada en la ficción jurídica del contrato laboral. Todo ello está en continuidad con la axiología republicana de la libertad como no-dominación y con las ideas republicanas sobre el control y el ejercicio del gobierno, que cobran un renovado aspecto con las nuevas ideas socialistas sobre la propiedad y el trabajo. De este modo pueden trazarse continuidades con la tradición republicana, a la par que se señalan las innovaciones marxianas, que estuvieron especialmente dirigidas a proporcionar una comprensión realista de las posibilidades políticas de un mundo que ya se había transformado y que seguía en proceso de transformación.

<sup>11</sup> Es cierto que la falta de una teorización suficiente sobre el Estado y un cierto cripto-normativismo —un recelo a articular posturas normativas explícitas y relacionadas con ciertos modelos institucionales—, complican la comprensión de sus posiciones. No obstante, hay que tener en cuenta un par de cosas: primero, el aspecto transitorio de la “expropiación a los expropiadores” y su supeditación a un cambio en la estructura de la propiedad; segundo, que la propiedad estatal no es incompatible con su posterior gestión descentralizada, que es la que indican inequívocamente sus textos más histórico-políticos, como los mencionados antes. De todos modos, aunque su concepción política democrática de la vida social está más que acreditada, el papel que deban jugar los mercados y cómo sea la concurrencia de diversas unidades productivas —las cooperativas de trabajadores— es algo que está lejos de estar claro, y que ha motivado discusiones posteriores entre autores simpatizantes del socialismo.

## Bibliografía

ANDERSON, Elisabeth (2017): *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It)*, Princeton, Princeton University Press.

ARISTÓTELES (1995): *Politics*, Oxford, Oxford University Press.

COASE, Roland (1937): "The nature of the firm" en *Economica*, nº 4, pp. 386-405.

CONSTANT, Benjamin (1989): "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos" en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de estudios constitucionales.

DOMÈNECH, Antoni (2002): "Individuo, comunidad y ciudadanía" en RUBIO-CARRACEDO, José et al. (eds.) *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta.

DOMÈNECH, Antoni (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica.

DOMÈNECH, Antoni y BERTOMEU, Julia (2016): "Property, freedom and money: Modern Capitalism reassessed" en *European Journal of Social Theory*, Vol. 19(2), pp. 245–263.

FERNANDEZ, Carlos y ALEGRE, Luis (2011): *El orden de El Capital. Por qué seguir leyendo a Marx*, Madrid, Akal.

GOUREVITCH, Alex (2012): "Labour and republican freedom" en *Constellations*. Vol. 18, nº 3, pp. 431-454.

LEIPOLD, Bruno (2017): *Citizen Marx. The Relationship between Karl Marx and Republicanism*, PhD thesis, University of Oxford.

MACGILVRAY, Eric (2011): *The invention of market freedom*, Oxford, Oxford University Press.

MARX, Karl (1978): *The Marx-Engels Reader* (edited by Robert C. Tucker), Nueva York, W. W. Norton & Company, Inc.

MARX, Karl (1988): *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

MARX, Karl (2010): *Political writings*, Londres, Verso.

OVEJERO, Felix (2004): "Capitalismo y republicanismo: un panorama" en *Revista internacional de filosofía política*, nº 23, pp. 113-137.

PETTIT, Philip (2012): *On the people's terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

RENDUELES, César (2014): "Emancipación, cuidado y codependencia" en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 50, pp. 167-187.

ROBERTS, William Clare (2017): *Marx's Inferno. The Political Theory of Capital*, Princeton, Princeton University Press.

WOOD, Ellen (2017): *The origin of capitalism. A longer view*, Londres, Verso.



# Capitalismo *sive natura*

BORJA GARCÍA FERRER

Universidad Complutense de Madrid

## 1. Aceleración sin futuro

Según la versión oficial de la historia, existen dos grandes concepciones de la temporalidad en el pensamiento occidental: el *círculo* de los griegos y la *cruz* de los cristianos. Por un lado, el mundo griego contempla la temporalidad en términos recursivos, como *kyklos*, una “imagen móvil de la eternidad” (Platón) o, si se prefiere, un “eterno retorno de lo mismo” sujeto a la “inocencia del devenir” (Nietzsche); en palabras del filósofo intempestivo: “Todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y (...) nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. (...) Hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse: de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño” (1980: 303)<sup>1</sup>. Así entendido, el proceso histórico

\* Este trabajo reproduce parcialmente (con modificaciones y complementos) la primera parte de un texto publicado en García Ferrer, B. (2018): “Contra el capitalismo absoluto: por una filosofía del futuro”, *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, vol. 23, nº 80, pp. 43-65.

<sup>1</sup> Aunque el estoicismo ha sido pionero en postular la concepción filosófica del “eterno retorno” en Occidente, Nietzsche (1980: 302-303) se

constituye una especie de *magistra vitae* (Cicerón) repleto de ejemplos para vivir en el presente y prepararnos de cara al futuro pues, al fin y al cabo, los eventos se repiten ilimitadamente en lo fundamental, si bien presentan diferentes versiones a lo largo del tiempo<sup>2</sup>. Se trata de la historia como sucesión infinita y caótica de eventos sin un sentido unitario o teleológico, el reino de lo accidental por antonomasia<sup>3</sup>. Obviamente, los griegos no

autoproclama su máximo precursor, en el afán por sacralizar el instante y redimir el porvenir. Para ello, lleva a cabo un remedo de la confesión de Pedro a Jesús, según la cual “Simón Pedro respondió: tú eres el Mesías, el Hijo del Dios viviente” (*Evangelio de Mateo*, 16, 16): “Pues tus animales saben bien, oh Zaratustra, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: *tú eres el maestro del eterno retorno*, jése es tu destino!”. Zaratustra convierte la visión del tiempo cíclica de los griegos, efectivamente, en un tópico cultural y literario, como atestiguan obras del calado de *Madame Bovary* (Gustave Flaubert), *Cien años de soledad* (García Márquez), *Historia de la eternidad* (Jorge Luis Borges), *Siddhartha* (Hermann Hesse), *La insoportable levedad del ser* (Milan Kundera) o *La historia interminable* (Michael Ende).

<sup>2</sup> Además de un concepto cronológico, el “eterno retorno de lo mismo” constituye un principio moral de enorme envergadura, en la medida que no solo implica una repetición infinita y constante de los acontecimientos, sino que también se repiten las ideas, las emociones y los sentimientos (Nietzsche, 2002: 330-331). Dicho principio demanda, según Nietzsche (1980: 34-36), un sincero *amor fati* como afirmación definitiva de la vida, en lo que constituye la disposición fundamental de la raza universal por venir, a saber, el “superhombre” (*Übermensch*) como realidad superior que culmina el tránsito de lo inferior (el “animal”) a lo intermedio (el “hombre”).

<sup>3</sup> Por oposición al filósofo, que busca lo universal más allá del contexto histórico y, por tanto, pertenece al ámbito de la necesidad, la figura del historiador coincide, desde este prisma, con la del periodista, entendido como mero narrador de crónicas con la única función de salvar la memoria de los acontecimientos pasados del olvido.

ignoraban la indiscutible existencia de formas de progreso locales y, de hecho, ensalzaban con frecuencia el término *heurema* (“invención”, “descubrimiento”), convencidos de que el paso del tiempo se traduce necesariamente en la adquisición de nuevos saberes técnicos, como ilustra paradigmáticamente la administración de la pólis<sup>4</sup>. Sin embargo, nunca llegaron a asimilar dicho progreso a la historia *en cuanto tal* porque, entre otras cosas, toda evolución en el plano técnico lleva a menudo aparejado cierto retroceso en otros ámbitos de la realidad<sup>5</sup>.

Para entender el giro experimentado por la visión griega bajo el signo del cristianismo, es de recibo tomar nota de la concepción morfológica del devenir histórico firmada por Spengler (1978: 29 ss.). El pensador alemán distingue, inspirándose en el *Fausto* de Goethe, dos grandes modelos de civilización: Oriente (“magismo”, “faustismo”), fundada en el budismo y en el principio maniqueo del “bien” y del “mal”, y Occidente, que hace lo propio en el estoicismo y pivota sobre el concepto de

<sup>4</sup> Por ejemplo, Tucídides (Libro 1, parágrafo 71) pone de manifiesto, a propósito de la *politiké téchne* (“técnica política”), cierta asimetría entre el desarrollo de Atenas y el del resto de pueblos, gracias al progreso que ha alcanzado en el plano temporal. Asimismo, Homero critica en la *Odisea* (Libro 10, versos 105-115) las condiciones arcaicas de los cíclopes y su retraso moral con respecto a la civilización de Ulises.

<sup>5</sup> Sirva como botón de muestra Demócrito cuando vincula las ventajas correspondientes al pasaje de la humanidad de una condición salvaje al modo de vida civilizado con cierta decadencia moral, en la medida que deja de cultivar como consecuencia las virtudes tradicionales. Análogamente, Platón y Aristóteles advierten respectivamente en las *Leyes* (797d-798d) y la *Política* (1268b-1269a) que la evolución en el arte de la medicina repercute negativamente en política, porque suponen la negación del equilibrio originario.

“infinito”, en el sentido de que se proyecta hacia una finalidad que nunca se cumple, como expresa modélicamente el mito de Sísifo. Hablar de Occidente es, desde el punto de vista del spenglerismo, hablar de la greicidad, cuyo *leitmotiv* se cifra exclusivamente, contra la lectura de Nietzsche, en Apolo. De hecho, como ilustra la desmembración de Dioniso a manos de los titanes, la emergencia del elemento dionisiaco trae consigo la crisis de la greicidad y el tránsito a la “sociedad mágica”, en general, y del cristianismo, en lo específico. En este contexto, el filósofo considera que la *colectividad* se constituye como el *leitmotiv* del alma apolínea, a diferencia de la *interioridad* que graba la figura de Dioniso, representadas respectivamente por los templos de las ciudades-estado griegas, diseñadas de cara a la “publicidad”, y las basílicas construidas posteriormente sobre sus cimientos, que permiten el recogimiento. Pues bien, Spengler cae en la cuenta de que, en la medida que es consustancial al sentido de la interioridad, el significado de la historia es deudor de una sensibilidad mágica.

Ahora bien, ¿en qué consiste precisamente la historia desde la óptica del cristianismo? Cuando Spengler advierte que la figura de Fausto representa un “finito abierto al infinito”, que es el significado del anhelo, lo que está sugiriendo es, a nuestro juicio, que el paradigma cristiano despliega el círculo de la temporalidad, digamos, en una línea recta donde todo momento histórico constituye un punto de no retorno. Desde esta óptica, la historia se presenta como portadora de un sentido que tiende a realizarse en un más allá unidireccionalmente y, por consiguiente, el “advenir” (*Zukunft*) deja de ser concebido como retorno de las experiencias pasadas y adquiere una dimensión

*utópica*, en virtud de la cual se erige como punto de referencia fundamental: por una parte, moviliza a la acción y, en este sentido, mueve la historia (y no las acciones de los hombres propiamente dichas); por otro, otorga sentido al presente, entendido como mera etapa preparatoria, o mejor, un puente móvil hacia la trascendencia, donde supuestamente reside la verdad y cuyo desciframiento constituye la finalidad de nuestros actos.

Pues bien, la visión lineal de la temporalidad en la época moderna no constituye, bajo nuestra perspectiva, sino una secularización del dispositivo cristiano, toda vez que proyecta la finalidad del decurso histórico en un nivel inmanente donde la dicotomía tierra/cielo se revela como pasado/futuro: “La perspectiva del futuro sigue siendo dominante. Impregna todo el pensamiento europeo postcristiano y toda la preocupación por la historia, por su ‘adónde’ y su ‘para-qué’. [...] La posibilidad de la historia de la filosofía y su pregunta por el sentido tienen por tanto, en definitiva, una causa escatológica” (Löwith, 1997: 365). Efectivamente, no es casual que, en todas las lenguas europeas, el término “modernidad” implique siempre el sentido de la *novitas*, entendida como máxima que no puede ser deducida estructuralmente del pasado y que invita a su continua superación con vistas a un futuro mejor, valioso por sí mismo; de tal suerte que la experiencia moderna del tiempo imagina la historia como un camino de progreso acumulativo que ya está escrito (por eso cabe realizar previsiones y avances) hacia un final culminante y supremo. En definitiva, podría decirse que mientras el mundo antiguo pivota sobre la categoría

de la “experiencia”, el horizonte moderno se rige por la de “expectativa” (Koselleck, 1993: 333-357)<sup>6</sup>.

Dado que cualquier tiempo futuro será mejor por definición, la temporalidad moderna es, más allá de sus diferentes variantes históricas y filosóficas, rápida y acelerada, con el objeto de superar la adversidad lo antes posible. Por ejemplo, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa participan, salvando las distancias, de la misma experiencia futurocéntrica, no ya en nombre de la salvación en un hipotético paraíso, sino del progreso científico-técnico o de los valores ilustrados, formas intelectualizadas de la providencia y la predestinación divinas. De aquí el impulso irrefrenable que lleva a Voltaire a proclamar la necesidad de recuperar el tiempo perdido acelerando los ritmos con la guía de la razón, toda vez que, por razón del sueño dogmático, hemos llegado tarde en todo. El mismo por el que Kant instiga a la humanidad a acelerar su pretendida salida de la minoría de edad, con tal de que el futuro pueda ser iluminado finalmente. Se trata, en cualquier caso, de un proceso inevitable, como expresa la metáfora del tiempo como un “torrente de agua

<sup>6</sup> Esto no quiere decir que los modernos ignorasen el valor del pasado, si bien son los primeros que convierten en objeto de reflexión y crítica su plenitud. De aquí el nacimiento de la ciencia de la historia o historiografía como disciplina que explora y gestiona el pasado a favor del presente. Y es que, si el tiempo transcurre acumulativamente en dirección al futuro, lo único que importa del pasado es lo que permanece de él efectivamente (los *hechos*); y los hechos no son las acciones sino lo que resta de ellas cuando terminan (sus *consecuencias*). La estampa moderna de la historia posee, efectivamente, una perspectiva económica, donde el “valor de cambio” es siempre “valor de futuro”, o sea, solo vale *potencialmente* (Pardo, 2007: 37 ss.).

poderoso e imparable, natural, que acabará por arrastrarlo todo en el sentido en el que se mueve, y el que se esfuerce en nadar contra corriente o pretenda resistir a la avalancha será arrollado o se ahogará en el intento” (Pardo, 2007: 32).

Ahora bien, esta dialéctica de la impaciencia no redundará únicamente en los principales acontecimientos históricos de la época moderna ni tampoco en sus sistematizaciones filosóficas, sino que también lo hace en el nivel de sus bienes materiales y de consumo (Fusaro, 2011). Así, el *café* puede considerarse como el órgano del movimiento iluminista; en la medida que convierte a los cuerpos productivos, ágiles y listos para trabajar, es la bebida que encarna el espíritu de la burguesía. En cambio, el *chocolate* se presenta como la bebida de la aristocracia decadente, ya que requiere del tiempo que dispone quien no tiene prisa porque no necesita adaptarse a los ritmos desenfrenados de la Modernidad. Por último, el *aguardiente* concierne al proletariado en su capacidad para permitir una borrachera acelerada tras una jornada de alienación reificante en la fábrica, escapando al dominio lacerante de la racionalidad instrumental y capitalista.

Pues bien, según nuestra hipótesis, la Postmodernidad trae consigo un cambio en el régimen de la temporalidad sin precedentes. Frente a la pasión moderna por el futuro, vivimos en una época sin tiempo histórico, como si el progreso inexorable que subyace a la historia se hubiese congelado bajo la forma de un presente absoluto ilustrado en la vida cotidiana por máximas aparentemente contradictorias, como el *carpe diem* (vive rápido, muere joven y deja un bonito cadáver) o prolongar la juventud *sine die* (dentro del límite que marca la edad de

jubilación, cada vez más tardía). De tal manera que, si Nietzsche denominaba “patología histórica” al síndrome de su época (esto es, la tendencia hegeliana a “historificarlo” todo, con menoscabo de la inocencia del devenir), el mal de nuestro tiempo se revela como “patología anti-histórica”, en tanto que nos mostramos incapaces de pensar el presente como posibilidad, es decir, como resultado de un acontecimiento histórico abierto a su futuro trascendimiento.

De manera casi profética, Arnold Gehlen vislumbraba ya, a mediados del Novecientos, el advenimiento inminente de un mundo post-histórico *por mor* del desarrollo tecnológico-industrial, un “éxtasis de la historia” donde la sociedad y la cultura se “cristalizan”:

Del 1954 en adelante, remontándonos a Cournot, hemos definido el estado alcanzable de este modo ‘posthistoria’. Tendrá lugar un vórtice en el futuro por el cual los motivos ideales pasarán a segundo plano, mientras las invenciones que envejecen rápidamente serán rápidamente sustituidas por otras nuevas, y todo ello en el cuadro desde hace mucho habitual de un continuo crecimiento de la humanidad con un standard de vida creciente. ‘El sentimiento futuro de la humanidad, decía Gottfried Benn, ‘no será el desarrollo, sino el movimiento incesante’ (Gehlen, 1975: 65).

En la visión de Gehlen, efectivamente, la afirmación del imperio planetario de la civilización tecnológica tiene como correlato un estado de movilidad perpetua que se reproduce y se repite sin fin. De aquí se sigue la devaluación irreversible de la posibilidad de lo nuevo y de lo diverso, de manera tal que el desarrollo tecnológico-industrial ha alcanzado un punto de no retorno,

hasta el extremo de que ningún saber se muestra capaz de producir una nueva imagen del mundo. Paralelamente al agotamiento del oxígeno de la historia, se apaga el fuego de la utopía y, con ello, la tensión entre el “ser” y el “deber ser” se descarga y viene a menos; en términos de Franco Volpi:

Ni la historia ni el advenir, el horizonte de la acción del hombre contemporáneo es la puntiformidad del momento presente. La subjetividad, regio principio del pensamiento moderno, es hoy debilitada, deconstruida, incapaz de sostener el peso del arco que se extiende entre la historia y la utopía. Su proyectualidad se nivela en la fruición del presente [...], se complace y se embriaga del aquí y del ahora [...] en su actualidad más puntiforme y efímera, del sentido en su consumación más inmediata (Volpi, 1996: 97).

Pues bien, contemplada a la altura del presente, la razón de semejante movilidad total elevada a estado permanente es que, bajo nuestro punto de vista, la obsolescencia acelerada (siempre creciente) de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC), junto a la “hiperestimulación” semiótica al abrigo del capital en el estadio actual de su desarrollo, favorecen cierto “desnivel prometeico” (G. Anders) entre lo que Blumenberg (2007) denomina el “tiempo del mundo” y el “tiempo de la vida”, según el cual el hombre se encuentra *anticuado* con respecto al progreso tecnológico (Anders, 2011).

Para mostrar el sentido de nuestra hipótesis y probar su alcance, consideraremos primeramente una de las premisas fundamentales del marxismo, según la cual todo giro histórico significativo posee una base material (tecnológica). El

“operaismo” italiano se muestra especialmente lúcido al respecto, en su particular afán por revisar la noción marxista de *general intellect* a la altura de nuestro momento histórico (Berardi, 2005: 60-61). En el conocido “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*, Marx observa que, con el desarrollo de la industria, la riqueza efectiva radica más en la *potencia* de los trabajadores (*powerful effectiveness*) que en el tiempo y la cantidad de trabajo empleados, mientras que dicha potencia depende, a su vez, del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología o, mejor dicho, de su aplicación a la producción. Así, el *knowledge* social se trueca en fuerza productiva inmediata y las condiciones de la vida social quedan bajo control del *general intellect* (Marx, 2006: 227-230).

Pues bien, a pesar de permanecer olvidado durante largo tiempo en las filas del marxismo-leninismo, el concepto de *general intellect* no solo sigue siendo operativo sino que, con la transformación postindustrial del capitalismo, designa la fuerza productiva central. De hecho, el paso de una “sociedad disciplinaria” a una “sociedad de control” que trae consigo sería impensable sin el advenimiento y la expansión vertiginosa de las tecnologías digitales y la red telemática durante la segunda mitad del siglo XX, hasta el extremo que hablar de la *comunicación* es hacerlo del terreno biopolítico por antonomasia. Por oposición a Habermas, para quien la comunicación es anterior y exterior a la colonización del sistema, la legitimación del nuevo orden mundial radica en un lenguaje de autovalidación inherente al ámbito de la producción y el consumo de mercancías, de tal suerte que la máquina biopolítica no es solamente industrial y comercial; en primer

término, la comunicación expresa, organiza y justifica su dinamismo interno (Hardt y Negri, 2002: 46).

A decir de Marx en los *Grundrisse*, si toda economía se define como una economía del tiempo, no es solo porque la temporalidad constituye una dimensión fundamental de la mercancía en cuanto “tiempo de producción”, sino porque debe acelerar los procesos de creación y circulación de las mercancías como requisito para maximizar la productividad. Pues bien, el incremento de velocidad en la esfera de los intercambios comunicativos durante los últimos tiempos ha sido tan extraordinario que desborda totalmente las capacidades cognitivas y emotivas del hombre para asimilarlos y elaborarlos, hasta el prurito que se tornan independientes de su voluntad. Como consecuencia, experimentamos una suerte de *prisa* morbosa, entendida no como una condición antropológica, sino como la dimensión subjetiva de un fenómeno con mayor alcance, la forma patológica como registramos en nuestras vidas la aceleración desmesurada de los ritmos existenciales y productivos promovida por el tecno-capitalismo avanzado<sup>7</sup>.

Se trata, no obstante, de una prisa paradójica, pues repite cíclicamente el presente en la misma medida que busca trascender sus confines con la mayor celeridad posible; de tal forma que la ansiedad moderna por el futuro termina clausurando integralmente toda proyección prospectiva, toda

<sup>7</sup> Valga como ejemplo la “neofilia” o “avidez de novedades” (Heidegger) que alimenta la voracidad del periodismo y, como consecuencia, el correspondiente escrutinio angustioso de los signos del destino que pueden descifrarse en el presente (Pardo, 2007: 40).

esperanza en un nuevo advenir por razón del cual vivir en el presente, a pesar de la ilusión generalizada de que transitamos hacia un nuevo paradigma en todos los ámbitos (desde la política a la economía, pasando por la sociedad, la ciencia, el arte o la religión)<sup>8</sup>. En contraste con la sinfonía moderna como *crescendo* dialéctico que porta un sentido y, por tanto, no tiene como único fin ella misma, la impaciencia contemporánea recuerda a la música electrónica como puro ruido ensordecedor donde la propia velocidad inmediata de los sonidos constituye el único objetivo. Es una prisa *nihilista* (es decir, autonomizada de todo por qué o finalidad que la orienten idealmente), y su cometido consiste exclusivamente en reproducir eternamente el régimen de la producción y su lógica acumulativa, tendencialmente insaciable.

Es así como hemos llegado a una “sociedad estacionaria”, inmóvil en su frenética movilidad (Sáez, 2009: 25-38). Una sociedad donde, paradójicamente, todo cambia para que *nada* cambie:

El hombre (...) está en continua actividad, hasta el punto de que sus condiciones de vida actuales parecen no concederle respiro ni reposo. Pero en su actividad desaforada, en su torbellino de movimiento, no afirma

<sup>8</sup> Bien pensada, la proliferación de prefijos y apellidos para maquillar de consistencia real lo que solo es futuro (micropolítica, economía global, religión posconfesional, ciencia indeterminista, sociedad del riesgo, arte transvanguardista, sobremodernidad, etc.) apenas logra disimular su irrelevancia cognoscitiva, y lo único que manifiesta su sucesión vertiginosa es la velocidad con la que ese valor se devalúa (Pardo, 2007: 42).

novedad cualitativa alguna de suficiente importancia como para transformar el tablero y las reglas de juego sobre las que las jugadas se multiplican vertiginosamente. Su agitación expande cuantitativamente el conjunto de acciones que una determinada situación de fondo permite, sin que ésta resulte alterada en su textura interna fundamental. En semejante estado, ni crea una imagen del mundo diferente, ni abre para sí un modo de vida distinto, sino que aumenta el número de variables y la velocidad de los desplazamientos en torno a un centro que no cesa de repetirse en todos sus modos de expresión (Sáez, 2009: 31-32).

Del mismo modo que don Giovanni gozaba cada día de una mujer diferente pero, en el fondo, se trataba siempre de la misma experiencia, estamos abocados, incapaces de vivir el presente en su plenitud, a desplegar nuestras vidas en la fase “estética” de la existencia tal y como fue concebida por Kierkegaard (2006), a saber, como una búsqueda angustiada de novedades que son siempre lo mismo (pues reproducen cada vez más rápido lo que ya *es*), a costa de experimentar modos superiores de vida como el “ético” o el “religioso”. Lejos de orientarnos por principios y valores morales, nuestra existencia se cifra, como atestigua la figura de don Giovanni, en el plano hedonista de la vida mundana. En términos de Lacan, hemos pasado del plusvalor al *plusgozar*. Vivimos en una época *edípica*, en el sentido de la *hybris* que pone de manifiesto la tragedia griega: el capital ha matado al padre y, por ende, se diluye el “principio de realidad”, en beneficio del goce incestuoso sin límites en sus formas más depravadas. Contra el mito que identifica la revolución del 68 con la muerte del capitalismo, lo cierto es que ha jugado un papel crucial en su desarrollo, toda vez que fagocita “perversamente” (en el sentido psicoanalítico

del término) el programa del goce ilimitado *hic et nunc* en la actual sociedad de consumo (“todo es posible”, siempre y cuando te lo puedas permitir económicamente) y, de esta forma, logra emanciparse de la esfera de valores burguesa, incompatible por principio con su invasión indiscriminada del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*).

Y es que, bien pensado, el poder no tiene ya necesidad de recurrir a la estética de los suplicios para perpetuarse. A ojos de Marx, si el capitalismo produce sus propios sepultureros es porque la “conciencia infeliz” de la burguesía acabaría desencadenando la revolución inercialmente. A la altura de nuestro horizonte histórico, empero, las conciencias han sido colonizadas de tal modo que desaparece el “espíritu de escisión” respecto al presente del que hablaba Gramsci, hasta tal extremo que, parafraseando a Spinoza, “combatimos por nuestra esclavitud como si fuese nuestra libertad”, persuadidos de que la precariedad preponderante deriva, en el fondo, de déficits personales que nos impiden subirnos al carro del futuro. De aquí se sigue una “mutación antropológica” (Pasolini) sin parangón. Nos referimos a la ascensión imparable del “último hombre” nietzscheano, a saber, la figura del que no cree ya en el futuro y proyecta todas sus ilusiones en el presente inmediato como horizonte último de sentido, ese decadente que se siente cómodo en el nihilismo de la mercancía porque no tiene nada más grande que esperar. Se trata del “*homo consumens*” (Bauman) como máquina de placer egoísta y satisfecha, paradigma viviente de la resignación, el cinismo y todo tipo de “pasiones tristes” (Spinoza), en detrimento del espíritu utópico,

el coraje, la esperanza y demás “pasiones alegres” que estimulan la potencia expansiva característica del hombre fuerte y libre.

## 2. El capitalismo como religión

Llegados a este punto, estamos en condiciones de asegurar que el nuevo espíritu del capitalismo se impone bajo la forma de una nueva religión, mientras el mercado se erige como el heredero lógico y cronológico del Dios cristiano<sup>9</sup>. Contrariamente a la moda intelectual que postula la desertificación del imaginario religioso, la muerte de las ideologías y, sistemáticamente, el “desencantamiento del mundo” (Weber) a manos de la secularización y del laicismo, nuestro tiempo se afirma, bien pensado, como el más ideológico de la historia humana, por razón de una nueva forma de divinización (el monoteísmo idólatrico del mercado) que satura el presente en absoluto; en efecto, el mundo ha sido reducido al todo homogéneo y amorfo de la circulación de mercancías donde, literalmente, nada *es* lo que parece (García Ferrer, 2016: 1177-1182), en lo que constituye la perversión del sueño kantiano del “universalismo” (entendido como relación entre pueblos libres e iguales que coexisten relacionándose pacíficamente, conservando la singularidad de su tradición y su cultura en base al común reconocimiento de su pertenencia al género humano).

<sup>9</sup> No es casualidad que Nietzsche (2002: 209-211) anunciara la muerte de Dios, precisamente, en el mercado. Por lo demás, la cuestión del capitalismo como religión ha sido abordada desde diversas perspectivas (Franchini y Perticari, 2011).

Ahora bien, como refleja el lenguaje cotidiano (marca España, recursos humanos, inversión afectiva, etc.), la hegemonía del capital no solo designa una *economización* planetaria a nivel extensivo sino que también alcanza su eco intensivamente, en la medida que todos los pueblos se ven constreñidos a asimilar la misma visión del mundo y el mismo estilo de vida, so pena del bombardeo ético y del intervencionismo humanitario<sup>10</sup>. En este horizonte orwelliano de sentido, la superestructura ideológica que justifica y glorifica la estructura económica dominante se cifra, en primer lugar, en el *economista* como sustituto del viejo teólogo medieval; a continuación, tenemos el *clero académico* de los intelectuales (como dice Bourdieu, la “parte dominada de la clase dominante”) y el *clero periodístico y mediático* del *mainstream*, que ocupa el puesto vacante de los sacerdotes encargados de legitimar el poder de la Iglesia. Por último, encontramos los *fieles consumidores*, con la única tarea de registrar las consignas del capitalismo teológico a modo de un destino inescrutable. Como Nietzsche vaticinaba, hemos dejado de creer en Dios para depositar ciegamente nuestra fe en el mercado absoluto, ese “nuevo ídolo” inmanente cuyo objeto, la mercancía, constituye una entidad “sensiblemente suprasensible, (...) llena de sutileza metafísica y de caprichos teológicos” (Marx, 2012a: 101).

<sup>10</sup> Contra Hardt y Negri (2002: 29-30), para quienes se trata de un orden dedicado a la paz, su autoridad es siempre requerida y su efectividad consiste en producir consenso, pensamos que la célebre reflexión de Marx (2012b: 255) cuando analiza el llamado proceso de “acumulación originaria” no ha perdido ni un ápice de actualidad: “[El capital] viene al mundo (...) chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies”.

Desde esta perspectiva, el capitalismo se arroga el atributo divino de la *ubicuidad* y, por así decirlo, el presente se torna *omnipresente*, sin dejar espacio a futuros alternativos. Erigido como gobierno sin fronteras espacio-temporales, no solo invade el espacio exterior del mundo hasta abrazarlo como mercado mundial en nombre de la “globalización”, esa forma postmoderna del imperialismo; no solo coloniza nuestro espacio interior, de modo que la forma mercancía vertebra todos los parámetros de la vida. En la medida que reduce, parafraseando a Heidegger, todo lo existente a “existencia” (*Bestand*), la “condición neoliberal” del capital y su “cretinismo económico” (Gramsci) logra la hazaña de suspender el curso de la historia involucrando a todos en su orden eterno, permanente y necesario, en lo que constituye una santificación apologética del mercado que lo eleva como una entidad existente autónomamente con respecto al hombre, en lugar de reconocerlo como su propia objetivación en la historia.<sup>11</sup> Efectivamente, el famoso “final de la historia” (Fukuyama) supone que las crisis financieras que sacuden nuestras vidas, los movimientos arbitrarios de la bolsa, los repuntes del *spread* y, en general, todas las formas de disciplinamiento coactivo determinadas por la nueva economía para “gubernamentalizar”

<sup>11</sup> Podemos hablar con certeza, si consideramos el significado marxista del término “ideología” como “falsa conciencia necesaria”, de una “ideología del mercado” en toda regla. Cabe aplicar a propósito el mismo dispositivo crítico que Feuerbach dirige contra la religión, según el cual Dios no crea el hombre sino que más bien ocurre todo lo contrario. Por eso, la crítica de la religión constituye, como advierte Marx (1974: 93) nada más comenzar la introducción a *La crítica de la filosofía del derecho* de Hegel, el presupuesto de toda crítica.

(Foucault) la existencia (ultimátum de las 48 horas, *austerity*, *spending review*, *fiscal compact*, etc.), son experimentados no como productos sociales de los nexos de fuerza capitalistas, sino como diseños de una divinidad insondable.

Frente al poder del Estado-nación en cuanto organización del límite, el capitalismo teológico constituye un poder “absolutum”, por otro lado, en el sentido de que ha sido liberado de todo vínculo simbólico y real con la capacidad de gobernarlo, a causa de la progresiva disolución de la dialéctica moderna “interior/exterior” como perfecta realización de su vínculo con el Estado, un exterior donde cifra, internalizándolo, su expansión unilateral. La teología económica de nuestro tiempo termina, así pues, con el *jus publicum europaeum* (C. Schmitt) consagrado por el Tratado de Westfalia en beneficio de una economía *despolitizada*, como revela la frase más recurrente en política durante los últimos tiempos (“ausencia de alternativas”), ratificando lo que viene establecido sistemáticamente por el mercado mundial divinizado y las oligarquías económicas financieras. Como en toda ideología, la naturalización de lo social conlleva la fatalización de lo histórico. Y esto vale tanto para la derecha como para la izquierda, convertidas en meras prótesis ideológicas intercambiables del pensamiento único neoliberal, ese “extremismo de centro” (E. Balibar), con vistas a la manipulación de las masas. Mientras Stalin actuaba en nombre de las leyes de la historia, nuestros políticos hacen lo propio con las leyes de la economía. Más que dominados son, como dice Gramsci, “subalternos” del capital, sin ninguna gramática opositiva. Es la política como “continuación de la economía por otros medios”, por usar la fórmula de von Clausewitz.

No obstante, la hipostatización fetichística del mercado y el fanatismo de la economía no estriban, sorprendentemente, en su carácter perfecto. Según la concepción tradicional del poder, el Estado debe ser aceptado porque constituye, en cuanto lugar de soberanía que trasciende y mediatiza las fuerzas inmanentes, una especie de instancia *superiorem non recognoscens* (Bodin) o *Deus mortalis* (Hobbes). Pues bien, el nuevo capitalismo constituye la primera forma histórica donde el poder presume abiertamente de su imperfectibilidad, de modo que si hoy triunfa la ideología de la intransformabilidad del presente no es porque habitamos “el mejor de los mundos posibles”, como pretendía Leibniz; bien pensado, vivimos en el *único* mundo posible, un *factum* injusto y equivocado, pero irredimible e imperfectible. Para expresarlo con la terminología de Spinoza, el “capitalismo *sive natura*” constituye, en resumen, un totalitarismo plenamente realizado y heteróforo, “una economía de mercado universalizada que deglute en un *todo-uno* lo diferente, lo singular, lo imposible de subsumir en reglas formales comandadas por un centro que distribuye los lugares y los relaciona jerárquicamente. [El] Todo/Uno [...] es un ojo camuflado, itinerante en el campo reticular de los poderes y dispersante en la sociedad de la comunicación y de la información” (Sáez, 2015: 355-356).

Ahora bien, como vislumbra Benjamin (1991: 100-103) proféticamente, el capitalismo no posee una teología dogmática específica, sino que consiste en una religión puramente *cúltica*, en el sentido de que, bajo su égida, todo adquiere significado mediante una referencia inmediata al culto, hasta el prurito que puede definirse como una celebración permanente, sin tregua ni piedad, de una ceremonia sacra superdesarrollada. A excepción del sacrificio, asumido con resignación cotidianamente por el

nuevo “precariado” como consecuencia inevitable del capitalismo triunfante (desigualdad, bajos salarios, recortes de plantilla, etc.), sus promesas de salvación ya no demandan cultivar los valores característicos de lo que Nietzsche denomina “moral de esclavos” (humildad, pobreza, compasión, etc.). Nuestro único mandamiento consiste en demostrar una devoción incondicional (“sin días festivos”, como dice Benjamin) por la forma mercancía a través del consumo como única vía para obtener indulgencia, más allá de la ideología que cada cual asuma (vale decir, “consume”) en la intimidad de su vida privada. El monoteísmo del mercado encierra, en este sentido, toda una plétora de dioses menores que alimentan profusamente una suerte de *furor* teológico por acumular mercancías<sup>12</sup>, en el marco de un circuito macabro donde la salvación prometida oscila de unas a otras al ritmo que marca su obsolescencia programada, paradójicamente, por los mismos ingenieros del *marketing* que las conciben, una especie de anarquía organizada y planificada por el mismo orden omnipresente que neutraliza por principio la posibilidad de emprender una línea de fuga hacia una tierra nueva.

<sup>12</sup> La furia coleccionista de *gadgets* lo ilustra cristalinamente, en lo que podríamos denominar una “gadgetización” de la vida cotidiana: “En los llaveros publicitarios, por ejemplo, no ya objetos de compra sino donaciones suplementarias que acompañan a objetos prestigiosos vendidos o que resultan, por intercambio, de su propia esfera, se puede reconocer la manifestación de un abandono místico a la trascendencia de la mercancía. (...) Como en el transporte de los convulsos o de los sujetos al milagro del viejo fetichismo religioso, el fetichismo de la mercancía logra momentos de fervorosa excitación” (Debord, 1995: 67).

## Bibliografía

ANDERS, Günther (2011): *La obsolescencia del hombre. Vols. 1 y 2*, Valencia, Pre-Textos.

BENJAMIN, Walter (1991): *Gesammelte Schriften, Band VI. Fragmente, Autobiographische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

BERARDI, Franco (2005): “Del intelectual orgánico a la formación del cognitariado”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 66, pp. 57-68.

BLUMENBERG, Hans (2007): *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos.

DEBORD, Guy (1995): *La sociedad del espectáculo*, Santiago de Chile, Naufragio.

FRANCHINI Stefano y PERTICARI, Paolo (2011): *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, Milano, Mimesis.

FUSARO, Diego (2011): *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Milano, Bompiani.

GARCÍA FERRER, Borja (2016): “Revolución espacial y ‘desarraigo’. Una crítica de sus implicaciones psico-somáticas en el capitalismo virtual”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 72, nº 274, pp. 1175-1196.

GEHLEN, Arnold (1975): *Einblicke*, Frankfurt am Main, Klostermann.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2002): *Imperio*, Barcelona, Paidós.

KIERKEGAARD, Søren (2006): *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida. Vol. 1*, Madrid, Trotta.

KOSELLECK, Reinhart (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.

LÖWITH, Karl (1997): “Cristianismo, Historia y Filosofía”, en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, pp. 351-369.

MARX, Karl (1974): *Sobre la religión. Vol. 1*, Salamanca, Sígueme.

BORJA GARCÍA FERRER

MARX, Karl (2006): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Vol. 2*, Ciudad de México, Siglo XXI.

MARX, Karl (2012a): *El Capital. Crítica de la economía política. Vol.1*, Madrid, Akal.

MARX, Karl (2012b): *El Capital. Crítica de la economía política. Vol.3*, Madrid, Akal.

NIETZSCHE, Friedrich (1980): *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.

NIETZSCHE, Friedrich (2002): *La Gaya Ciencia*, Madrid, Alianza.

PARDO, José Luis (2007): *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

SÁEZ, Luis (2009): *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta.

SÁEZ, Luis (2015): *El ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder.

SPENGLER, Oswald (1978): *Il tramonto dell'Occidente*, Parma, Guanda.

VOLPI, Franco (1996): *Il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza.

# Soviet posmoderno o praxis del nuevo nacionalismo de la izquierda indefinida

DARÍO MARTÍNEZ  
IES Cuenca del Nalón

No es sencillo desembarazarse de la complejidad de la propuesta, quizá atrevida, quizá más allá de los estrictos parámetros filosóficos del que simplemente y modestamente aspira a saber. Es un análisis que apuesta por ser crítico, es decir que pretende distinguir, discriminar y comparar, al proponer un enfoque vinculado con otras formas de hacer política actuales; referencia no directamente tratada pero que ha de sobreentenderse para poder asimilar e interpretar mejor a los poderosos, que no nuevos, movimientos nacionalistas de corte populista y abiertamente secesionista que viven y gozan de buena salud actualmente en España. Nuestra temática discurrirá por la senda del nacionalismo, concretamente del nacionalismo étnico, cultural e incluso asambleario.

## 1. ¿Por qué es tan actual dicho movimiento político?

El abrazo de la globalización es obvio, es una fuerza poderosa, invisible, al igual que sus demiurgos, y es especialmente dinámico y, querámoslo o no, nuestra tradición griega y cristiana nos impulsa con fuerza hacia la quietud, entendida esta como esencia. En lo inmóvil, en lo tradicional e impercedero está arraigada la posibilidad de la salvación. El cambio perpetuo es un sinsentido, no deja espacio a la realización, ahora en

términos políticos, del verdadero ser, del verdadero y auténtico ciudadano. El paso del tiempo, siguiendo la senda de la evolución dialéctica de la historia, no deja ni siquiera un cadáver que interpretar a no ser que nos empeñemos en mantenerlo fijo acudiendo a un discurso que esta vez brote en forma de espíritu del pueblo (Fichte, 1984: 93-108). Ahora lo cultural, herencia secularizada, para nada desmitificada y confusa de la idea de gracia (Bueno, 1996: 135-157), es la antítesis, en el extremo, de la tecnología parida en los nuevos templos con forma de laboratorio. Es en ellos donde hoy se hace ciencia. Es el momento de la globalización nacido tras la caída de la Unión Soviética. Lo antiguo, lo tradicional, lo recogido y depositado en los múltiples museos de nuestras comunidades, es la auténtica denominación de origen de la cual somos en cuanto a su forma un hecho identitario. Salvaguardarlo es un deber. Pues bien, en la cresta de la innovación muchas son las plazas, los lugares, que ven irse sus tradiciones, incluso puede resultar que su ya no ser les lleve a un proceso de deslocalización desalentador, odioso, un desafecto que inconscientemente se muestra en tasas de natalidad bajas, en una emigración masiva de jóvenes preparados, y a la vez en una inmigración masiva que aspira a ser legalmente residente y que en la mayoría de los casos nos aporta mano de obra barata. Personas dispuestas a realizar trabajos más pegados a la tierra o a lo no deseado por desagradable (verbigracia, atención de nuestros mayores). A su vez se está produciendo un tránsito del campo a la ciudad o bien el intento de transformar el campo en ciudad con todo su bienestar, es decir, es un devenir histórico que nos conduce inevitablemente a la ciudad total. En este terreno los movimientos populares bien organizados pueden mostrar sus credenciales. Ahora sus

discursos prenden porque son reconocidos y escuchados por parte de una sociedad en marcha equipada de tradiciones, de saberes, de inquietudes fuertemente arraigadas y que intelectualmente se hacen carne, se materializan, a través del otrora espíritu del pueblo, a través de la hoy llamada y reivindicada lengua vehicular. Para que prendan no sólo es necesaria tierra fértil capaz de hacer brotar el árbol de la nación. Nos dice el señor Pujol:

Pero, dicho esto, quiero subrayar que esta realidad que tiene que existir ha de ser una realidad catalana por una razón muy simple y fundamental porque el tronco del país es catalán. Y porque únicamente hay en este país un tronco catalán y si es que sabemos todo esto, aquello, lo de más allá, lo que sea, muy bien, se injerta, pero las cosas que se injertan se han de injertar a otra cosa que ya existe, a un tronco que está sano, que ya existe, y este tronco en Cataluña o es catalán o no es. Ésta es la realidad que, sin ningún tipo de ánimo polémico, simplemente porque las cosas son así, es la garantía para que nosotros no seamos una entidad inconcreta, una mezcolanza, como decía antes, un mortero que no ha fraguado; la garantía de éxito es que estemos injertados en una realidad lo suficientemente importante, y la única lo suficientemente importante, con raíces históricas, con raíces psicológicas, con raíces que ya han llegado a fondo a muchos hombres que han llegado de fuera es la raíz catalana (Caja, 2013: 346-347).

Como decía, no sólo hace falta tierra fértil, hacen falta constantes puestas en escena que cautiven y mantengan en tensión entusiasta a la masa ideologizada y afín, en el límite las masas se transformarán en ingentes cantidades de individuos flotantes a modo de mónadas (Leibniz), esta vez dominadas por

la sinrazón y los afectos, una vez desposeídos de su ser racional actuarán dejando vía libre a sus sentimientos más irracionales, el diálogo se bloqueará y la situación, de perpetuarse y repetirse, se podrá transformar en peligrosa por violenta y gratuita.

Queremos insistir que la lengua es su elemento homogeneizador esencial, tanto en su ámbito interno: uniendo en forma de pueblo activo y presente, como en su elemento diferenciador: acotando su territorio, delimitando sus fronteras hasta donde llegue su idioma, y lo hace frente al que no pertenece a lo particular. El nacionalismo étnico, no político, no asociado a una entidad soberana en su forma de sujeto de derechos internacionalmente reconocida, aspira a permanecer, a eludir cualquier proyecto civilizador con aspiraciones de universalidad (Blas Herrero, 2012: 527), es en su hecho diferencial, es en su particularidad donde se encuentra su verdadero ser. Dejemos hablar al padre de la criatura cuando nos dice que sólo en la lengua alemana se halla la verdad, sólo en alemán su cultura está para transformar un territorio pueril y desunido en nación auténtica y no muerta:

En el círculo de la lengua alemana el hecho de llevar a la incomprendibilidad u oscuridad se produce solamente, o bien por torpeza, o bien por omisión malintencionada; debe evitarse, y como medio auxiliar siempre se puede recurrir a la traducción a un alemán verdadero y correcto. Pero en las lenguas neolatinas esta incomprendibilidad es natural y originaria, y ningún medio puede evitarla, al no disponer de una lengua viva en que poder verificar la muerte y, siendo exactos, al no tener una lengua madre (Fichte, 1984: 105).

En el mismo sentido, hoy en España la lengua española es una lengua muerta incapaz de comprender nada de lo que no es su verdadero origen. Es en los territorios nacionales aspirantes a ser independientes y con Estado propio donde el español se vuelve una amenaza a sus intereses de independencia. A través de la lengua española no es posible que broten las culturas particulares constitucionalmente entendidas para contentar a los nacionalistas como nacionalidades en nuestra actual Constitución.

¿Por qué todo este embrollo? ¿Adónde se quiere llegar? En primer lugar, a la espontaneidad, a la simple ingenuidad impregnada de entusiasmo que entumece hasta ahogar la razón, y cuando esto sucede, la acción teórica o práctica encuadrada en textos de calidad cuando menos cuestionable (Arana, 2016) o en manifestaciones de carácter virulento que van más allá de la legalidad, se torna, e insistimos en ello, peligrosa y en ocasiones imparable. Es aquí cuando desgraciadamente las palabras son como el agua que se desliza sin producir cambio alguno sobre la roca firme del fondo. El mundo emanado del mito confuso de cultura, dominador, que nos debilita como pueblo soberano unido, único e indivisible, lo hace de una forma torticera, a modo asambleario, insensible y desinteresado por un saber arraigado en la filosofía política de tradición griega. Un saber que además deja de lado o interpreta a su modo textos fundamentales de Marx, Engels, Stalin o Lenin, textos que en lo relativo a España y su sentido histórico como nación política ni siquiera son traducidos hasta finales del siglo XX:

No es hasta 1998 cuando Pedro Ribas edita la versión más completa de los textos de Marx y Engels sobre España

hasta la fecha [...] Así pues, el tercer gran problema que explica la situación del marxismo en España, repetimos, [...] es la lentitud de la llegada de los textos de Marx y Engels (y también de Lenin y Stalin) a su traducción en español, a la incompletud de su traducción (o a sus malas traducciones) y, en particular, a la llegada de sus escritos sobre España de manera completa en un momento, 1998, en que la asociación España=Franco estaba muy consolidada entre buena parte de las “izquierdas marxistas” españolas (Armesilla, 2017: 49-50).

Y lo hace desde el afianzamiento de la ignorancia como virtud: es el triunfo sin remedio de un nihilismo ontológicamente vacío, donde lo estético y ético se abre paso por encima de lo estrictamente político. Es el momento que entenderemos y lo explicaremos como una apuesta por un *soviet posmoderno*. Lo acuñamos porque el pueblo, las bases del poder que en Lenin irían dirigidas por una vanguardia o élite ideologizada (en un sentido positivo y no negativo al entendido por Marx) ya no serán los campesinos pegados al terruño e insertos en el abismo de la muerte por la miseria, ni los soldados, y menos en un momento en el que se propaga una paz perpetua mítica que ni el mismo Kant con ser su padre reconocería, ni siquiera los obreros de la nación política que logran abandonar el Antiguo Régimen con el feudalismo en sus formas de relación presididas por el vínculo desigual amo-siervo como base económica de un sistema político a todas luces injusto. Ahora los protagonistas de los *soviets posmodernos* serán las gentes del arte, del llamado mundo de la cultura, las élites de las organizaciones políticas nacidas al albur en muchas ocasiones de las universidades diseminadas por un territorio que ya no se entiende como unidad, sino como diversidad sin contenido común real, salvo la

del Estado. Un Estado a superar por opresor y de tradición exclusivamente franquista, antidemocrático, demoledor, engañoso, en el límite irreal, y que ha de ser sustituido por una forma política perfectamente armoniosa, ajena a la opresión, organizada y exclusivamente constituida por ciudadanos ahora sí, iguales. Así se constituirá una sociedad civil perfectamente organizada y libre y que podemos entender como más propia de la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Qué duda cabe también que los millones de parados, más allá de ser una cifra oficial, no participarán, no estarán, no se les esperará, porque no es en ellos donde se halla el motor del nuevo cambio ahora dirigido con pulcritud por los revolucionarios agrupados, muchos de ellos, en torno al arte y al saber universitario.

## 2. Características de la nueva izquierda indefinida

Para ir rematando nuestros modestos planteamientos iremos desglosando algunas de las características más destacadas de la nueva izquierda divagante e indefinida y de los archiconocidos nacionalismos periféricos españoles:

a.- Participación abierta, asamblearia, incluso a través de las nuevas tecnologías, de los militantes o simpatizantes. Sin Marx, a vueltas con Rousseau, el resultado, sin argumento que lo sustente, simplemente por ser imposible, por ser un mero *flatus vocis*, es la voluntad de la mayoría que, por razones inexplicables, se entenderá como propia automáticamente de la voluntad general (por cierto, a muchos les habilitará para poder hablar sin tapujos en nombre del pueblo). Dicha voluntad *a priori* desconocida pasa a ser una verdad incuestionable, dogmática, ajena al arte de lo posible (Aristóteles), *ad populum*, no sometida

a crítica severa dado que, en ocasiones, su resultado no puede ser otro que una propuesta estéril por irrealizable, o peligrosa por utópica tal y como desgraciadamente demostró el siglo XX (Gabriel Albiac *dixit*), y más cuando es ajena a cualquier atisbo de sindéresis, de distinción mínimamente racional entre el bien y el mal ético más elemental, lo que provoca que la vida en ocasiones sea simplemente prescindible. De las asambleas no surgen sin más necesarias propuestas de mejora de las condiciones de vida de los ciudadanos, lo que surgen son mandatos. Además la pertenencia requiere de una previa convergencia y para ello es eficaz mostrar el objetivo de su programa político: identificar al enemigo es primordial, el no ser construye su ser. El no ser es la fusión inquebrantable del binomio España=Franco, alentada desde el nacionalismo y la mayoría de los partidos de izquierdas. Pero no podemos obviar que España, y ya no digo como entidad envolvente de las diferentes naciones étnicas no políticas existentes en los siglos XVI a XVIII durante el Antiguo Régimen, existía como entidad política no solo por ser reconocida internacionalmente sino porque en 1812 y con el triunfo de la Constitución de Cádiz, por cierto protagonizado por el pueblo frente a unas élites apáticas cuando no traidoras en la Guerra de la Independencia contra los franceses (Armesilla, 2017: 82-97), el conjunto de los españoles era por primera vez legalmente soberano. Leemos “CAPÍTULO I, en sus artículos 1.- La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios, 2.- La Nación española es libre e independiente, y no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona, 3.- La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes

fundamentales”. Con esto, lo que queremos dejar claro, es que España no es sólo el periodo acaudillado por Franco, España es una entidad política consolidada como tal con antelación, y entre sus logros estaba el pueblo español que simplemente quería vivir mejor, uniendo su esfuerzo en forma de exigencias mínimas para satisfacer sus necesidades y aspirar al bien en forma de felicidad, siendo así España fue más generosa. Por el contrario, desunida, debilitada, impregnada de lo meramente trivial, se convirtió en un poder dirigido, apetecido, perpetuado por élites que representaban a un Estado que, en palabras de Marx siguiendo a Hegel, debería ser superado por eliminación de una situación anquilosada de dominio del hombre por el hombre. Es decir, al dividirnos políticamente, no ya militarmente y como miembros de la OTAN y de la Unión Europea, nos colocamos en desventaja flagrante frente a otros Estados en donde sus ciudadanos también aspiran a vivir mejor. En nuestros nacionalismos periféricos, aliados de las izquierdas y dominados por el odio a España, está nuestra hegemonía inconscientemente puesta en bandeja de plata de EE.UU. y de los países del norte y centro de Europa especialmente Alemania, Francia y Reino Unido. Por lo tanto, esto nos puede hacer comprender que en España está la solución y no en Europa como en su día esgrimió el mismo Ortega y Gasset.

**b.-** Ideología de grupo fundamentada en criterios que van más allá de lo estrictamente político, obviando la estructura y la dinámica del Estado. Ahora importan más los aspectos estéticos, culturales e incluso raciales. Propuesta que podríamos calificar de divagante e indefinida. "Como parámetro de la función de izquierda definida tomaremos al Estado (nacional o

multinacional) [...] La clase de las que llamamos izquierdas indefinidas comprende aquellas corrientes que son tenidas como de izquierdas, pero que no están definidas (o no se ve que lo estén) en función de variables estrictamente políticas” (Bueno, 2003: 29-30). Y añadiríamos que son reconocidas y triunfan a través de los *media* por la más absoluta banalidad, se solemnizan las obviedades, y se exigen por el gran público soluciones fáciles a problemas graves, se exige superar tensiones permanentes con soluciones perfectas, que no parciales, soluciones derivadas de la iluminación del artista de turno o de la vanguardia intelectual. Un artista o intelectual atiborrado de espíritu ético, que reivindica los derechos humanos fundamentales, desatendiendo por innecesarios, cuando no injustos, los derechos positivos de los ciudadanos o la moral de los diferentes grupos que constituyen las sociedades en marcha, morales en permanente disputa dialéctica y que desde cada una de sus coordenadas de interés aspiran al poder. Es el momento de la rebelión de las minorías:

[L]o característico de hoy es que el fanático tiene ya la fuerza suficiente para afirmar el derecho al fanatismo, al fundamentalismo, y trata de imponerlo por todos los medios. Si en la época de la rebelión de las masas ser diferente era indecente, en la época de la rebelión de las minorías, lo indecente es “estar integrado” en los gustos y costumbres de la sociedad de masas, del denominado Sistema<sup>1</sup>. Las minorías rebeldes desprecian todo lo nivelador, universalista, cosmopolita. Ahora lo que cuenta es sentirse diferente y tratar de vivir al margen del

<sup>1</sup> Para gusto de las izquierdas de hoy, entenderíamos el denominado Sistema como Régimen del 78.

Sistema, encarnación de Satán, poco más o menos  
(Fernández Lorenzo, 2005: 29-30).

Es el periodo del triunfo absoluto de la desafección, de la sustancialización no geométrica, si sentimental, del yo cartesiano, del desprestigio de la cosa pública entendida como interés común en donde habría de prevalecer la prudencia y arte, entendido como saber hacer, de lo posible como nos diría Aristóteles. Y todo ello sucede porque su presunto armonismo político esconde una posición absolutamente confusa, variable, errática, que o bien anula la duda o simplemente se acepta sin crítica.

Pero no se agota el espectro de las minorías que ostentan espontáneamente el poder en los artistas o vanguardias intelectuales y que eluden la dialéctica de clases y de Estados. Es posible también que el poder sea cosa de aquellos que por razones de arraigo, de apego a la tierra fértil en donde sólo es posible realizarse, apelen a un ser biológico puro, diferente, obviamente superior que de permanecer incólume puede transformar a la nación (étnica) en Estado. No nos puede resultar extraño que Artur Mas (2012) reivindicara estructuras de Estado para Cataluña, un presidente que en ese momento no albergaba ninguna duda de su compromiso con los catalanes de pura cepa como buen discípulo del Sr. Pujol. Para el que fuera otrora “molt honorable” la hegemonía del pueblo que representa ha de saber evitar caer en errores históricos imperdonables a la hora de asimilar, elevar, culturizar al que viene de fuera:

Concretamente hay un caso [en España] de asimilación destructora, que es Andalucía. Durante siglos, Andalucía

fue, en todos los aspectos, el país más floreciente de la península. Hoy en cambio, es un país deshecho. Y lo es porque la conquista castellana revistió en Andalucía carácter de destrucción de los elementos básicos—de todo orden— de la vida colectiva del país. Rompió sus estructuras sociales, fagocitó una gran parte de sus elementos dirigentes, destruyó la mentalidad básica del país y abrió la puerta al proceso de destrucción espiritual mental del hombre andaluz. El país quedó “chocado”, y todavía hoy lo está. Quedó dislocado, desvertebrado, espiritualmente y mentalmente inerte [...] El hombre andaluz no es un hombre coherente, es un hombre anárquico... si por la fuerza del número llegase a dominar, sin haber superado su propia perplejidad, destruiría Cataluña. Introduciría en ella su mentalidad anárquica y pobrísima, es decir su falta de mentalidad (Caja, 2013: 339-340).

Como vemos es una mentalidad la suya supuestamente superior pero que promociona un racismo hediondo, insoportable, en donde la mezcla no es más que un signo inequívoco del deterioro del auténtico representante por nacimiento del pueblo. Por cierto, en este sentido no va el presidente de la comunidad de Cataluña Sr. Torra a la zaga. Es este racismo extraído de la ciencia biológica, este uso pueril de verdades construidas por las ciencias que cuando se trasladan falsamente como tales a un terreno ontológico que nada tiene que ver como es el político hace que se transformen en metafísicas, engañosas y sobre todo peligrosas. Y lo que resulta más chocante es que este racismo explícito no es percibido por unas izquierdas, insistentes indefinidas y divagantes, representadas por grupos políticos como la CUP, ERC o los Comunes en el parlamento de Cataluña, y no lo son porque su sentido político ciego orienta sus miradas hacia un pueblo ficción e idealizado que es en tanto

que repudia todo lo que desde su prisma signifique España, incluidos los ciudadanos catalanes no asimilados por su maquinaria ideológica.

c.- Afinidad atrapada y mantenida en la apelación a los sentimientos. Su prioridad está por encima de las leyes, legitimando incluso, si el caso lo precisa, la acción política coactiva. No pretendo abundar en lo sentimental. Sólo señalar que los sentimientos o bien las emociones son imprescindibles para la vida diaria, para organizar racionalmente nuestro día a día. No somos *cogitos* al modo de Descartes (Antonio Damasio, 2013), somos seres en la mayoría de los casos poseídos por los afectos y estos nos ayudan a sobrevivir, son incorporados a nuestro ser de modo espontáneo y su *a priori* no es otro que una sociedad en marcha, histórica, un mundo de la vida al que somos inevitablemente arrojados a la hora de iniciar nuestra trayectoria de vida personal. Luego nuestros sentimientos son ineludibles salvo enfermedad severa o trastorno. Que dominen, que sean impulsos que dominan en la mayoría no quiere decir que por ser deban entenderse como definitivos y exclusivos. Nuestra obligación es intentar domesticarlos e ir en el terreno del conocimiento hacia el campo seguro de la razón y de ella a la intuición. Al saber geométrico de las ideas que nos permita un conocimiento tan riguroso como el valor de la suma de los ángulos de un triángulo rectángulo. Este recorrido es de los menos, es de los sabios en su momento de felicidad, felicidad que no puede eludir las miserias y los conflictos entre los hombres del mundo que a cada uno le toca vivir (Espinosa, 1980). La exclusividad de los sentimientos y más en un texto jurídico en forma de Estatuto no permite garantizar el paso del

pensar al ser sin más. Así, allá por el año 2011, en el preámbulo del nuevo sello jurídico de autonomía que debían votar los catalanes en referéndum podíamos leer: “El Parlamento de Cataluña, recogiendo el sentimiento y la voluntad de la ciudadanía de Cataluña, ha definido de forma ampliamente mayoritaria a Cataluña como nación. La Constitución Española, en su artículo segundo, reconoce la realidad nacional de Cataluña como nacionalidad”. Ya sabemos que el Tribunal Constitucional tumbó dicha referencia a la nación catalana. Es aquí donde está la madre del cordero. Es aquí donde muchas izquierdas por su discurso bien intencionado, divagante y errático no perciben la gravedad que supone el reconocimiento de Cataluña como nación política: su soberanía es la definitiva fragmentación de España. Por tanto hablar de nación de naciones en el sentido político del término no es otra cosa que un oxímoron. Por eso es urgente habilitar y darle fuerza a la presencia de una filosofía académica rigurosa que procure racionalmente triturar muchas de las mentiras en forma de mitos imposibles. El hacer filosófico ha de ser un constante deshacer (Bueno, 2008) consistente en reconocer, identificar y poner en evidencia las causas de todas estas opiniones y conjeturas abiertas al sí y al no, ajenas a la verdad y en última instancia *distáxicas* en el ámbito político. Es por ello que estas falsedades apoyadas en el mandato de una mayoría agrupada en torno a un sentimiento de pertenencia a un pueblo entendido como nación acarrea que el ejercicio del poder tenga como consecuencia la inestabilidad. Es así que sobre la anterior presidencia del ahora fugado Sr. Puigdemont podemos hacernos las siguientes preguntas que sirvan para valorar su trayectoria política como máximo representante del Estado español en

Cataluña: ¿facilitó con su labor la convivencia entre los ciudadanos catalanes?, ¿evitó en el plano estrictamente económico que la mayoría de las sedes de las empresas punteras en Cataluña permanecieran y no se trasladaran a otras comunidades autónomas?, ¿facilitó la libre circulación de personas y mercancías durante los meses de septiembre y octubre de 2017?, ¿hizo con sus políticas que la gente viviese mejor?, ¿solventó o alivió problemas perentorios relacionados con la sanidad o la educación?, ¿mejoró con su labor la relación con el resto de España?, ¿garantizó que libremente todos los ciudadanos pudiesen expresar sus argumentos en lo relativo a la llamada cuestión nacional?, ¿podemos colocar en su haber una acción política que aumentara la estabilidad?, ¿fue riguroso con el cumplimiento de la ley? Otras podríamos hacer, todos aquí podemos también responderlas pero no vendría mal acudir a un momento estelar de la historia de la filosofía, al *Critón* platónico, donde estaría bien que procurásemos aplicárnoslo todos, cuando se dice por boca de las leyes:

Pero también los que permanecen, después de haber considerado detenidamente de qué manera ejercemos la justicia y qué policía hacemos observar en la república, yo les digo que están obligados a hacer todo lo que les mandemos, y si desobedecen, yo los declaro injustos por tres infracciones: porque no obedecen a quien les ha hecho nacer; porque, desprecian a quien los ha alimentado; porque, estando obligados a obedecerme, violan la fe jurada, y no se toman el trabajo de convencerme si se les obliga a alguna cosa injusta; y bien que no haga más que proponer sencillamente las cosas sin usar de violencia para hacerme obedecer, y que les dé la elección entre obedecer o convencernos de injusticia, ellos no hacen ni lo uno ni lo otro (Platón, 1871).

d.- Quiebra de la razón, olvido de la verdad, relativismo incuestionable, serán mimbres de un proyecto político que quiere ser sobre todo popular, aparentemente espontáneo, poco riguroso pero que de actuar libremente, sin presiones externas, acabará con las tensiones políticas actuales. Son tiempos para una nueva reflexión. La filosofía plural de la posmodernidad se ejerce como crítica sin paliativos de la verdad, ya sea como descripción, ya sea como adecuación. La verdad no sólo es inservible, es peligrosa por escolástica o dogmática, por ser una mera quimera que ya bien entrado nuestro siglo resultará definitivamente superada. La verdad es una rémora que ha de ser sustituida por no ser más que una fábula engañadora, un decir ideologizado y poco honesto. El filósofo ahora será en el límite prescindible. Su tarea será persuadir a través de la convicción (Rorty, 2008: 15-26), eludir la verdad a favor de la simple y honesta veracidad. Sería un ejercicio reflexivo orientado a criticar y desactivar todo sistema político con rostro totalitario, una forma de entender la realidad más modesta yendo a los límites de los excesos en el ejercicio del poder. El problema está en que al reducir la verdad, al identificarla como un elemento intelectual soberbio y poderoso, esta acaba quedando debilitada, desapareciendo en un mar proceloso dominado por el nihilismo. Vattimo reconoce su bienvenida. Ahora ya no hay sujeto, ya no hay primeros principios éticos o teóricos, es el momento tardomoderno (Vattimo, 2010: 88-89). Este discurso alentado y fácilmente reconocido pone en cuestión la filosofía de tradición griega y académica, elude el rigor en pos de la verdad, banaliza hasta las ciencias, y da pie a que todos podamos participar en el terreno de los asuntos públicos por igual. El peligro es que sin orientación hacia la verdad los discursos son

dispares, son plurales, pero son sobreabundantes. El ruido se generaliza y por tanto se deja de escuchar. ¿Para qué? Cada uno tiene su opinión y todas son válidas, si lo privado lo sustancializamos en forma de comunidad popular obtendremos un difuso relativismo cultural en el que la tolerancia psicológica, que no lógica, será la piedra angular del sistema. Es obvio que la verdad política es problemática, su grado de consecución en forma de construcción humana no es ni puede ser equiparable al de ciencias como la matemática donde el sujeto alcanza verdades en las que queda definitivamente neutralizado, verdades atópicas y acrónicas pero que existen y con las que construimos la realidad. Esta capacidad humana asombró a los primeros filósofos griegos, el error está en que algunos creen poder alcanzarla en el espacio de la política. En el ejercicio del poder en torno al Estado se procura construir un discurso que triunfe, para ello ha de entenderse como una mercancía que debe gestionarse para ser vendida vía publicidad. No es necesariamente el más honesto y puede ser mero populismo de corte nacionalista. Quien atesore la capacidad para ver lo original y auténtico, en un ejercicio gnóstico que recuerda épocas de crisis abierta en el Imperio romano, estará iluminado pudiendo ofrecer al electorado un modelo político tan perfecto, tan culturalmente bello que el presente, en aras a su consecución, puede ser sacrificado. Dicho proyecto utópico exculpa el sacrificio del presente: “O, dicho con Ramón Maíz, desde esta perspectiva ideológica, la nación, como un organismo, es homogénea, sustancial, atemporal, cristalizada en torno a una ‘etnicidad objetiva’ y no conoce finalidad superior a la de mantenerse en su ser (o engrandecerse) a cualquier precio” (Del Águila, 2008: 67). El peligro de los grandes ideales está

activo. El ideal de pueblo hegemónico, esencialmente diferente ahonda frente al que no es en la diferencia. Al deshumanizar al otro, al bestializarlo, ya no sólo ignorarlo, se vuelve el blanco de todas las críticas. Los prejuicios atentos a lo negativo habilitan a muchos a realizar un ejercicio del poder cuando menos cuestionable. Se dice no violento pero sobre el que se actúa se le obliga a que no pueda realizar su proyecto de vida personal de forma autónoma, se le coacciona y con su silencio se transforma desgraciadamente en una víctima que colabora. Cancelar la posibilidad de reflexionar frente a la mentira, de deshacer mitos en aras a una presunta y moderada tolerancia en donde todo, por muy irracional que sea, ha de ser respetado puede llevar a la barbarie. Hemos de aspirar a una tolerancia lógica que triture las mentiras y más si estas se dirigen a la perpetuación de unos privilegios de los menos frente a unos derechos de los más. Lo triste es que de esta ciénaga participan tanto partidos llamados de izquierdas como partidos llamados de derechas. En la confusión todo da igual, es la indefinición de la izquierda la que permite que pueda aliarse con corrientes nacionalistas de claro corte ideológico de derechas.

En conclusión:

- 1.- Es urgente y necesario saber diferenciar entre nacionalismo étnico y político, sin dicho saber el diálogo no es posible. Mejor no hablar.
- 2.- La globalización, o mejor las diferentes mundializaciones enfrentadas en sus aspiraciones de universalidad civilizadora, activa corrientes políticas que reaccionan y orientan su discurso a lo particular.

3.- La indefinición de la izquierda, con su discurso errático y no meramente político parido por las llamadas élites intelectuales y artísticas, la conduce a la confusión, perdiendo su naturaleza original universalizadora se debilita y pone en riesgo su futuro.

4.- En lo político hoy se produce un triunfo de la no reflexión crítica, los sentimientos, los afectos y sus consabidas emociones tutelan nuestro actual devenir. El *soviet posmoderno* es un síntoma del fin de la razón.

5.- En Europa no está nuestra solución, es internamente como podemos dar un mayor grado de estabilidad si nos hacemos más fuertes aprovechando los restos del naufragio de lo que en su día fue España a través de un mejor vínculo con Iberoamérica y ello por razones históricas y de lengua. Es prioritario dirigir nuestra nave política hacia occidente. En el club europeo, solos y más divididos, estamos condenados al domino de naciones políticas más potentes y estables.

6.- Es prioritario doblegar racionalmente el nacionalismo étnico, es por ello necesario una filosofía de raíz griega crítica, académica, que pueda demoler muchos de los mitos que ahora nos constriñen. Doblegar la filosofía e incluso eliminarla de los planes de estudio de nuestro país creemos que es un error. Geometrizarse ideas es absolutamente necesario y no debe confundirse con la construcción más rigurosa y definitiva de los conceptos propios de las ciencias.

## Bibliografía

DEL ÁGUILA, Rafael (2008): *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, Madrid, Taurus.

ARANA, Sabino (2016): *La patria de los vascos*, San Sebastián, R&B.

ARMESILLA, Santiago (2017): *El marxismo y la cuestión nacional española*, Barcelona, El Viejo Topo.

MAS, Arturo (2016): "Arturo Mas quiere dotar a Cataluña de estructuras de estado. (12 de septiembre de 2012)". *El Periódico de Aragón* [Recuperado de [http://www.elperiodicodearagon.com/noticias/espana/artur-mas-quiere-dotar-cataluna-estructuras-estado\\_789783.html](http://www.elperiodicodearagon.com/noticias/espana/artur-mas-quiere-dotar-cataluna-estructuras-estado_789783.html) ].

PLATÓN (1871): *Obras completas de Platón, Critón o del deber*, tomo primero, Madrid. [Recuperado de <http://www.filosofia.org/cla/pla/azc01091.html> ].

BLAS, Andrés de (2012): *Historia de la teoría política, 3. El nacionalismo*, Madrid, Alianza.

BUENO, Gustavo (8 de abril de 2008): *El papel de la filosofía en el conjunto del hacer*, [Recuperado de <http://www.fgbueno.es/med/20080408.html> ].

BUENO, Gustavo (2004): *El mito de la cultura*, Barcelona, Editorial Prensa Ibérica.

BUENO, Gustavo (2003): *El mito de la izquierda*, Barcelona, Ediciones B.

CAJA, Francisco (2009): *La raza catalana. El núcleo doctrinal del catalanismo*, Madrid, Encuentro.

CAJA, Francisco (2013): *La raza catalana. La invasión de los ultracuerpos*, Madrid, Encuentro.

DAMASIO, Antonio (2015): *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Planeta.

ESPINOSA, Baruch (1984): *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Ediciones Orbis.

FERNÁNDEZ, Manuel (2006): La rebelión de las minorías, North Carolina, Lulu.com. /Morrisville NC 27560.

FICHTE, J.G. (1984): Discursos a la nación alemana, Barcelona, Ediciones Orbis.

RORTY, Richard (2008): Filosofía y futuro, Barcelona, Gedisa.

VV.AA. (2016): Podemos: ¿comunismo, populismo o socialfascismo?, Oviedo, Pentalfa.

VATTIMO, Gianni (2010): Adiós a la verdad, Barcelona, Gedisa.

Documentos oficiales citados:

Estatuto de autonomía de Cataluña (febrero de 2013). Texto consolidado  
[Recuperado de  
<https://www.parlament.cat/document/cataleg/48146.pdf> ]



# El nacionalismo entre el pueblo y la nación: el caso catalán.

EDGAR STRAEHLE  
Universidad de Barcelona

1.

Desde hace no tanto se había pensado que el nacionalismo era una cosa mayormente del pasado y reaccionaria, un fenómeno histórico obsoleto, anacrónico y por así decir superado. Se trata de una posición que se explica por la herencia legada por el totalitarismo nazi, después del cual la palabra “nacionalismo” pareció quedar completamente desacreditada en Europa. Al cabo de no mucho tiempo, fuera de la extrema derecha pasó a ser reivindicada en el viejo continente casi únicamente por nacionalismos no de Estado sino de minorías regionales y potencialmente separatistas, apelando a derechos como la autodeterminación y causas como la liberación de los pueblos frente a un Estado opresor o represor.

Esta imagen del nacionalismo contrasta con la de los movimientos nacionalistas populares del siglo XIX, donde

\* El presente escrito se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación “La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino” (FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE) y del GRC “Creació i pensament de les dones” (2017 SGR 588). Este texto ha servido de base para el artículo “Nación, Pueblo e Independencia: el Nacionalismo como Problema en Cataluña” (Straehle, 2019: 126-177).

figuras señeras como Giuseppe Mazzini y Giuseppe Garibaldi promovieron un nacionalismo que debía ser entendido en una clave revolucionaria e internacionalista. También contrasta con un nacionalismo que fuera de Europa siguió teniendo muchos seguidores y que en no pocas ocasiones, gracias a su discurso anticolonialista, se presentó como un movimiento de izquierdas. Hoy en día, cabe añadir, en Europa y en la misma España también se articulan defensas de un sedicente patriotismo que se desmarca del nacionalismo pero que, en un ejercicio de malabarismo terminológico, en no pocos casos renuncia al término “patria” en favor del de “nación”. Por eso, las preguntas al respecto no son pocas:

¿Puede un nacionalismo ser de izquierdas e internacionalista?  
¿Es eso una contradicción? ¿Puede el patriotismo desmarcarse realmente de ese nacionalismo que se critica? ¿Y es viable un proyecto político nacional sin apelar de algún modo al nacionalismo o al patriotismo?

2.

Lo que por lo pronto me interesa resaltar es que, como se sabe, ciertos acontecimientos recientes constatan que el nacionalismo sigue testarudamente vivo también en Europa. De hecho, la palabra “nacionalismo” ha sido una de las más pronunciadas en el conflicto catalán, y por lo general ha sido esgrimida como un insulto y como algo de lo que se prefería tachar al bando contrario y no admitir en el propio. Además, la mayoría de estas apelaciones al nacionalismo se han basado en un enfoque fundamentalmente esencialista del término, como si solo se lo pudiera articular de una manera posible y donde calificar al rival

de nacionalista parecía implicar que el bando en el que uno se incluía no pecara de lo mismo. Parecía que los auténticos nacionalistas, los peores, fueran siempre los otros y que el nacionalismo del antagonista fuese el verdadero causante del conflicto político.

De todos modos, ha habido excepciones importantes y no exentas de mérito. Por ejemplo, alguien declaradamente antinacionalista como Fernando Savater, quien en *Contra el separatismo* ha escrito que “el nacionalismo es un narcisismo colectivo que puede ser leve y hasta simpático (amén de inevitable: en este grado menor, creo que toda persona mentalmente sana es nacionalista)” (Savater, 2017: 10). Su problema ya no es tanto el nacionalismo en sí cuanto una versión más extrema. La alternativa a un nacionalismo *light*, de hecho, podría ser peor. ¿Acaso no puede uno reivindicar las propias raíces y sentir orgullo por su cultura o lugar de origen? Y en este sentido se podría añadir: ¿es forzoso retratar al independentismo catalán sola y exclusivamente como un movimiento nacionalista? En caso afirmativo, ¿habría sido el nacionalismo catalán siempre semejante a lo largo de la historia? ¿O, por el contrario, habría variado con el decurso del tiempo? ¿Y de cuántos o qué tipos de nacionalismos estaríamos hablando entonces?

### 3.

En Cataluña, el nacionalismo es y ha sido un problema de primer de orden desde hace mucho tiempo. Sin ir más lejos, ha estado encarnado por personas tan importantes de su historia política como Enric Prat de la Riba, Jordi Pujol o ahora el

controvertido Quim Torra. Sin embargo, el problema de la independencia es mucho más reciente en tanto que un problema realmente de primer orden. A pesar de que el Estado catalán fuese infructuosamente proclamado hasta en un total de tres ocasiones, en 1934 por Lluís Companys, en 1931 por Francesc Macià y ya en un lejano 1873 por el menos conocido Baldomero Lostau, en ninguno de ellos fue con una voluntad secesionista, pues la declaración de ese Estado se encuadró explícitamente dentro de un marco federal español.

Por otro lado, conviene no olvidar que, según las encuestas, en 2006, justo antes de la aprobación del Estatut de Cataluña, los partidarios de la independencia en Cataluña no eran más que un escaso 13% según el Centre d'Estudis i d'Opinió (sin duda, los votantes de CIU eran entonces muchos más)<sup>1</sup>. Es decir, si las encuestas no están equivocadas, la mayoría de partidarios de la independencia son por así decir unos conversos recientes a la causa. Por supuesto, eso no excluye que no fueran nacionalistas antes, pero sí que su nacionalismo fuera incompatible con al menos una coexistencia o una “conllevancia” (como se sabe, si bien desde el otro lado, la expresión es de Ortega) con España. De hecho, todavía hace un año y medio, en junio de 2017 nada más que un 12,7% de los habitantes de Cataluña afirmó que no se sentían en absoluto españoles. Como era de prever, tras el otoño caliente de 2017 se ha generado una suerte de ruptura emocional por parte de mucha gente y ese porcentaje habría ascendido hasta el 25,3%. Por esa razón, hay que decir que el

<sup>1</sup> Para consultar las encuestas del Centre d'Estudis i d'Opinió, véase <http://ceo.gencat.cat/ca/barometre/>.

independentismo catalán se caracteriza por el hecho paradójico de estar protagonizado, y especialmente haberlo estado hasta hace poco, por un gran número de personas que se sentían en parte emocionalmente pertenecientes o vinculados al país del cual se querían separar. Esta es una de las principales, y muchas veces eludidas, paradojas que habría que estudiar a fondo a fin de comprender el problema de la independencia en Cataluña.

#### 4.

Por ello, quiero rescatar el libro *Cultura nacional en una sociedad dividida*, obra del historiador catalán Josep Maria Fradera. En ese libro Fradera sostiene que lo que existía en la Cataluña de mediados del XIX entre los creadores del nacionalismo catalán (donde destaca el rol capital de Manuel Milà i Fontanals, conocido maestro de Menéndez Pelayo) era lo que él bautizó con la expresión de “doble patriotismo”. La actitud de este doble patriotismo, expresión que aunque sugerente no deja de ser problemática, se sintetizaba en la repetida frase “España es una patria y Cataluña una nación”. En 1868, el historiador y autor romántico Víctor Balaguer, ya avanza la idea de plurinacionalidad y comentó que España era una gran nación formada por varias nacionalidades (recordemos la importancia entonces de la obra *Las nacionalidades*, de Pi y Margall). Una generación más tarde, en 1889, un joven Lluís Duran i Ventosa (y en 1890 Sebastià Farnés) propagan la idea, ampliamente recogida a lo largo del siglo XX e incluso del XXI, de que para los catalanes España es el Estado y Cataluña la nación (Claret y Santirso, 2014: 95).

El sentido de estos desplazamientos es bastante claro y ayuda a entender las oscilaciones y el desarrollo gradual de una disimetría interna en este ideal de doble patriotismo, un desarrollo que se acompaña del debilitamiento del lazo afectivo hacia España. Este doble patriotismo fue mucho más evidente más adelante en un contexto sensiblemente diferente, en un siglo XX que estuvo marcado en Cataluña por la gran migración procedente del resto de España. Durante el franquismo, por ejemplo, más de un millón y medio de personas arribaron a Cataluña y hoy en día se estima que alrededor del 70% de catalanes tienen padres o abuelos no nacidos en el Principado. Por ello, si en el siglo XIX la idea de una nación catalana podía estar digamos bastante delimitada, conforme se avanzó en el XX esto ya no podía tener el mismo sentido y, como reacción ante el proceso de mestizaje que se produjo, también se debe decir que hubo no pocos catalanes que lamentaron el proceso gradual de “invasión silenciosa” o españolización de la cultura catalana.

5.

Eso explica que el ideal integrador de Josep Benet, desarrollado sobre todo en la década de los 60, fuera tan importante. Para referirse al conjunto de catalanes se sirvió de la expresión “*un sol poble*”<sup>2</sup>, en su origen acuñada por el abad de Montserrat Aureli

<sup>2</sup> En 1968, en el centenario de Pompeu Fabra que se celebra en Badalona, pronuncia las siguientes frases: “Nosaltres malgrat tot el que ha passat – i el que encara passa – no hem abandonat ni la tasca ni l’esperança. Per això continuem treballant en refer aquest país nostre i per restituir al nostre idioma el lloc que li correspon com a llengua del poble i com a instrument de cultura. I en aquest treball – en aquest combat, diria – ens hi trobem tots els ciutadans d’aquest nostre país que volem viure en

Maria Escarré, que hizo fortuna. Para Benet, los inmigrantes del resto del territorio español no debían ser entendidos como unos extranjeros o unos invasores sino como otro tipo de catalanes con los que luchar conjunta y simultáneamente contra la dictadura de Franco y a favor de las libertades políticas de Cataluña. Benet también se apoyó en la obra *Los otros catalanes* de Paco Candel, encargada por él mismo y donde se propuso una lectura inclusiva de esos catalanes de adopción. El objetivo consistía en combatir toda lectura identitaria, excluyente y xenófoba del nacionalismo catalán y ensanchar de este modo los límites del significante nación. De ahí que Benet, pese a provenir de un entorno conservador y religioso acabara en la Transición como candidato a la Generalitat por el PSUC. En las elecciones de 1977, de hecho, ya había sido elegido Senador por Entesa dels Catalans con el mayor número de votos de toda España (el segundo, justamente, fue Candel). Desde un prisma anacrónico, puede leerse su gesto como una suerte de salida populista frente a los límites tradicionales del nacionalismo (identitario): el pueblo, un pueblo heterogéneo y plural, apareció como la salida al problema de la nación.

Desde entonces, la política catalanista se ha movido entre las ideas de pueblo y de nación. De ahí que frente a las interpretaciones identitarias del nacionalismo catalán, y quizá

democràcia i llibertat. Tots, tants els catalans d'origen com els altres catalans. Tots units, com ens trobem en aquesta sala, avui, retent homenatge a Pompeu Fabra. Tots reclamant que l'ensenyament del català sigui una realitat per a tothom, perquè a Catalunya ningú no es pugui sentir discriminat per raó d'idioma. Perquè uns i altres, catalans de llinatge i nous catalans, formem un sol poble" (Benet, 1980: 33).

excesivamente, la politóloga Montserrat Guibernau haya hablado de un nacionalismo cosmopolita o el filósofo Xavier Rubert de Ventós lo haya hecho de un nacionalismo postidentitario, mestizo e incluso bilingüe. En verdad, ya antes, en los años 60, el mismo Jordi Pujol había adoptado una postura semejante a la de Benet, había celebrado en público la obra de Paco Candel y había definido al catalán como aquel que vive y trabaja en Cataluña (y para Cataluña podríamos añadir), sin que importara su procedencia. Al mismo tiempo, sin embargo, el futuro presidente de la Generalitat también dejó claro que el auténtico problema político de Cataluña, el único verdadero especificó, era la inmigración (Pujol, 1976: 72). Por ello, sus detractores han visto su proyecto y el de sus sucesores como uno que en verdad era de carácter asimilacionista, pese a que el político catalán prefirió evitar la palabra “asimilación” y apostó por la de “integración”. Desde entonces el debate girará implícita o explícitamente en torno a estas dos palabras. Ahora bien, en muchos casos quizá sería más interesante hablar de *incorporación*, pues el objetivo ha sido más incorporar a los inmigrantes en el proyecto político catalán y/o catalanista.

El resultado es bastante conocido: durante la época conocida como transición muchos de los inmigrantes apoyaron un buen número de las causas catalanistas. Por ejemplo, la primera Diada de la transición, la de 1976, se hizo en un lugar mayoritariamente habitado por inmigrantes como era Sant de Boi de Llobregat, las primeras escuelas en catalán fueron impulsadas por campañas animadas por gente inmigrante, como en la escuela Rosselló-Pòrcel de Santa Coloma de Gramanet, y la ley de inmersión lingüística de 1983 se aprobó

de manera unánime por todos los partidos políticos en Cataluña, incluyendo también el Partido Socialista Andaluz (que entonces tenía representación en Cataluña) y Alianza Popular. Todavía el Estatut de 2006 será votado favorablemente por todos los partidos menos el PP.

## 6.

Al mismo tiempo, sin embargo, pienso que esa idea de doble lealtad perduró a su manera durante mucho tiempo. La causa independentista ha sido minoritaria hasta la primera década del siglo XXI y para mucha gente (como la caracterizada por el voto dual dirigido al PSOE en las generales y a CIU en las autonómicas) no fue incompatible sentir una suerte de lealtad o adhesión simultáneas hacia Cataluña y hacia España. El problema se fue dando más adelante, cuando la conflictividad interna creció y mucha gente acabó por poner una delante de la otra. Y pienso que conviene no apresurarse y hacer una lectura estrictamente identitaria del problema: por ejemplo, Unió Democràtica de Catalunya, partido conservador y nacionalista catalán, se posicionó claramente contra la independencia y se unió a las filas del PSC en las últimas elecciones. Además, aunque los orígenes ciertamente influyen, no son pocas las personas como Josep Borrell, alguien considerado como un catalán de *soca-rel*, posicionadas abiertamente en contra del independentismo; ni al revés, quienes como Gabriel Rufián, hijo de andaluces, se han situado radicalmente a favor de la independencia. De ahí que, a nivel discursivo, la mayoría de independentistas justifiquen su posicionamiento debido a lo que juzgan como la imposibilidad de un encaje político con el Estado español, a un deseo de mayor autonomía, al fracaso del

federalismo y/o al deseo de instaurar una república. La socióloga Marina Subirats ha llegado a hablar en este sentido de que muchas personas se han posicionado a favor de la independencia de Cataluña por encontrar en esta causa una especie de “utopía disponible”, de una utopía que por supuesto no debería ser entendida en un sentido maximalista.

De todos modos, procede apuntar que no está claro hasta qué punto son fiables todos estos datos. En definitiva se prefiere apelar a las mejores razones para legitimar la propia posición política (y el desprestigio del nacionalismo seguramente influye a la hora de no poner la cuestión identitaria como un factor central). Ahora bien, tampoco se debe olvidar que en las elecciones generales del 20 de diciembre de 2015 y del 26 de junio de 2016 el partido más votado en Cataluña fue Podemos (formación detestada por muchos independentistas y no pocas veces demagógicamente presentada como neolerrouxismo) y que la suma de partidos independentistas se quedó en torno al 30%. El resultado de los partidos independentistas ha mejorado en las últimas elecciones, las del 28 de abril de 2019, algo explicable por el proceso de polarización de estos últimos dos años, pero sigue siendo peor que el obtenido en las elecciones a la Generalitat. El sentido de los sufragios dista mucho de ser fácil de explicar.

7.

Por todo lo anterior, es preciso añadir que no han faltado las corrientes que, aun proclives a una separación o cuando menos una mayor autonomía respecto al territorio español, se han desmarcado e incluso opuesto a los postulados identitarios y a

veces xenófobos o supremacistas del nacionalismo. De ahí por ejemplo que se trazara la manida distinción entre ser catalanista y nacionalista, como si lo primero (usualmente encarnado por el PSC o Iniciativa per Catalunya-els Verds) no fuera más que una versión *light* y cívica del segundo. Lejos de ser una distinción reciente, esto resume las preocupaciones que ha habido desde hace mucho tiempo en Cataluña a la hora de defender un proyecto político propio para Cataluña que al mismo tiempo se desmarcara de una versión conservadora y etnicista del nacionalismo.

Por ejemplo, ya a fines del siglo XIX, el federalista republicano Josep Narcís Roca i Farreras criticó las formas de catalanismo regresivo y defendió uno progresivo que, frente a un patriotismo agresivo, enarbolaba uno de carácter defensivo. Más adelante, Andreu Nin, inicialmente en la CNT y luego fundador del POUM, en el breve texto *Socialismo y nacionalismo*, dirá estar en contra de los nacionalistas pero a favor del nacionalismo. En su libro *Los movimientos de emancipación nacional* defenderá el principio de autodeterminación, que recoge la famosa posición adoptada por la II Internacional en el Congreso de Bruselas de 1896 y señaló que la lucha obrera debía ir acompañada de la lucha nacional. Joan Comorera, en cambio, histórico dirigente del PSUC, aunque apoyó la autodeterminación se declaró internacionalista y contrario a toda secesión. Finalmente, Joaquín Maurín defenderá desde el POUM que la revolución solo era posible uniendo la causa obrera con la causa nacional y su objetivo será “desaburguesar” el movimiento catalanista, en su momento en manos no ya de la conservadora Lliga Regionalista sino de ERC, un partido cuyo desarrollo en los años 30 también

ha sido analizado en una clave populista por el historiador Enric Ucelay da Cal. Como se sabe, aunque ha habido corrientes catalanistas y especialmente federalistas o descentralizadoras en el seno del anarquismo, la posición predominante fue no nacionalista. Referentes como Anselmo Lorenzo y Federica Montseny consideraron la deriva nacionalista como una causa burguesa que desviaba y enmascaraba la verdadera lucha.

En la actualidad, bajo otros nombres y otras etiquetas se han ido repetido esos debates sobre la posibilidad o no de un nacionalismo de izquierdas. Por ejemplo, ha habido un buen número de personas que, pese a considerarse independentista, se ha presentado como no nacionalista o post-nacionalista. No está claro hasta qué punto es eso posible y, sobre todo, convendría saber antes qué se entiende entonces por nacionalista. La misma demonización del nacionalismo ha llevado a la pérdida de atractivo de dicha etiqueta. Y al no reconocerse uno mismo como nacionalista se olvida muchas veces, o directamente no se quiere reconocer, que hay formas de nacionalismo banal u otras no tan banales que persisten. Ahora bien, lo que eso muestra es que el nacionalismo puede tener diversos rostros y que en su seno han surgido tendencias críticas que, cuando menos, son conscientes de los peligros que encierran este tipo de movimientos y que procuran superarlos.

8.

Para concluir, solamente queda señalar que no deja de ser paradójico que sea en el momento en que Cataluña es más mestiza y heterogénea, en el momento en que es menos catalana según los cánones clásicos del nacionalismo, cuando la

independencia se ha convertido en un problema real de primer orden y, para muchos, una posibilidad bien real y cercana. Pienso que los intentos de superar el nacionalismo clásico, sean estos más retóricos o reales, ayudan a explicarlo. Ahora bien, a esta paradoja le acompaña otra que no es menos importante: de todos modos, eso no ha evitado sino que ha propiciado una división o fractura social que es más aguda que nunca antes. Hasta el momento, y a falta de un referéndum que pudiera confirmarlo, parece que el independentismo no ha logrado superar el umbral de un 51% de adhesiones. Mucho menos una mayoría holgada. Por ello, la idea benetiana de “un solo pueblo” resuena en la actualidad como un mito o un ideal quizá imposible, al menos a corto plazo, en un escenario en el que los horizontes no solo de consenso sino de un auténtico diálogo entre las instituciones correspondientes, ahora mismo, parecen improbables.

## Bibliografía

AMAT, Jordi (2015): *El llarg procés: cultura i política a la Catalunya contemporània (1937-2014)*, Barcelona, Tusquets.

AMAT, Jordi (2017): *Com una pàtria: vida de Josep Benet*, Barcelona, Edicions 62.

BENET, Josep (1978): *Desfeta i redreçament de Catalunya i alters parlaments i escrits*, Barcelona, Crítica.

BENET, Josep (1980): *Combat per una Catalunya autònoma: textos d'ahir i d'avui*, Barcelona, Bruguera.

CANAL, Jordi (2018): *Con permiso de Kafka: el proceso independentista en Cataluña*, Barcelona, Península.

CANDEL, Francesc (2002): *Els altres catalans*, Barcelona, Edicions 62.

CASASSAS, Jordi (2014): *La nació dels catalans: el difícil procés històric de la nacionalització de Catalunya*, Catarroja, Afers.

CLARET, Jaume y SANTIRSO, Manuel (2014): *La construcción del catalanismo: historia de un afán político*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

DOWLING, Andrew (2012): *La reconstrucció nacional de Catalunya, 1939-2012*, Barcelona, Pasado y Presente.

FONTANA, Josep (2014): *La formació d'una identitat: una historia de Catalunya*, Vic, Eumo.

FRADERA, Josep Maria (2009): *Cultura nacional en una sociedad dividida: Cataluña 1838-1868*, Madrid, Marcial Pons.

GREENFELD, Liah (2017): *Nacionalisme i democràcia*, Barcelona, CCCB.

GUIBERNAU, Montserrat (2009): *Per un catalanisme cosmopolita*, Barcelona, Angle, 2009.

MARFANY, Joan Lluís (2017): *Nacionalisme espanyol i catalanitat (1789-1859): cap a una revisió de la Renaixença*, Barcelona, Edicions 62.

MAURÍN, Joaquín (1935): *Hacia la segunda revolución: el fracaso de la república y la insurrección de octubre*, Barcelona, Gráficos Alfa.

NIN, Andreu (2008): *Els moviments d'emancipació nacional: l'aspecte teòric i la solució pràctica de la qüestió*, Barcelona, Base.

PUJOL, Jordi (1976): *La immigració, problema i esperança de Catalunya*, Barcelona, Nova Terra, 1976.

RUBERT DE VENTÓS, Xavier (1999): *Catalunya: de la identitat a la independència*, Barcelona, Empúries.

SÁNCHEZ CUENCA, Ignacio (2018): *La confusión nacional: la democracia española ante la crisis catalana*, Madrid, Los Libros de la catarata.

SAVATER, Fernando (2017): *Contra el separatismo*, Barcelona, Ariel.

SMITH, Angel (2014): *Origins of Catalan Nationalism, 1770-1898*, Hampshire, Palgrave MacMillan.

SOLÉ-TURA, Jordi (1967): *Catalanisme i revolució burgesa: la síntesi de Prat de la Riba*, Barcelona, Edicions 62.

STRAEHLE, Edgar (2019), "Nación, Pueblo e Independencia: el Nacionalismo como Problema en Cataluña", 7, 126-177.

TERMES, Josep (1984): *La immigració a Catalunya i altres estudis d'història del nacionalisme català*.

TERMES, Josep (1999): *Les arrels populars del catalanisme*, Barcelona, Empúries.

UCELAY Da Cal, Enric (1982): *La Catalunya populista: imatge, cultura i política en l'etapa republicana*, Barcelona, La Magrana.

UCELAY Da Cal, Enric (2018): *Breve historia del separatismo catalán*, Barcelona, Editorial B.



# La identidad como fetiche. Para comprender el nacionalismo desde una perspectiva lacaniana

EDUARDO ABRIL ACERO

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Es innegable que el nacionalismo es una de las ideas políticas clave para pensar la época contemporánea. Pese a que el desarrollo de la globalización en el último cuarto del pasado siglo apuntaba a que la idea de nación como eje vertebrador de lo comunitario estaba condenada a desaparecer, vuelven a irrumpir con fuerza los movimientos nacionalistas en esta primera parte del presente siglo, lo que nos hace sospechar que, en realidad tal idea nunca estuvo en retirada. Por eso, resulta necesario volver a repensar este concepto desde todas las perspectivas, a fin de arrojar un poco de comprensión. Uno de los posibles ejes de estudio, y desde el que se trata de analizar en este texto la cuestión del nacionalismo, en tanto que producto de la modernidad y la sociedad de masas, es el tema de la identidad como elemento clave para la construcción de colectividades. Tales construcciones tuvieron su época dorada y sus momentos más negros, como sabemos, en el periodo que va de la primera a la segunda guerra mundial. Y es tras esta época traumática cuando pierde fuerza y los proyectos políticos se articulan aparentemente en torno a otras cuestiones, como son la construcción de colectivos alrededor de la idea de sociedad civil, lo que cristaliza por ejemplo en el concepto habermasiano de “patriotismo constitucional” o articulaciones más o menos

basadas en el concepto marxista de clase. Desde ambas perspectivas, la construcción de órdenes políticos basados en la idea de nación étnica, era visto como un modelo a superar.

Sin embargo, como ha señalado Terry Eagleton (2011) a partir de mediados de la década de 1970, el sistema occidental experimentó ciertos cambios que a la larga han llevado a un nuevo replanteamiento de las cuestiones nacionales y de identidad. La transición desde un sistema basado en la producción industrial tradicional a una cultura posindustrial de consumismo, comunicaciones, y una economía centrada en el sector financiero, ha traído como contrapartida un debilitamiento de las lealtades tradicionales desde las cuales se pensaban los colectivos políticos. Tanto la vieja clase industrial como fundamento de las identidades políticas, así como la idea de ciudadanía que sostenía la democracia liberal, han ido desdibujándose en beneficio de una multiplicidad de identidades sociales y culturales. Podemos elogiar el hecho de que este cambio social ha abierto el espacio para el replanteamiento de cuestiones identitarias en otro tiempo minorizadas, como las identidades locales, las etnias discriminadas por los procesos modernizadores, las nuevas identidades de género, etc. Sin embargo, acompañando a estos nuevos espacios que se encuentran actualmente en pleno desarrollo y sobre los que merece la pena reflexionar, también ha retornado con fuerza el fantasma de la identidad nacional manchado por un fuerte componente reaccionario. Este hecho, si bien en los años finales del siglo XX se podía considerar como una manifestación aislada y circunscrita a circunstancias locales particulares, es innegable que se ha convertido en este primer

tramo del nuevo siglo en un fenómeno global. Tanto en Norteamérica, como en Sudamérica, así como en la vieja Europa, las identidades nacionales se fortalecen al tiempo que, con ellas, reaparece sin complejos el discurso racista, machista y xenófobo.

La comprensión y respuesta a este peligroso cambio social por parte de la política democrática no parece estar dando resultado. Como ha puesto de manifiesto Slavoj Žižek, las formas de abordar el problema que se articulan en el marco de la democracia liberal, tanto en Europa como en América, no solamente son claramente insuficientes, sino que, a juicio del filósofo esloveno, colaboran directamente con la reproducción y el mantenimiento de este proceso en el que el punto de llegada es el racismo nacionalista. En la mirada žižekiana, las democracias en los últimos cuarenta años han hecho un proceso de adaptación a esta nueva realidad mediante el fomento de valores como la tolerancia y el multiculturalismo, tratando de subrayar el hecho de que, puesto que vivimos cada vez más en espacios en los que conviven múltiples identidades, es precisamente la democracia liberal la que ofrece una zona neutral donde todas ellas pueden tener cabida y desarrollarse en una convivencia pacífica. La línea roja marcada para el desarrollo de este multiculturalismo es la tolerancia ideológica, religiosa y cultural.

Sin embargo, al tiempo que todas las particularidades étnicas y culturales son respetadas institucionalmente, también quedan fuera del espacio político deliberativo, al modo de, por ejemplo Rawls o Habermas. Es precisamente en estos contextos de multiculturalidad y diálogo racional donde se manifiesta, como

su anverso perverso, el fenómeno del nuevo nacionalismo étnico de la ultraderecha. Y es aquí donde Žižek nos permite pensar cómo el multiculturalismo liberal colabora con el mantenimiento de aquello que parece rechazar. El mismo concepto de *tolerancia* que reivindica la democracia liberal apunta con claridad a una situación de desequilibrio en la que se evidencia un dominio, pues “se tolera algo que no se aprueba pero que no se puede suprimir, o bien porque no se es suficientemente fuerte para hacerlo, o porque se es suficientemente benevolente como para permitir que el Otro conserve sus ilusiones” (Žižek, 2012: 59). Como ha señalado Castro-Gómez, para Žižek la tolerancia es la mayor de las categorías ideológicas actualmente. Por dos razones: en primer lugar porque es la consecuencia del relativismo epistémico que se volvió “sentido común” en la cultura posmoderna. Hoy en día, cualquier tipo de política que argumente a favor de la universalidad, es desechada por “intolerante” (Castro-Gómez, 2015: 164) y en segundo lugar porque bajo su apariencia inocua oculta que es una nueva forma de discriminación racista, pues la aceptación liberal–multiculturalista del Otro se da sólo en la medida en que éste mantiene su cultura en el marco de lo estrictamente privado. No hay ninguna pretensión de que alguno de sus valores sea universalizable. De esta forma la política de la multiculturalidad consiste, como veremos, en la creación de una “especie de *apartheid* al interior de la sociedad” (Castro-Gómez, 2015: 154).

La cuestión central a pensar es por qué en un mundo en el que las identidades cada vez son más líquidas, resiste y retorna con fuerza el mito nacionalista. Stavrakakis se pregunta cómo es

posible que, junto al consumismo, el nacionalismo siga siendo el elemento principal de identificación en la modernidad tardía (Stavrakakis, 2010: 218). Más aún si tenemos en cuenta que el efecto desterritorializador del capitalismo parece apuntar justamente a lo contrario, a la posibilidad de deconstruir la propia identidad para adaptarse a una realidad social en permanente cambio, una hipermodernidad en la que las identidades son fluidas y cambiantes y los sujetos experimentan su propia imagen como una tarea de autoconstrucción sin referencias fijas en la que pueden navegar por un sinfín de patrones identitarios combinándolos a su gusto. En este contexto, resulta problemático comprender la persistencia de la “cosa nacional”. Como ha señalado Billig, “Quizás el consumidor posmoderno pueda comprar una variedad apabullante de estilos identitarios. No cabe duda de que las estructuras comerciales permiten a quienes tienen los medios económicos diversificar sus estilos en el mundo occidental [...] puede comer comida china mañana y turca pasado mañana [...]. Pero ser chino o turco no son opciones comerciales disponibles” (Billig, 1995: 138–139).

La forma habitual de comprender esta persistencia, como apunta Bauman, es pensándola como un proceso reactivo a la constitución poliédrica del espacio del capitalismo, “una isla de cálida y doméstica tranquilidad en medio de un mar inhóspito y turbulento” (Bauman, 2015: 193). De este modo, comprenderíamos que el nacionalismo contemporáneo emerge como una reacción a la disolución de las estructuras sociales tradicionales por efecto del avance de la modernidad: la globalización habría traído consigo la liquidez del suelo

identitario, y los sujetos enfrentados a una sociedad de la incertidumbre recuperan sus viejas identidades nacionales como punto de anclaje.

En este contexto Žižek nos permite pensar que nos encontramos frente a un falso dilema: o admitimos el modelo multiculturalista liberal que esconde ideológicamente los mismos mecanismos de exclusión y racismo que cree superar; o defendemos en sentido fuerte la construcción de una comunidad orgánica como modo de autodefensa contra la destrucción del tejido social por parte del neoliberalismo. Es un falso dilema porque ambos procesos se complementan y necesitan. En ambos casos no salimos del mismo esquema de comprensión: la identidad como eje vertebrador de la reflexión política y como fundamento de la construcción de colectivos. Es por eso, porque no salimos de girar en torno de cuestiones identitarias, por lo que la política contemporánea parece articularse como una lucha por la hegemonía cultural. La mirada lacaniana de Žižek nos permite plantear el problema de la relación entre la identidad y la política: por qué es la cultura, o más precisamente la identidad cultural, lo que se constituye actualmente como la posición central de nuestro modo de vida y uno de los ejes centrales de la política. Para este pensador, situar la lucha social en el nivel de la cultura tiene una función ideológica claramente debilitante de las verdaderas luchas emancipadoras, pues oculta el antagonismo social principal, aquel al que Marx puso el nombre de *lucha de clases* y que sobredetermina todos los demás (Žižek, 2016a: 71–72). Los antagonismos identitarios, no son más que un modo desviado de la verdadera lucha de clases, un fetiche social que tiene la

función de mantener intacta la estructura de dominación. Žižek señala, por ejemplo, cómo la apropiación del racismo xenóforo por parte de las clases bajas blancas en los Estados Unidos, tendría el cometido de ocultar el verdadero antagonismo social, que no se encuentra entre las identidades blancas cristianas y los inmigrantes del sur pobre, sino en la misma estructura socioeconómica que condena a la precariedad a ambas identidades al tiempo que lanza a unas contra otras (Žižek, 2016a: 71).

Por eso es urgente repensar de nuevo la cuestión de la identidad, tratando de evitar su seducción fetichista. Tanto desde la izquierda liberal demócrata, como desde posiciones reaccionarias de ultraderecha, la identidad funciona como un fetiche. Y para eso debemos preguntarnos precisamente por qué la identidad es un problema. Por qué no es simplemente una cuestión de diversidad del espacio social o de heterogeneidad política. Qué hay en el orden de la identidad étnica o nacional que introduce siempre un elemento distorsionador dentro de la sociedad, incluso si esta es una democracia pluralista.

En este análisis, como ha señalado Yanis Stavrakakis, es muy importante comprender que las identidades políticas o étnicas no son simplemente construcciones discursivas (Stavrakakis, 2010: 234). No se puede explicar la identidad apelando a meros procesos históricos de socialización por los cuales un sujeto se identifica con unos valores, una lengua, unas tradiciones o unas prácticas cotidianas. Comprendido como un proceso histórico de subjetivación más, no se entiende la persistencia de unas estructuras subjetivas en un mundo que apunta a todo lo contrario, como hemos señalado. Lo crucial consiste en

entender cómo, a diferencia de otras identidades más líquidas, una identidad política se apodera de un sujeto de tal forma que éste ya no es ulteriormente deconstruible. Y es aquí donde pienso que el análisis lacaniano de autores como Žižek o Stavrakakis puede arrojar algo de luz. Sin desdeñar las explicaciones discursivas Lacan nos permite complementarlas mediante el concepto de “goce” (*Jouissance*) sin caer en posiciones primordialistas burdas. La cuestión es comprender cómo los procesos constructivistas sociales no son capaces de explicar por qué la convivencia entre diferentes identidades o la construcción de sujetos identificados con su realidad social es siempre problemática. Si todo se redujese a procesos de socialización en los que el sujeto es un producto de ciertas prácticas, no se entendería que en una situación de dominación, los dominados no aceptasen su papel social sin fricciones.

La idea central de Lacan consiste en señalar el hecho de que ninguna identidad es completa, es decir, ningún individuo puede identificarse totalmente con una estructura simbólica dada. Siempre hay algo del orden del sujeto que no encaja, que no es representable y por tanto no se puede transmitir o reproducir mediante procesos de educación y socialización. Dicho de otro modo, lo que pretende poner de manifiesto Lacan es que un individuo no puede estar completamente sumergido en lo social, identificado por la posición que le atribuye el rol que le ha sido asignado. Pero hay que tener en cuenta que esta imposibilidad de empaste entre el sujeto y lo social no consiste en una suerte de “dureza” biológica, que convertiría a Lacan en un primordialista, un núcleo ontológico que impide la completa subsunción del individuo en una

estructura socio-simbólica, sino que ocurre al contrario, es la propia estructura, *el Otro lacaniano*, el núcleo de dicha imposibilidad, pues en todos los casos se trata de construcciones imposibles de cerrar como dispositivos consistentes y completos. Todos incluyen su propia imposibilidad que genera este resto. Y es precisamente este resto no asumible, al que Lacan le da el nombre de *Real*, lo que en última instancia otorga una entidad ontológica al sujeto. Sin esta condición, ni siquiera sería posible establecer algo como una identidad ya que no existiría distancia entre el individuo y la representación de sí mismo, la identificación sería plena y desaparecería la simple posibilidad de pensarse como un *sí mismo*. Como ha señalado Žižek, es precisamente la imposibilidad de cierre de lo simbólico lo que “da al sujeto, por así decirlo, un espacio de respiro, le permite evitar la enajenación total en el significante, no llenando su falta, sino permitiendo que él mismo, su propia falta, se identifique con la falta en el Otro” (Žižek, 1992: 168). Para Lacan, la posibilidad de ser algo así como un sujeto pasa por este desencaje, por la propia imposibilidad de completar la identificación. En palabras de Stavrakakis: “La identidad sólo es posible como una identidad fracasada; sigue siendo deseable justamente porque es esencialmente imposible” (Stavrakakis, 2007: 55). Pues bien, es precisamente la experiencia de esta falta, de ese resto que imposibilita la identificación plena con la propia identidad, lo que se traduce en goce y lo que otorga consistencia al sujeto como tal.

Es aquí justo donde hay que comprender cómo operan las identidades nacionales: ofrecen un elemento que articula este goce de una forma concreta, un mediador que nos permite

relacionarnos con eso que nos falta mediante una completud fantasmática. De este modo, nos dice Žižek, “el nacionalismo representa un dominio privilegiado de la irrupción del goce en el campo social. En última instancia la Causa nacional no es más que la forma en que los sujetos de una determinada comunidad étnica organizan su goce a través de los mitos nacionales” (Žižek, 2016b: 324). Así, lo que podemos llamar en este contexto la “cosa nacional” no es más que el nombre que un colectivo le da a eso que falta y que articula lo comunitario. Pero esta cosa no es algo que pueda ser definido, sino que debe ser un objeto que compute como pérdida. Un elemento vaporoso que el sujeto reconoce positivamente como un objeto perdido, y que se hace presente través de las prácticas colectivas de exaltación de esta pérdida. Se trata de sustantivar un objeto no presente: la nación, la patria, el imperio o el propio ser, de tal modo que su única forma de aparición y la única posibilidad que tienen los sujetos de relacionarse con su “cosa” es experimentándola como un vacío, una ausencia que puede ser colocada en el pasado remoto o en un futuro utópico, pero siempre bajo la forma de una entidad fantasma. De este modo, los sujetos, a través de la exaltación colectiva, son capaces de poseer ese objeto de deseo. No se trata de una nostálgica añoranza de un pasado, o de un deseo lanzado con fuerza al futuro, la identidad nacional ni es nostálgica ni se posterga indefinidamente, sino que es absolutamente presente, pues el goce es siempre presente, solo tiene un aquí y ahora. Se posee ya de hecho eso que se desea, y se goza plenamente de ese objeto dado que su sustancia es la pérdida misma. La identidad nacional gira pulsionalmente venerando un agujero, una falta que ha perdido toda carga depresora. Podríamos decir que al nacionalista no le falta nada,

su identidad es completa puesto que su propia inconsistencia, su incompletud ontológica funciona como clave de bóveda que cierra la identificación.

Es por eso que la identidad nacional necesita de una renovada y constante fantasía que sostenga esta ficción. Puesto que la “cosa nacional” es, por definición faltante, la ausencia requiere de una explicación que dé cuenta de por qué la propia identidad no es completa ni efectiva, constituyendo a través del fantasma su verdadera efectividad, es decir, su cierre. Tal fantasía, en el caso del nacionalismo, tiene que ver con lo que Žižek llama “el robo del goce”. Se trata de la construcción fantasmática de un Otro entendido como una amenaza a la identidad nacional, como la principal causa de los antagonismos que dividen el cuerpo político” (Žižek, 2016b: 359) impidiendo que la identidad sea completa, un *Otro* que explica por qué la “cosa” que se perdió en el pasado remoto se nos resiste aguardándonos en el futuro, que amenaza con terminar completamente con el núcleo de la propia identidad. Como señala Castro-Gómez “si no hay otro-imperial que amenace con robarnos la Cosa, con arrebatarnos la sustancia misma de lo que culturalmente ‘somos’, entonces no será posible organizar el goce colectivo” (Castro-Gómez, 2015: 110). Lo que se está diciendo es que toda identidad nacional comporta la elección de un enemigo, la fantasía de que si eliminamos al otro, si lo expulsamos, entonces mi goce será total, pues es su presencia insoportable la que impide que la identidad sea completa al tiempo que la sostiene y cierra. La paradoja aquí está en que este “robo” es puramente imaginario, oculta el hecho de que nunca tuvimos ni tendremos eso que se nos robó. Pero es esta fantasía precisamente lo que permite

experimentar eso que no tenemos como un objeto positivo, pues la amenaza transmuta la falta en una cosa inasible, pero ontológicamente existente.

Lo que se pretende mostrar con esto es que articular la política en torno a la cuestión de la identidad conduce a construcciones sociales donde de forma inevitable hay que elegir bando, pues es la dialéctica amigo-enemigo lo que articula el espacio social. La identidad tomada en este sentido lacaniano siempre comporta una fantasía que permite sostener la propia inconsistencia a través del sacrificio de un chivo expiatorio, sea este el que sea. Y articular la política en torno a la disposición de espacios en los que las comunidades que se identifican como tales a sí mismas puedan convivir junto a los otros siempre oculta estructuras de dominación. Se pueden articular procesos discursivos y construir diversas estrategias socializadoras tendentes a mitigar el choque, o a reprimirlo haciendo que opere como *síntoma social*, pero la propia inconsistencia de la identidad es algo que no es deconstruible. Tanto el liberalismo multicultural como el nacionalismo étnico parten de la base de que los colectivos y las identidades son consistentes y, por eso o bien son merecedoras de respeto y derechos políticos o bien tienen plenamente justificada la autodefensa cuando se *sienten* amenazadas. La línea que divide estas dos posiciones es fácilmente borrrable.

Desde este análisis de la identidad podemos ver en qué convergen el nacionalismo xenófobo y el multiculturalismo liberal. Si analizamos el modo de hablar de los nuevos racistas, vemos que no se trata ya del viejo discurso de supremacía racial, sino que éste se confunde con posiciones democráticas. La nueva ultraderecha no esgrime argumentos racistas, sino que

más bien hace una defensa de los derechos culturales de su propia posición, copiando el discurso que en otras ocasiones era patrimonio de las minorías oprimidas, llegando así a la paradoja de la indistinción entre la defensa de la democracia liberal y las actitudes xenófobas. En ambos casos opera la misma lógica identitaria: una concepción de la subjetividad que se hace consistente gracias a la clausura sobre el goce de la “cosa nacional” y la expulsión del otro. Tanto el multiculturalista, como el nuevo racista tienen una concepción de los colectivos como entidades cerradas y completas, con derecho al goce. Por eso el resultado de esta posición es, cada vez más evidente, como hemos dicho, una especie de política *Apartheid*, la idea de separar las identidades culturales que se amenazan unas a otras con el fin de preservarlas, ya sea la propia o la extranjera.

Lacan nos permite comprender cómo un individuo no se encuentra con el vacío de su identidad y trata de llenarla mediante un objeto—a, (la Patria, el Imperio perdido, el Reino medieval pasado, etc.) sino que está ya de salida en una posición identitaria. Por eso no tiene mucho sentido que la política se comprenda como una lucha por la hegemonía cultural, pues cuando se transforma en eso, quien tiene siempre las mejores cartas para ganar es la derecha identitaria, pues de salida está ya en posiciones hegemónicas y sólo necesita para crecer un momento de crisis que permita decantar un enemigo. En este sentido podemos comprender las palabras de Ignatieff: “una nación incapaz de repudiar un pasado fascista puede condenarse a un futuro fascista. Es cierto. Pero hay otro mecanismo igual de limitador en marcha. Si tus enemigos te llaman fascista suficientes veces, empezarás a llamártelo tu también. Tomas el

insulto de tus enemigos y lo conviertes en un motivo de orgullo. ¿Cuántas veces en las semanas venideras me encontré con croatas en los puestos de control que nos dirán: ‘nos llaman ustachas. Pues vale, eso es lo que somos’” (Ignatieff, 2016) ¿No es este el peligro de la lucha identitaria? Cuando la disputa por la hegemonía gira alrededor de la lucha amigo-enemigo, el *Otro* corre el peligro de convertirse en la fantasía en la cual está colocado. La izquierda lacaniana parte del supuesto de que lo únicamente común es la situación de la falta, no la identidad a través del objeto-a, por muchas cadenas equivalenciales que se produzcan. Lo único común es la *soledad*, como señala Jorge Alemán (2012) y la única política de izquierdas posible es la de lo común de la *falta*.

Por eso, y esta es la posición fuerte de Slavoj Žižek, es un error pensar que el auge del nacionalismo y la ultraderecha tiene una estructura reactiva que se explica como una posición defensiva contra la destrucción del tejido social por el avance del proceso modernizador de la economía de mercado. No es la liquidez posmoderna la causa de la persistencia de las identidades nacionales, sino que son precisamente estas identidades las que sostienen dicho proceso. Žižek pone el ejemplo de la disolución de los antiguos países comunistas y su viraje hacia el nacionalismo. La acelerada inclusión de tales países en la economía de mercado tuvo como consecuencia la pérdida de estabilidad del orden social preexistente, generando una situación de incertidumbre permanente. Las corruptas estructuras políticas del comunismo al menos proporcionaban una sensación de estabilidad que posibilitaba la vida comunitaria. Todos los ciudadanos sabían qué hacer y qué no

hacer, a quién pagar las mordidas para conseguir un privilegio o un trato menos oxidado. En cambio, la acelerada inclusión en la economía de mercado, al tiempo que otorgaba una nueva libertad a los ciudadanos, les sumía en una situación de continuada incertidumbre acerca de cada una de sus decisiones cotidianas. Esta situación ha sido descrita acertadamente por Ulrich Beck (Beck, 2002) y Žižek se refiere a ella para explicar las contrapartidas de las sociedades contemporáneas (Žižek, 2001: 355). Para Beck las sociedad de libertad y auto-creación son también sociedades del riesgo y el malestar, en el sentido de que las decisiones que libremente toman los individuos, en rigor, escapan completamente a nuestro control puesto que se toman en ausencia de un marco simbólico que nos permita atisbar las consecuencias de nuestras acciones. De este modo, el idílico espacio de la autocreación no equivale a una situación real de elección, sino más bien consiste en la libertad angustiante de un sujeto aislado que elige sin brújula, y posteriormente es expuesto de forma ciega a las consecuencias de sus acciones que debe asumir plenamente. La burocracia socialista de las antiguas repúblicas del este de Europa, si bien funcionaban como gigantescas máquinas oxidadas, también suministraban el marco simbólico suficiente que liberaba a los sujetos de la constante toma de decisiones en su proceso autoconstructivo, permitiéndoles desarrollar algo más parecido a una vida comunitaria. La recuperación, en este contexto, de valores identitarios nacionales, lejos de ser una reacción a la destrucción del suelo social, es el elemento que justifica la carencia de ese suelo al tiempo que se acelera la desregulación económica y se avanza en los procesos desterritorializadores.

El problema está, por tanto, en que el nacionalismo no considera que la inestabilidad y la incertidumbre provenga de los procesos de ruptura del lazo social a los que el capitalismo hace enfrentarse a todas las sociedades, sino que, como hemos visto, aísla un elemento perteneciente a la propia identidad, lo excluye como resto inasumible y lo hace funcionar como fantasía explicativa del permanente estado de desequilibrio. De este modo, el verdadero antagonismo social queda oculto: el sujeto acepta la incertidumbre y la goza a través del “odio nacional”.

Por eso es tan importante suplementar las descripciones discursivas del nacionalismo y la ultraderecha mediante el concepto lacaniano de goce. Nos permite comprender de qué modo el supuesto malestar social provocado por el avance de la modernidad (y que generalmente se codifica alrededor de cuestiones muy concretas: la avalancha inmigratoria, la amenaza “feminazi” contra la idea patriarcal de hombre, la invasión musulmana de Occidente, la disolución de los valores tradicionales de las comunidades nacionales, etc.) no constituye un verdadero malestar, sino todo lo contrario. No es la Nación real el tesoro que el nacionalismo trata de preservar, sino la Nación amenazada el fetiche que sostiene los procesos de disolución capitalista. Un fetiche es un objeto que te permite aceptar el impacto de la realidad, una suerte de “cosa” fantástica que te habilita para gozar de una situación de malestar. La Nación amenazada es un fetiche porque permite a los sujetos refugiarse en el goce de su odio colectivo, disfrutando de la pertenencia a una comunidad de individuos que condensan su goce mediante prácticas de odio, y al mismo tiempo asisten

confortablemente a los procesos de disolución de los vínculos sociales por los efectos desterritorializadores del capitalismo. Por eso, en una situación de cambio acelerado y de disolución de las estructuras comunitarias tradicionales, la ultraderecha y el nacionalismo se ven y se presentan a sí mismos como posiciones libres de ideología, como un discurso que se atreve a decir la “verdad”, más allá del “sermón” de lo políticamente correcto. En este sentido, estamos tentados de repetir las palabras que Žižek dirige al cinismo liberal pero pensando ahora en su contraparte nacionalista: “cuando nos encontramos a una persona que afirma que está vacunada contra todo tipo de creencias, que acepta la realidad social tal y como es de verdad, uno debería contestar siempre a esta clase de afirmaciones con la siguiente pregunta: vale, pero ¿dónde está el fetiche que te permite aceptar (o fingir que aceptas) la realidad tal como es?” (Žižek, 2001: 23). Es fácil ver en este punto cómo el cinismo liberal coincide con el cinismo nacionalista al realizar la misma operación: del mismo modo que los liberales, apasionados defensores de las libertades individuales y el multiculturalismo, no están realmente dispuestos a afrontar todas las consecuencias de dicha defensa, y por eso se refugian en su forma fetichista, reconociendo la imposibilidad real de tomarse en serio dicha libertad y asumiéndola solamente como un ideal regulativo kantiano, los nacionalistas saben igualmente que su “cosa nacional”, esa patria pura libre de manchas, es un imposible, concentrándose en las políticas de odio que lejos ser un medio, constituyen su verdadero fin. Algo de claridad, eso sí, se gana en el paso del liberalismo multiculturalista de lo políticamente correcto, al nacionalismo xenófobo: mientras que en el primer caso, la defensa de la libertad y el espacio de la multiculturalidad

oculta toda una estructura de dominación, en el segundo caso es el fetiche, la “cosa nacional” lo que justifica dicha estructura.

No se trata, por tanto, de elegir entre el liberalismo multicultural o la vuelta a las comunidades orgánicas de la patria nacional. La izquierda lacaniana nos permite pensar una tercera posición, la que nos muestra Freud en su escrito *Moisés y el monoteísmo*. Esta obra escrita entre 1934 y 1938, momento en que los judíos se enfrentaba a una de sus horas más negras, está lejos de realizar una defensa enconada de la identidad judía, sino que proclama lo contrario: Freud destruye el suelo étnico del pueblo judío señalando que su padre Moisés no era en realidad hebreo sino que pertenecía al pueblo enemigo, el egipcio. Al hacer esto Freud mancha irremediablemente la identidad judía, y niega su comunidad orgánica como imposible y fracasada (en lacaniano diríamos “el pueblo judío no existe”). Esta operación impide la ilusión nacionalista: no permite hacer funcional el estado de incertidumbre mediante su complementaria búsqueda de un enemigo. Pero tampoco sirve para fundamentar una defensa multiculturalista de las múltiples identidades, dado que, a lo que apunta, es a la fantasía de la identidad como tal.

La salida del falso dilema no pasa por la destitución del otro ni por su reconocimiento; ni la comunidad orgánica nacional, ni el multiculturalismo democrático son vías que debemos transitar, a juicio de Žižek. Se trata más bien de recuperar la vía universalista, consistente en la propia auto-destitución, el reconocimiento de nuestra implicación en nuestro propio fracaso. Para autores como Žižek, Stavrakakis o Alemán, siguiendo en esto la enseñanza de Lacan, la universalidad está en la posición imposible de cada sujeto y cada colectivo, pues “no

hay otro del otro” (Lacan, 2014: 323). Por eso, Žižek, en su cruzada contra el humanismo liberal, nos dice que “la manera más válida de llegar hasta el prójimo no es la empatía [...] sino una carcajada irrespetuosa que se burle tanto de él como de nosotros en nuestra mutua falta de (auto)comprensión” (Žižek, 2016a: 91). Se trata de la superación de la schmittiana política amigo–enemigo mediante el reconocimiento de que el enemigo somos nosotros. O dicho de otro modo: la cuestión es que debemos ir más allá del concepto de identidad como eje central de la política. Toda la derecha política y buena parte de la izquierda no deja de girar en torno a este concepto. Los primeros porque tanto desde posiciones liberales en las que se intenta pensar una identidad múltiple y cambiante en un espacio de co–pertenencia, como desde posiciones reaccionarias que directamente articulan lo político alrededor de identidades nacionales fuertes, convierten la identidad en su eje político central. Los segundos, la izquierda, porque se han visto también arrastrados por las ideas liberales del sujeto o porque no terminan de encontrar una idea fuerte de identidad para la construcción de nuevas mayorías políticas quedándose detenidos en este punto. En ambos casos es la identidad lo que establece la hoja de ruta. Si nos tomamos en serio a Lacan y su análisis de la relación entre sujeto e identidad, podemos entender por qué ligar un concepto al otro constituye siempre una trampa, pues todo proceso de identificación oculta al sujeto. Mientras que la identidad tiene que ver con la constitución de un fetiche en donde el individuo cifra su propio ser, el sujeto gira alrededor de la *falta*, aquello que impide que ese mismo individuo se constituya como un todo y resulte ser más bien una construcción precaria y fracasada, una *insistencia* necesitada del

establecimiento de vínculos sociales. Por eso, como dique de contención de la ruptura del lazo social, Žižek recupera las palabras de Pablo llamando a la nueva comunidad a borrar como categoría política la *identidad*: “No hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos sois uno en Cristo Jesús” (Gálatas 3:28). Pero no se trata de renunciar a la identidad en pro de la construcción un sujeto sin identificaciones, algo que desde el análisis lacaniano del sujeto resulta del todo imposible. Como hemos dicho, estamos ya, de salida, en una situación identitaria determinada, aún cuando ésta sea precaria e insuficiente y venga siempre suplementada por una fantasía. El problema es, más bien, pensar cómo es posible articular una política en la que la cuestión identitaria no sea relevante, sin por eso pedirle a los sujetos que abandonen o disuelvan sus identidades. Volviendo una vez más a Pablo, esto se parece al concepto de *hos-me* (como si no): “lo que resta es, que los que tienen mujeres sean como los que no las tienen; y los que lloran, como los que no lloran; y los que se huelgan, como los que no se huelgan; y los que compran, como los que no poseen; y los que usan de este mundo, como los que no usan: porque la apariencia de este mundo se pasa” (1 Corintios, 29–31).

## Bibliografía

- ALEMÁN, Jorge (2012): *Soledad: común: políticas en Lacan*, Madrid, Clave Intelectual.
- BAUMAN, Zygmunt (2015): *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- BECK, Ulrich (1998): *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Paidós Ibérica.
- BILLIG, Michael (1995): *Banal nationalism*, London, Sage.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2018): *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, México, Akal.
- EAGLETON, Terry (2011): *¿Por qué Marx tenía razón?*. Barcelona, Península. Edición Kindle.
- FREUD, Sigmund (1985): *Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38])*, Buenos Aires, Amorrortu.
- IGNATIEFF, Michel (2016): *Sangre y pertenencia: Viajes al nuevo nacionalismo* Malpaso Ediciones. [Recuperado de: [https://es.scribd.com/read/336365453/Sangre-y-pertenencia-Viajes-al-nuevo-nacionalismo#t\\_search-menu\\_285405](https://es.scribd.com/read/336365453/Sangre-y-pertenencia-Viajes-al-nuevo-nacionalismo#t_search-menu_285405)].
- LACAN, Jacques (2014): *El deseo y su interpretación, Seminario 6*, Buenos Aires, Paidós.
- STAVRAKAKIS, Yannis (2007): *Lacan y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- STAVRAKAKIS, Yannis (2010): *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ŽIŽEK, Slavoj (2010): *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI.
- ŽIŽEK, Slavoj (2001): *Amor sin piedad: hacia una política de la verdad*, Madrid, Editorial Síntesis.
- ŽIŽEK, Slavoj (2012): *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, Akal.
- ŽIŽEK, Slavoj (2001): *El espinoso sujeto*, Barcelona, Paidós.
- ŽIŽEK, Slavoj (2016a): *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona, Anagrama.
- ŽIŽEK, Slavoj (2016b): *La permanencia en lo negativo*, Buenos Aires, Godot.



# La frontera como *ley-tablero*. Los pueblos sin estado y la acción imperial de los estados-nación, una aproximación a la visión poscolonial.

GESSAMÍ NÚRIA OLESA SANCHO

## 1. Introducción

El mundo parece transfigurarse a un ritmo vertiginoso. Este estado dinámico de los sucesos parece responder a una era concreta: la era de lo digital. De hecho, Hartmut Rosa en *Social Acceleration: a New theory of Modernity* (2013), ya adelantaba lo que hoy leemos como una contradicción, la *sociedad acelerada*. También Han en *El aroma del tiempo* (2015) apunta a esta antilogía entre una sociedad que quiere tiempo pero construye una manera de ser sin tiempo.

Así, la globalización marca el inicio de un aparente cosmopolitismo que por un lado nos recuerda a la sociedad kantiana de la *Paz perpetua* (2016) pero por el otro, al mismo tiempo, estamos asistiendo al fenómeno de la *Europa Fortaleza*. Cuando parece que estamos delante de un régimen globalizante empezamos a ver un cierto decrecimiento y una posible entrada a un momento *posglobalización*, como apunta Santos<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Boaventura de Sousa Santos, es un pensador, también profesor emérito de la Facultad de economía de la Universidad de Coimbra y Distinguished Legal Scholar a la Escuela de Derecho de la Universidad de Wisconsin-

Aunque parece que haya nuevas configuraciones sociales, como ya apuntábamos, ¿puede ser que estemos delante de una manera de hacer política arcaica, que perpetúa y arrastra nociones coloniales y feudales? ¿Cómo podemos leer el fenómeno de las fronteras en relación a la configuración del Estado-nación? ¿Son las fronteras espacios que constituyen un tablero de juego geopolítico imperialista?

El problema que nos atañe gira entorno a la manera de operar del Estado-nación. Arendt, en *El origen del totalitarismo* (1951) apunta a que tal configuración es impotente entorno a garantizar los derechos de los refugiados y los apátridas. Hoy, podemos observar esta problemática en Europa, pero también alrededor del mundo. De hecho, Maalouf<sup>2</sup>, apunta a que en nuestras sociedades interculturales hay una identidad ligada a la nacionalidad que implica una jerarquía; esto es, hay una nacionalidad que siempre es preeminente a las otras.

A partir de estos supuestos, queremos apuntar a la limitación de libertad que implican, con sus lógicas dominantes, los nacionalismos coloniales, los cuales podemos señalar en la institución del Estado-nación. Es en su acción que nacen las fronteras como *ley-tablero*. Asimismo, mostraremos la posible analogía entre el Estado-nación como *máquina de captura*, y las

Madison y Global Legal Scholar a la Universidad de Warwick. También es Director del Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra y Coordinador científico de l'Observatório Permanente da Justiça.

<sup>2</sup> Amin Maalouf es periodista, escritor, estudió Economía Política y Sociología en la Universidad de San José de Beirut. Enviado especial en zonas como Vietnam y Etiopía como periodista en el diario An-Nahar.

naciones sin estado como *máquinas de guerra*, conceptos que encontramos en *Mil Mesetas*.<sup>3</sup>

En resumen, si la diferencia, o la que es su homóloga en el ámbito de la acción: la alteridad, es pensada desde una teología de la representación, su lugar siempre será el mismo: la subyugación a un orden. Por lo tanto, lo Otro, pensado desde el esquema de la mimesis supone categorizarlo, de aquí el problema de las políticas del reconocimiento.

## 2. La frontera: el “entre medio” y la ley-tablero

Tomando a Descartes como posible indicador del camino, que no iluminador, nos giramos para sentir la larga sombra de la *cartografía*, la misma sombra que se reproduce en el esquema de la división metafísica entre mente y cuerpo, entre lo mismo y lo Otro<sup>4</sup>. Aludimos aquí a la historia de la metafísica que parte el mundo en un binomio entre aquello que es y aquello que no es, este inicio, el de Parménides es la inauguración del modelo representativo, desarrollado más adelante en la *mimesis platónica* y una construcción que aún resuena en nuestros días en forma de síntesis<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Se trata del segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia* escrito por Gilles Deleuze y Felix Guattari.

<sup>4</sup> Aquí nos referimos a la tradición que se sigue desde el *Poema* de Parménides: la mimesis platónica, la cartografía cartesiana, etc.

<sup>5</sup> El paradigma del Estado actual parte de la idea de síntesis hegeliana: dos o más facciones que se reconcilian en un lugar común. Esto es: la alteridad pasa por el hilo de la historia, es positivada.

Por lo tanto, nos preguntamos, ¿es posible que de la *cartografía temática que no tiene por estudio ni la geografía ni la geología*<sup>6</sup> emane esta distribución misma? Y es que los mapas expresan una brújula donde el sur no llega al norte. Entonces, en el inicio, la pregunta es doble: que quiere decir un mapa y quien dibuja estos mapas. Las dos preguntas, ahora sí, sirven para iluminar el destino de advertir *las microfísicas del poder* en terminología foucaultiana (1979: 146) o dicho de otro modo *las líneas abisales* en palabras de Boaventura de Sousa Santos (2010: 29).

Así, mediante representaciones y particiones, las fronteras articulan el mapa del mundo y también construyen unas identidades sociales, políticas y culturales. Por un lado, nacer en la frontera, el “*estar entre*”<sup>7</sup>, o lo que denominamos el pasaje fronterizo representa la encrucijada cultural y nacional. Este pasaje es un tránsito, una inmanencia, la posibilidad de apertura, puede que hasta una línea de fuga. Nos relata una identidad compleja y, si lo pensamos, su operación puede ser una transferencia.

Ciertamente, la identidad se ve afectada por la frontera, igualmente cabe remarcar la omnipresencia en la construcción del sujeto de lo que podríamos llamar la pertenencia social y afectiva. Siguiendo a Maalouf, escritor y periodista franco-

<sup>6</sup> En esta cartografía terrestre nos referimos a la creación de mapas temáticos (a partir del s. XIX) también conocidos como *mapas mundis políticos*.

<sup>7</sup> Entendemos el ‘estar entre’ como el espacio que se genera entre dos o más fronteras.

libanés, la identidad es un proceso y como tal no se da de una vez por todas (1999: 33). Y cito, “la humanidad entera no está hecha sino de casos particulares, la vida es creadora de diferencias y ninguna ‘reproducción’ produce jamás copias exactas” (1999: 30).

Y es que cuando pensamos en ‘identidad’, aparece la lógica del Estado nación: la nacionalidad implica una jerarquía que se da desde un cierto colonialismo implícito en la manera de hacer del *aparato de captura* (Deleuze y Guattari, 2015: 444). Maalouf indica en primera persona esta experiencia que yo relaciono con lo colonial. En su caso parte, como ya hemos dicho, de dos nacionalidades: la libanesa y la francesa. En *Identidades que matan*, el autor sostiene que siempre hay una identidad preeminente y que la segunda es excluida como otra, justamente esta *otra* siempre tiene su cardinalidad en el sur o en oriente, en cambio, la canónica siempre es la *centrada* europea, nortea u occidental.

Maalouf sitúa este hecho en la pregunta “¿te sientes más francés o libanés?”, y cuanto más vamos avanzando en la lectura, vemos que la identidad no tendría que ser aquello que nos someta sino lo que nos hace singulares a cada uno de nosotros (1999: 31). Por esa razón nos hace falta entender la complejidad y diversidad de la identidad como un *entre-medio* que no cede a las jerarquías.

Por otro lado, está la conformación de la frontera como *ley-tablero*. Arendt apunta a que el estado-nación se desdibuja en la figura del apátrida, cabe destacar que en nuestros días sigue

vigente esta problemática que nos remite a una cuestión de *(in)justicia*.

Para hablar de las fronteras y del papel que tienen dentro de las lógicas del estado-nación nos referiremos a las dos concepciones de Deleuze y Guattari: la *máquina de captura* y a la *máquina de guerra*, así como a los espacios que estas dos máquinas concretan, el *espacio liso* y el *espacio estriado*.

En primer lugar situamos la máquina de captura en el Estado, así como ya lo indican los autores (2015: 444). En este caso el modelo que utilizaremos es el del Estado-nación. La máquina de guerra en *Mil Mesetas* está representada por los nómadas, o en épocas anteriores por los barbaros, así lo exponen sus autores (2015: 359-431). En este sentido nosotras utilizaremos esta concepción para resaltar la capacidad de resistencia de la máquina de guerra más que para adjudicarle una manera de ser concreta. Más bien miramos a los pueblos sin estado desde esta capacidad de resistir al embate colonizador que en general los rodea territorialmente, políticamente y otras veces hasta militarmente.

La configuración del aparato de captura aparece en su función: *cartografiar*. La capacidad (como potencia) del Estado es la de apropiación, por eso se apropia de todo lo que puede y, en este sentido, lo hace también con la máquina de guerra. El resultado es el surgimiento de la potencialidad de esta: potencia de metamorfosis; la cual es absorbida por el Estado y eso hace que la *resistencia* surja.

Por eso, si seguimos la concepción de las Ideas de Platón como medida prescriptiva a la hora de hacer política (Arendt, 1997: 13), volvemos al Estado en tanto que *máquina de captura*, el cual como ya hemos dicho cartografía, marca y normaliza (Deleuze y Guattari, 2015: 443-476). Cuando opera, este crea un espacio concreto: *el espacio estriado*. En este espacio estriado (*logos*), y cito “se delimita una superficie y se reparte según intervalos determinados, según cortes asignados” (2015: 489). A saber, el espacio estriado es la máquina de instituir. Cabe decir que, en este sentido, los pueblos sin estado podrían responder, como ya hemos dicho anteriormente, a la de máquina de guerra y al nómada. De hecho, los nómadas (nomos-espacio abierto) no se mueven, en realidad, siguen persistiendo en habitar en su espacio: aquel que queda lejos de la cartografía y las fronteras: *el espacio liso*.

Espacio liso y espacio estriado no solo constituyen una oposición, sino que se interponen y se interrumpen el uno al otro, y es que en un espacio liso pueden aparecer estrías, igual que dentro del espacio estriado hay espacios lisos.

De ahí que la trinidad *Estado-pueblo-territorio* es restrictiva e implica anomalías, como los apátridas o refugiados, anomalías que como en cualquier sistema quieren ser aniquiladas.

De esta manera podríamos entender *las fronteras como una instauración del espacio estriado*. En contraposición conceptual, el espacio liso surge de las acciones de los nómadas, los cuales se erigen fuera de las lógicas clásicas de producción del aparato de captura o del Estado. Un ejemplo podríamos verlo en la cuestión del trabajo; en el *espacio liso*, no existe, ya que lo que

nosotros denominamos como trabajo, allí se identifica con otras actividades (Deleuze y Guattari: 484).

Entonces, las fronteras provocan y normalizan una violencia que podemos denominar “violencia de estado”. Esto es, las prácticas del gobierno en la era de las sociedades de control (Deleuze, 2006: 227), recorriendo Foucault, Deleuze y Guattari.

Llegando hasta aquí y viendo las consecuencias de las fronteras y los estatutos legales ligados a ellas, cuando un individuo pierde la nacionalidad queda a la intemperie, como la *nuda vida* descrita por Agamben (2006).

Cuando la frontera como *entre-medio* se nos muestra en clave totalizadora e intolerante aparece la noción de la cual hablamos: la frontera como *ley-tablero*. Esta noción explica el orden geopolítico actual y como en un mundo que aprende de la *Historia* continúan habiendo experiencias como las de la *Europa Fortaleza*. Así, entendida de esta manera la frontera es aquello que indica las normas de juego dictadas por los Estados-nación. Es decir, las fronteras son el tablero de juego, el marco donde las personas se convierten en sujetos pasivos y por tanto, podemos considerarlas como un dispositivo biopolítico del poder.

### 3. Estados-nación y acción imperial, nos aproximamos a una visión poscolonial

Desde este planteamiento relacionamos fronteras y acción imperial, es decir la acción de colonizar. Cabe destacar, en este sentido el dato que nos ofrece Fontana (2013), historiador destacado, y es que incluso después de la independencia de las

colonias, los países colonizados siguen conservando las fronteras impuestas, esto provocará muchas tensiones internas.

La acción imperial deja rastro y abre paso a normalizar las fronteras. Así, delante de la acción homogeneizadora del Estado todo debe estar bajo unas coordenadas.

Según, Galcerán:<sup>8</sup>

[...] la filosofía europea moderna se construye como un discurso universal y a partir de una mirada que pretende ser asimismo universal y objetiva. En pura lógica, un discurso de ese tipo no puede incluir discriminación alguna; sólo exige de cualquier pretendido interlocutor que se sitúe en el mismo espacio de universalidad en el que está situado el hablante, y que deje de lado cualquier mirada particular. Sólo el particularismo, cualquiera que este sea, está excluido del discurso de lo universal (Galcerán, 2016, p.15).

Así, siguiendo a Galcerán, las lógicas colonizadoras no solo instituyen mecanismos y dispositivos, como pueden ser las fronteras, sino que de esta práctica se deriva una subjetividad concreta culturalmente constituida que legitima las formas de dominación (2016: 63).

Tal vez, esto nos recuerde a lo que Mbembe<sup>9</sup> llama *necropolítica* (2011: 19-20). Este concepto parte de la noción crítica de la

<sup>8</sup> Montserrat Galcerán Huguet es catedrática de filosofía y activista política.

<sup>9</sup> Achille Mbembe es profesor de Historia y Política e investigador en el Wits Institute for Social and Economic Research (WISER) de la Universidad Witswatervand de Johannesburgo.

soberanía hecha por Michel Foucault en *Hay que defender la sociedad*. La concepción de la necropolítica comprende muchas categorías críticas, desde el racismo, la xenofobia hasta el colonialismo y el esclavismo como forma primera de biopolítica. Todas estas nociones, apuntan al poder, el cual toma la vida como forma de comercio y así las personas aparecen como un *devenir-objeto* (Mbembe, 2011: 24).

Entonces, si la soberanía no reside, en el *demos*, sino que se trafica con ella en los núcleos de poder, ¿dónde queda la democracia?

Aquí, subrayamos la lectura de Abensour sobre “la democracia salvaje”, concepto de Claude Lefort.

Esta democracia (salvaje) no es un estado primitivo como el que describe Hobbes, tampoco el término *salvaje* hace referencia a las sociedades salvajes descritas por la etnología, sino que es una acción espontánea, tampoco se debe reducir a una variante contestataria de la democracia liberal, más bien tiene que ver con una democracia que escapa a las definiciones o ideologías, apunta a introducir “una idea libertaria” dentro de la democracia (Abensour, 2017: 205-216).

Para comprender esta concepción, hemos de situarnos alrededor de la tesis de Rancière de la democracia como desacuerdo. Se trata de una propuesta que se opone al totalitarismo y que tiene en el centro la idea de los derechos humanos como aquello que únicamente nos puede engendrar una nueva sensibilidad hacia el otro.

## Bibliografía

- ABENSOUR, Miguel (2017): *La democracia contra el Estado*, Madrid, Catarata.
- AGAMBEN, Giorgio (2006): *Homo sacer (I): El poder soberano y la nuda*, Valencia, Pre-textos.
- ARENDRT, Hannah (1997): *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Rontegi, Besatari.
- ARENDRT, Hannah (1998): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- DELEUZE, Gilles (2006): *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix (2015): *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos.
- DE SOUSA, Boaventura (2010): *Descolonizar el saber, inventar el poder*, Montevideo, Ediciones Trilce.
- FONTANA, Josep (2013): *Por el bien del imperio, una historia del mundo desde 1945*, Barcelona, Pasado y presente.
- FOUCAULT, Michel (1979): *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta.
- GALCERÁN, Montserrat (2016): *La bárbara europa, una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- HAN, Byung-Chul (2015): *El aroma del tiempo*, Barcelona, Herder.
- KANT, Immanuel (2016): *La Paz perpetua*, Madrid, Alianza Editorial.
- MBEMBE, Achille (2011): *Necropolítica*, España, Melusina.
- MAALOUF, Amin (1999): *Identitats que maten: Per una mundialització que respecti la diversitat*, Barcelona, La campana.
- ROSA, Hartmut (2013): *Social Acceleration: a New theory of Modernity*, Nueva York, Columbia University Press.



# Genocidio, expulsión en masa y el Estado-nación: tras la homogeneidad buscada. Poulantzas, el genocidio armenio y las limpiezas étnicas durante la caída del Imperio otomano

PABLO MUYO BUSSAC

## 1. Violencia, naciones y modernidad

Anatolia oriental, Esmirna, Adana, Srebrenica, Sarajevo, Ruanda, Dachau, Auschwitz, Darfur, Ucrania, Nigeria, Guatemala o Bangladesh son ejemplos dentro de una larguísima lista de espacios asolados por el asesinato en masa, las deportaciones, el hostigamiento y el padecimiento de Brutales ataques sufridos por sus respectivas poblaciones a lo largo del siglo XX. El reguero de sangre y las cenizas de los cuerpos calcinados, hacinados o abandonados en las cunetas son la marca indeleble que pesará sobre un siglo en el que se estima que 187 millones de personas han muerto a causa de violencias políticas (Levene, 2000: 305). Pero ¿qué diferencia estos ejemplos de otras formas de violencia que han recorrido la historia de la humanidad? A fin de cuentas, las guerras civiles, el exterminio, las hambrunas y la expulsión de poblaciones no son patrimonio exclusivo del “corto siglo XX”. ¿No residirá la novedad en que estas formas de violencia genocidiarias y las limpiezas étnicas del territorio están ancladas y enraizadas en el fenómeno más amplio de constitución de, usando la expresión de A.D Smith, un “mundo de naciones étnicas autoconscientes y asertivas” (1998: 2)?

En efecto, a inicios del siglo XX convergen las dos fuerzas que vertebrarán el mundo contemporáneo y que hicieron temblar los cimientos del viejo mundo: en primer lugar el capitalismo, con su consustancial destrucción de los viejos lazos sociales, su violenta irrupción y dislocación de todo lo sólidamente enraizado en las tradiciones premodernas y su modificación de las relaciones de producción y condiciones de reproducción social, trayendo consigo, a su vez, fenómenos como el imperialismo moderno y el socialismo; en segundo lugar el nacionalismo, movimiento que cristalizará en los principios de Derecho Internacional wilsonianos en el periodo de entreguerras y en la declaración del derecho de autodeterminación de los pueblos firmada por Lenin y Stalin en 1917. La definición de nación, que paradójicamente compartían soviéticos y americanos, creó de “forma automática las líneas de fractura a lo largo de las cuales se romperían las unidades multinacionales” (Hobsbawn, 1992: 176). El mundo terminó por fragmentarse en Estados-nación con fronteras estables y definidas e inscritos en una amplia retícula de más Estados-nación (Smith, 1998: 95), supuestamente soberanos, iguales entre sí y legitimados externamente por el reconocimiento del resto e internamente por el principio de nacionalidad. Este último establece que la existencia de un carácter común del Pueblo-Nación, sin punto de comparación con la densidad y particularidad de otros pueblos, justifica la definición de un destino común anclado en una unidad política independiente, autónoma y unida, es decir, que justifica el deseo de constituir un Estado nacional soberano, distinguiendo las naciones de otras formas de comunidad o enlace solidario de los cuerpos (Smith, 1998: 14). Así, para el nacionalismo “el valor supremo es la autonomía colectiva, pero

ésta requiere de unidad colectiva y una identidad distintiva” (Smith, 1998: 44); por ello, “la tarea principal del nacionalista es descubrir y discernir lo que “uno mismo” verdaderamente es, purgando cualquier rastro de ‘otredad’ del ser-colectivo. Por tanto, el redescubrimiento, la autenticación y la interpretación correcta de un pasado étnico único se convierten en el foco de las labores nacionalistas” (Smith, 1998: 44). Y es aquí donde las formas de violencia anunciadas entran en juego. En opinión de Nicos Poulantzas:

Los *genocidios* son también una invención moderna ligada a la espacialización propia de los Estados-naciones: forma de exterminio específico de la constitución-limpieza del territorio nacional, que se homogeneiza al cercarlo. (...) El genocidio sólo se hace posible con el cierre de los espacios nacionales contra aquellos que se convierten en cuerpos extranjeros. ¿Símbolo? El primer genocidio de la historia moderna, el de los armenios, acompaña a la fundación del joven Estado-nación turco por Kemal Atatürk, a la constitución de un territorio nacional sobre las ruinas del Imperio Otomano, al cierre, precisamente, de la Sublime Puerta. (...) Los genocidios son eliminaciones de los que pasan a ser “cuerpos extranjeros” en el territorio y la historia nacionales, exclusiones fuera del espacio y fuera del tiempo (1987: 126-127; 136).

He aquí la problemática de mi investigación: ¿cuál es la relación entre el Estado-nación, los genocidios –en tanto que un tipo de guerra específico contra la población civil de un territorio– y las expulsiones en masa –en tanto que limpieza étnica, ya sea mediante deportaciones, intercambios de población o el Hostigamiento sistemático de civiles? ¿Son el genocidio y la expulsión masiva consustanciales a las condiciones de formación

y de reproducción de los Estados-nación en tanto que naciones, o lo que es lo mismo, a las lógicas internas y los efectos producidos por una configuración política radicalmente distinta a todas las conocidas anteriormente? ¿Hay algo específico en la matriz espacial y temporal subyacente a un mundo de naciones y la búsqueda de una homogeneidad, supuestamente ya existente pero activamente producida, que genere las condiciones necesarias para producir los grandes crímenes de genocidio? En definitiva, ¿es la conformación del mundo en Estados-nación, con todas sus exigencias, *causa* de los genocidios, o sólo existe una mera *correlación histórica* entre ambos? Si es causa, ¿qué otras condiciones deben darse, y por qué situaciones análogas históricamente no han dado lugar a genocidios?

Estas preguntas sólo tienen sentido si se aceptan tres presupuestos teóricos y se añaden dos precisiones. Comencemos por estas últimas: en primer lugar, se debe reconocer que una pregunta de tal calibre sólo puede ser respondida apropiadamente a través del examen pormenorizado de todos los genocidios del siglo XX; con lo cual, el comentario de un solo momento genocidiario sólo puede dar base a formular hipótesis razonadas. Esto nos obliga a precisar, en segundo lugar, que el concepto de genocidio no es utilizado unívocamente ni “inter-gremialmente” ni “intra-gremialmente” por parte de los juristas, historiadores, sociólogos o filósofos, lo cual dificulta sobremanera la elección del elenco de fenómenos a estudiar y, sobre todo, nos obliga a escoger un concepto desde el que operar. Hay que recordar que el concepto es en puridad jurídico y fue creado tardíamente, en 1944, por Raphael Lemkin: por

genocidio se entiende los actos de destrucción física –directa o mediante condiciones insostenibles de existencia–, las medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo protegido y el traslado forzoso de niños que se produzcan con *la intención de destruir parcial o totalmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso* (Werle, 2017: 492-493). Pasemos a los presupuestos teóricos:

1) Los genocidios no son fenómenos únicos o singulares en sí mismos que escapen al escrutinio racional del analista. No obstante, las víctimas y algunos especialistas en la materia han tendido, por razones absolutamente comprensibles, a hacer de la experiencia de la catástrofe algo inconmensurable. Desde esta perspectiva, los genocidios serían actos absolutamente irracionales, casi una suerte de violencia divina, aunque demasiado humana, que escaparía y trascendería metafísicamente al orden de la representación. Nuestra postura entiende que se deben estudiar y comprender las causas de aparición de un fenómeno tan recurrente en el siglo XX, dado que, justamente por dicha recurrencia –unos 50 genocidios (Stone, 2004: 127)– y su dispersión espacial, deben ser el producto de una determinada forma de estructurar las relaciones humanas. Con esto nos situamos con la historiografía de los *Genocides Studies* que critica el “*Uniqueness*” de la Shoa o de cualquier otro episodio (Stone, 2004).

2) La búsqueda de homogeneidad étnico-lingüística o racial corresponde sólo a un periodo en la formación de las naciones y los Estados-nación, cuyo inicio Hobsbawn sitúa en el último periodo del siglo XIX (1992: 112 y ss). Anteriormente, el nacionalismo revolucionario jacobino exigía un proceso de

integración cívica que hiciese caso omiso de todas las particularidades de los futuros ciudadanos, y el nacionalismo mazziniano era un nacionalismo integrador, agregativo y de progreso que era consciente de la inexistencia de nación previa alguna (1992: 24 y ss). Dicho sea esto, el nacionalismo es un fenómeno plural y complejo: siempre entran en juego relaciones de fuerza entre los agentes políticos internos, contingencias particulares a un territorio y la situación política internacional: piénsese en las diferencias entre el nacionalismo antifascista italiano de posguerra, el nacionalismo anticolonial argelino y los nacionalismos culturales periféricos de los Estados europeos.

3) Por último, afirmamos la *radical modernidad* de las naciones: antes del siglo XIX (aunque se hayan ido gestando casos en España, Francia o Inglaterra) no existían las naciones. Es más, “no es posible descubrir ningún criterio satisfactorio que permita decidir cuál de las numerosas colectividades humanas debería etiquetarse [como nación]” (Hobsbawn, 1992: 13), salvo cuando ya está vinculada a un Estado que la produce. La paradoja es la siguiente: el Estado-nación legitima su existencia y sus fronteras en virtud de los principios de nacionalidad y autodeterminación, es decir, en el hecho de que una nación *preexistente* se dé, por derecho propio, un Estado a sí misma. Ahora bien, “la ‘nación’, tal y como la concibe el nacionalismo, puede reconocerse anticipadamente; la ‘nación real’ sólo puede reconocerse a posteriori” (Hobsbawn, 1992: 17). Las naciones son artefactos históricos producidos permanentemente por los aparatos estatales y que son del orden de la ingeniería social más que de una filiación natural entre semejantes. Esto no es óbice para señalar, como hace A.D Smith, que no son productos *ex*

*nihilum*, sino que, si quieren tener visos de éxito, deben construirse en torno a un pasado étnico: esto es, en torno a un sentido de continuidad, de memorias compartidas y de destino colectivo anclado en mitos, narraciones, valores o símbolos comunes; nada que ver por tanto con la genética. (1998: 192)

Explicitado el marco teórico de la pregunta, podemos pasar a exponer la respuesta que ofrece Poulantzas a esa problemática en general (que matizaremos con la respuesta que ofrece Mark Levene), y recogiendo el testigo lanzado por él, pasaremos a exponer las conclusiones obtenidas tras el estudio del genocidio armenio y todas las políticas de limpieza étnica en los Balcanes, Asia menor y Anatolia oriental en la década que va desde 1913 hasta 1923 con la celebración del Tratado de Lausana y el nacimiento de la República turca sobre las cenizas de la Sublime Puerta. Este periodo histórico resulta de especial interés no sólo para valorar el comentario de Poulantzas, sino también porque se intersecan la caída de un Imperio premoderno cuya heterogeneidad interna era parte de sus señas de identidad (Kumar, 2018: 170-171), el nacimiento de un gran elenco de Estados-nación sobre sus ruinas tras la Primera Guerra Mundial –justo cuando se consolida oficialmente el programa nacionalista a nivel internacional– y el haber sido el escenario del primer genocidio del siglo XX y de múltiples limpiezas étnicas convirtiéndose, según la expresión de Mark Levene, en “una zona de genocidio” que pervive todavía a día de hoy (1998: 393-394).

## 2. El genocidio y las matrices espaciales y temporales de la nación moderna

Nicos Poulantzas en *Estado, poder y socialismo* trata de ofrecer una caracterización lo más exhaustiva posible del Estado capitalista. Para ello, dedica parte de su estudio a la *materialidad institucional del Estado*, es decir, al substrato estructural de las formas de dominación política de la burguesía que operan *permanentemente y sin sujeto*, o lo que es lo mismo, como *anterioridad de derecho*. Esta materialidad institucional estaría enraizada en las nuevas relaciones de producción y de división del trabajo en las que el trabajador directo es desposeído radicalmente de la posesión de sus medios y objetos de trabajo en el proceso mismo de trabajo (1987: 54). Es dentro de esta problemática más amplia en la que Poulantzas estudia la *nación moderna*, que es lo que ahora nos interesa.

Su tesis es la siguiente: los dos elementos fundamentales de la nación moderna, la tradición y el territorio, son esencialmente distintos de cualquier forma similar en el pasado dadas las modificaciones sustanciales en las matrices espacio-temporales que les subyacen (1987: 115). Estas transformaciones “concernen a la materialidad de la división social del trabajo, del armazón del Estado, de las prácticas y técnicas capitalistas de poder económico, político e ideológico; son el substrato real de las representaciones del espacio-tiempo, ya sean del orden del mito, la religión, de la filosofía o de ‘lo vivido’” (1987: 116). Ahora bien, las relaciones de producción capitalistas y la división del trabajo no son el presupuesto histórico, sino meramente lógico de dichas matrices y son, a su vez, producto de éstas y de

la acción estatal que ahí opera, en tanto que las necesitan para constituirse. De modo que no se trata “de una simple relación de homología estructural entre el Estado y las relaciones de producción” (1987: 117), sino que ambas partes se jalonan, se imbrican y se revuelven conjuntamente. El Estado produce así la nación moderna:

Los elementos constitutivos de la nación (la unidad económica, el territorio, la tradición) son modificados por la acción directa del Estado en la organización material del espacio y del tiempo. La nación moderna tiende a coincidir con el Estado en el sentido de que el Estado incorpora a la nación y la nación toma cuerpo en los aspectos del Estado: se convierte en el anclaje del poder estatal de la sociedad, perfila sus contornos. El Estado capitalista funciona gracias a la nación (1987: 117-118).

¿Cuáles son esas transformaciones? Utilizando los estudios sobre las formas políticas premodernas de la escuela de los Annales, Poulantzas describe el espacio social precapitalista como “un espacio continuo, homogéneo, simétrico, reversible y abierto” (1987: 119). Es un espacio que no tiene fronteras, sino *confines*, cuyo más allá es el revés absoluto de ese espacio: los bárbaros. Ahora bien, ellos no son un espacio sino un fuera-del-espacio. Las temporalidades precapitalistas, aun siendo plurales, son también continuas, homogéneas, reversibles y repetitivas, “son tiempos del *presente*, que atribuye, él mismo, su sentido al antes y al después” (1987: 129). El cuerpo político no hace historia, sino que reproduce un presente continuo, “en rigor, no hay sucesión de soberanos (...) sino circulación por transferencia de una potencia ininterrumpida, por constante reactualización del pasado: es la *traslatio imperii*” (1987: 130). Ahora bien, la

separación del trabajador directo de los medios de trabajo implica matrices espaciales y temporales distintas. Para empezar, exige “un espacio *serial, fraccionado, discontinuo, parcelario, celular e irreversible*” (1987: 123). Con todo, este espacio tiene una doble dimensión: está compuesto de separaciones, cercados y fronteras, pero no tiene fin; las *fronteras* en sentido moderno son “límites desplazables sobre una trama serial y discontinua que fija por todas partes *interiores y exteriores*” (1987: 123). Se plantea, por tanto, el problema de la homogeneización y la unificación: “establecer fronteras equivale a poder desplazarlas: no hay avance posible sobre esa matriz espacial más que mediante la homogeneización, asimilación y unificación, mediante la delimitación de un interior que, no obstante, es tendencialmente extensible hasta el infinito” (1987: 126). Poulantzas concluye con la siguiente cita que sintetiza con grandísima agudeza la dialéctica de lo endógeno y lo exógeno en la configuración del espacio de operación del Estado-nación: “separar y dividir para unificar, desmembrar para encuadrar, celularizar para englobar, segmentar para totalizar, cercar para homogeneizar, individualizar para aplastar las alteridades y las diferencias” (1987: 127). Y, en opinión de Poulantzas, esta lógica espacial nacional lleva dentro de sí la semilla del genocidio, los campos de concentración y el totalitarismo. La matriz temporal moderna establece también un tiempo “segmentado, serial, dividido en momentos iguales, acumulativo e irreversible porque está orientado hacia el producto” (1987: 131), constituyendo una historicidad de tipo evolutiva y progresiva, que exige crear, mediante la individualización y unificación, a un Pueblo-Nación como unidad de destino (1987: 134-135). La “unidad nacional, la nación moderna se

hace así *historicidad de un territorio y territorialización de una Historia*, tradición nacional, en suma, de un territorio materializado en el Estado-Nación” (1987: 136). Y en el camino hay que limpiar, expulsando fuera del espacio y del tiempo a los “cuerpos extranjeros”.

Más allá de los problemas historiográficos que plantea esta teoría, sobre todo en lo concerniente a la historia lineal de la formación de las naciones y la quizás simplista puesta en relación de esas matrices con la espacialidad y temporalidad capitalista-taylorista de la gran industria, la descripción del espacio y el tiempo social *propios* de la nación moderna es tremendamente penetrante y nos da una primera respuesta posible a nuestra problemática general: cercar requiere homogeneizar y el proceso mediante puede ser tremendamente violento. Es más, como veremos en nuestro caso particular, la convivencia en un espacio continuo y homogéneo como un imperio tal que el otomano compuesto por un mosaico poblacional se vio cercenada y convertida en territorio de violencias y odios cuando la matriz espacial nacional comenzó a abrirse hueco en él. A pesar de todo, lo aquí expuesto sólo ofrece una respuesta *ahistórica* en la que se señalan tendencias inherentes a una determinada estructura, pero se examinan poco las condiciones reales de aparición de los genocidios.

En cambio, Mark Levene, que se pregunta explícitamente por qué el siglo XX es el siglo de los genocidios, ofrece una respuesta más adecuada al identificar la recurrencia de determinados elementos en los genocidios acaecidos en la Historia. Levene parte de la base de que el sistema mundial de Estados-nación no es un hecho transhistórico, sino que sólo eclosiona por completo

en el siglo XX (2000: 308) y que, además, florece de modo desigual (en contra del diseño formal de ese sistema), problemático, con vencedores y perdedores y con la necesidad de competición entre Estados en su proyección económica y simbólica en el mundo. Así, Levene entiende que el genocidio es una modalidad de guerra total moderna organizada por el Estado contra comunidades percibidas como “ilegítimas” (2000: 313-314) y “ocurre allí donde un Estado que percibe la integridad de su agenda amenazada por un agregado poblacional –definido como colectivo o comunidad por el Estado– busca remediar la situación mediante la eliminación física, sistemática y en masa de dicho agregado, *in toto*, o hasta que ya no es percibido como una amenaza” (2000: 314). Este grupo tiene que ser percibido como un peligro inminente para la seguridad nacional, la integridad territorial o la soberanía, justificando el genocidio como un acto de legítima defensa (2000: 315). El genocidio es una función estatal puesta en juego cuando existe una disonancia entre la manera en la que el mundo *es* y la manera en la que los genocidas consideran que el mundo *debe ser*, o el rol que su nación debe desempeñar en él (2000: 331). Es una forma de saltarse las supuestas reglas de juego del sistema internacional y apostar por lo que entienden que es un atajo que les permitirá garantizar la existencia y autonomía del grupo nacional (2000: 334). Por tanto, el genocidio y la limpieza étnica son violencias que surgen por la intersección de a) un sistema-mundo de Estados-nación desiguales, con intereses propios y que pugnan por existir, b) la aparición de situaciones de crisis en las que existen graves obstáculos para la puesta en funcionamiento de determinados objetivos y c) la proyección e identificación irracional y

emocional —en contraste con la fría racionalidad instrumental en la ejecución del genocidio— de ese agregado poblacional como un grupo saboteador y, por tanto, como un enemigo interior a abatir, creando un clima sentimental de paranoia frente a la amenaza de supuestas conspiraciones internas e internacionales (2000: 328). Mas ese clima pasional tiene un correlato previo y posterior en la sociedad civil. En consecuencia, los genocidios no son la política de algún dictador enloquecido ya que, dada la conjunción de las condiciones mencionadas anteriormente, el genocidio se revela como una política posible y *razonable* en el horizonte de acción de los que lo cometen.

El breve análisis que haremos a continuación de las limpiezas étnicas durante la caída del Imperio Otomano y del genocidio armenio sirven para ejemplificar la violencia del surgimiento de la matriz espacial de la nación moderna, según los términos de Poulantzas, y las condiciones de aparición de un genocidio según Levene. Nos permitirá, por tanto, mostrar indiciariamente la veracidad de ambas propuestas. Por desgracia, tenemos que hacer caso omiso de todos los matices de unos acontecimientos extremadamente complejos por la brevedad exigida.

### 3. Fragmentar, separar, desmembrar, homogeneizar: la caída del Imperio otomano

El proceso de declive del Imperio otomano a lo largo del siglo XIX se inicia con la paulatina pérdida de Rumelia, parte europea, vital y fundamental del Imperio (Kumar: 105, 107), comenzando con la rebelión serbia de 1804 y la independencia griega en 1830, y culmina con la abolición del sultanato junto al

nacimiento de la República turca en 1923 y la abolición del califato un año después. Es un proceso tortuoso de políticas demográficas violentas y pacíficas, legales y oficiosas, en el que los distintos nacionalismos balcánicos exigen mayor autonomía y control sobre un territorio, en el que las distintas superpotencias europeas tienen grandes intereses depredadores sobre el conjunto del imperio y en el que estallarán conflictos que harán explotar en mil pedazos la convivencia de siglos de una mirada de colectivos étnicos y religiosos. En 1912 estalla la primera guerra de los Balcanes, primera guerra total del siglo XX, prólogo a la Gran Guerra, en la que se combinan la tecnología de guerra moderna, los movimientos de liberación nacional y la elección de la población civil y su cultura como objetivos militares. Esta guerra será el catalizador de una década de limpiezas étnicas, deportaciones forzadas y genocidios (Biondich, 2016: 395, 399). Tras esta primera guerra, el Imperio pierde el 83% de su superficie en Europa y el 69% de su población europea (Biondich, 2016: 394), 400.000 refugiados musulmanes se instalan en el Imperio (Biondich, 2016: 393) y en 1913, tras el final de la segunda guerra balcánica, Bulgaria y el Imperio acuerdan en el Tratado de Constantinopla un intercambio legal de poblaciones: es decir, la expulsión recíproca, pero legal, de musulmanes y búlgaros de los respectivos territorios. Este intercambio era inédito en la historia de la humanidad, aunque no dejaba de ser “el pie de página legal a las expulsiones en masas sufridas por griegos, búlgaros, serbios y albanos” (Korb, 2016: 377). Si ampliamos la escala temporal, el siglo XIX no es sólo el siglo de masacres, hostigamientos y saqueos de las poblaciones cristianas del Imperio sino que fue, también, el siglo del aniquilamiento y

expropiación de poblaciones musulmanas en las regiones cristianas: por ejemplo, un millón de musulmanes emigraron desde Crimea a Anatolia y Rumelia entre 1855 y 1856, centenares de miles huyeron de las rebeliones de Serbia y Creta, y entre 1878 y 1904 se estima que 850.000 refugiados fueron reinstalados en zonas de población mayoritariamente armenia del Imperio, avivando y atizando tensiones (Akçam, 2008: 132-134). El seísmo que provocó el nacionalismo, en combinación con la depredación imperialista europea, generó unos Balcanes en los que “cuanto más multiétnica fuese una región, más desesperados iban a ser los intentos por homogeneizar esa parte de la tierra patria. El objetivo era crear una demografía permanente que sirviese para la salud del Estado-nación” (Korb, 2016: 384).

Desplacémonos ahora hacia Anatolia y Anatolia oriental, mosaico de lenguas y religiones: entre 1915 y 1917 los dirigentes del Imperio y protonacionalistas turcos y turanistas del Comité de Unión y Progreso perpetraron genocidio armenio que se saldó con la vida de 800.000 personas; organizaron razzias, pillajes y actos de terror, ordenaron masacrar a centenares de miles de griegos pónticos, del Egeo, de la región de Esmirna y de Tracia y, durante la Gran Guerra, les agruparon en Batallones de Trabajo –campos de exterminio lento por extenuación en el trabajo– (Akçam, 2008: 158; Sotiríu, 2002: 75 y ss). Estos dirigentes también ordenaron la deportación hacia el oeste de unos 700.000 kurdos en 1917 (Levene, 1998: 397) y aniquilaron al 40% de los asirios de la región (Rogan, 2016: 301). Los griegos se tomaron su revancha mediante una política de tierra quemada tras invadir Anatolia en 1919,

cometiendo barbaridades similares a las padecidas (Jensen, 1979: 563) –no obstante, perderán la guerra contra los ya sí plenamente nacionalistas turcos de Kemal–, y los armenios fundaron la República Armenia, que, en opinión de un observador soviético llamado Borian, no había sido organizada para administrar el país sino para exterminar a la población musulmana y poder robar sus bienes (Akçam 2008: 476).

Este cuadro de purificación étnica que daría nacimiento a decenas de Estado-nación sobre el suelo de un Imperio que cumplía con los parámetros de espacialidad premoderna de Poulantzas y que organizó la diversidad religiosa a través del sistema del Millet, gracias al cual, a pesar del dominio político y simbólico del Islam, se consagró la tolerancia, la autonomía de las minorías religiosas e incluso cierta convivencia fraternal entre comunidades (Jordanidu, 2018: 43), concluye con la catástrofe de Esmirna –en la que el ejército turco de Kemal masacra al invasor griego en retirada en el mismo muelle de la ciudad donde comenzó la invasión–, el intercambio de poblaciones entre Grecia y Turquía firmado en enero 1923 y el posterior reconocimiento de la República Turca sobre el territorio de Anatolia en el Tratado de Lausana. Es un cuadro extremadamente complejo que necesita muchas aclaraciones pero que muestra los costosos y sangrientos procesos de ingeniería demográfica que tuvieron lugar para que un mundo de naciones, que damos por sentado, pudiese nacer. Para concluir expondremos tres tesis sobre el genocidio armenio en particular, como momento álgido dentro de este proceso regional.

El genocidio armenio se produce en medio de una crisis existencial *real* del Imperio Otomano. El gobierno del CUP estaba inmerso en un programa salvífico que pretendía luchar contra las fuerzas que desmembraban al Imperio. De hecho, éste era su único programa real (Rogan, 2016: 62; Akçam, 2008: 87-88). Ahora bien, se da la paradoja de que el programa de salvación del Imperio es un programa de formación de un Estado-nación: a) se centraliza la administración, en perjuicio no sólo de los cristianos sino también de la parte árabe del imperio y sus demandas de autonomía, b) se lleva a cabo una política de purificación y homogeneización étnica, no sólo mediante el aniquilamiento de los cristianos sino también mediante políticas de asimilación con los kurdos (Akçam, 2008: 24), c) se fundamenta en el Turanismo, ideología irredentista de la etnia turca que considera que los turcos son la *nación dominante* del imperio y deben poder afirmar sus derechos como tal, liberando al resto de turcos del mundo para englobarlos bajo una misma bandera, d) se da un proceso de acumulación originaria nacional mediante la subasta de los bienes expropiados a armenios y griegos durante el genocidio y la guerra por el cual se constituye *intencionadamente* una clase media turca y una burguesía turco-musulmana, en perjuicio de la larga tradición de banqueros, comerciantes e industriales cristianos (Akçam, 2008: 280; Levene, 1998: 407). Es más, el genocidio armenio será condición de posibilidad del nacimiento de la República turca al imposibilitar la partición de Anatolia de acuerdo con el proyecto del Tratado de Sèvres de posguerra ya que los armenios pasaron a ser *una auténtica minoría* en el oriente de Anatolia. Los turcos al lograr ser mayoría pudieron hacer uso de los principios

wilsonianos para legitimar sus pretensiones territoriales (Akçam, 2008: 182).

Los líderes del CUP no dudaron en cometer el genocidio y eran plenamente conscientes de las consecuencias que podía tener para ellos mismos en el futuro, pero sentían que la “raza turca” estaba en peligro, que el Imperio debía ser turco, aunque el precio a pagar fuesen las armas (Akçam, 2008: 110), y que los armenios y sus pretensiones de autonomía o independencia sobre las seis provincias del este de Anatolia suponían un riesgo mortal. “La cuestión armenia” debía ser solucionada lo más tajante y rápidamente posible.

Por último, cabe señalar que el genocidio armenio es *sustancialmente distinto* de los pogromos de Estambul de 1896 o las matanzas de Adana y Cilicia de 1909 (Essayan, 2011) no sólo por el modus operandi (acción espontánea y desorganizada de la muchedumbre o de mercenarios kurdos *versus* planificación central y ejecución racional y masiva mediante un doble canal legal y oficioso usando las redes del partido) sino también porque estaba inscrito en un amplio programa de purificación étnica y estaba animado por un clima socio-pasional de ansiedad paranoica más que por el resentimiento y odio por la paulatina pérdida de status social de la población musulmana que permitía explicar los motivos de éstos.

## Bibliografía

- AKÇAM, Taner (2008): *Un acte honteux*, Paris, Éditions Denoël.
- BIONDICH, Mark (2016): "The balkan wars: Violence and nation-building in the balkans, 1912-13" en *Journal of Genocide Research*, 18(4), 389-404.
- ESSAYAN, Zabel (2011): *Dans les ruines. Les massacres d'Adana, avril 1909*, Paris, Libella.
- HOBBSBAWM, Eric J. (1992): *Naciones y nacionalismos desde 1780* (2ª), Barcelona, Editorial Crítica.
- IODANIDU, María (2018): *Loxandra*, Barcelona, Acontilado.
- JENSEN, Peter K. (1979): "The greco-turkish war, 1920-1922", *International Journal of Middle East Studies*, 10(4), 553-565.
- KORB, Alexander (2016): "Homogenizing southeastern europe, 1912-99: Ethnic cleansing in the balkans revisited" en *Journal of Genocide Research*, 18(4), 377-387.
- KUMAR, Krishan (2018): *Imperios. Cinco regímenes imperiales que moldearon el mundo* (1ª), Barcelona, Ediciones de Pasado y Presente.
- LEVENE, Mark (1998): "Creating a modern 'zone of genocide': The impact of nation- and state-formation on eastern anatolia, 1878-1923" en *Holocaust and Genocide Studies*, 12(3), 393-433.
- LEVENE, Mark (2000): "Why is the twentieth century the century of genocide?" en *Journal of World History*, 11(2), 305-336.
- POULANTZAS, Nicos (1987): *Estado, poder y socialismo* (7ª), México DF, Siglo XXI.
- ROGAN, Eugene L. (2016): *La caída de los otomanos: La gran guerra en oriente próximo* (1ª ed. en esta nueva presentación ed., Memoria crítica), Barcelona, Crítica.
- SMITH, Anthony D. (1998): *Nationalism and modernism: A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, London, Routledge.
- SOTIRÍU, Dido (2002): *Tierras de sangre*, Barcelona, Acontilado.

PABLO MUYO BUSSAC

STONE, Dan (2004): "The historiography of genocide: Beyond 'uniqueness' and ethnic competition", *Rethinking History*, 8(1), 127-142.

WERLE, Gerhard (2017): *Tratado de derecho penal internacional*, Valencia, Tirant lo Blanch.

# Genealogías del *Guernica*: sobre el icono artístico y sus derivas simbólicas a partir de tres imágenes.

INÉS MOLINA AGUDO  
Universidad Autónoma de Madrid

Ha habido múltiples interpretaciones, a veces contradictorias, del *Guernica*. Picasso ha negado la significación política de la obra, que, según su testimonio, expresa únicamente su aversión a la guerra y la brutalidad.

Cartela explicativa del *Guernica*,  
Museum of Modern Art, Nueva  
York, c. 1945 (en Tusell, 2016: 253)

## 1. Introducción.

El 1 de mayo de 1937, cinco días después del bombardeo sistemático de la ciudad de Gernika por parte de la Luftwaffe<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> No encontramos en este texto el espacio para desarrollar un análisis sobre el significado histórico de la masacre de Gernika. Un trabajo tan clásico como riguroso al respecto es el del historiador hispanista Southworth (1977). Publicado por primera vez en francés en 1975, el trabajo de Southworth trata de señalar la manipulación de la información relativa al bombardeo en la esfera mediática nacional e internacional, y desmontar el mito franquista construido en torno al mismo: negando la autoría alemana e italiana, el bando franquista achacó la destrucción de la ciudad a los propios republicanos, en particular a los llamados “dinamiteros rojos”.

Picasso dio inicio, conmovido, a los frenéticos trabajos de ejecución de su *Guernica*, terminando la pintura apenas un mes después. Leída como icono del arte moderno, obra universal, símbolo del horror de la guerra o actualización genial del género histórico, la del *Guernica* es, sin duda, una de las imágenes artísticas más resemantizadas de la historia contemporánea debido a su intensa y programática difusión internacional<sup>2</sup>. Lejos de pretender abordar la abundante producción bibliográfica en torno a la emblemática pintura de Picasso, el presente texto busca, en último término, desentramar o priorizar algunos de los hilos históricos trenzados en su abultada trayectoria que, tras su examen, se consideraron relevantes para reflexionar acerca de distintas problemáticas que atraviesan la realidad histórico-política del Estado español: la significación política del proyecto de la II República, la construcción de legitimidad durante la Transición democrática y el desarrollo de los nacionalismos periféricos.

Son ingentes las declinaciones simbólicas del *Guernica* de Picasso<sup>3</sup>. Por su parte, este texto se propone reflexionar acerca de

<sup>2</sup> Para recomponer una trayectoria detallada de los viajes del *Guernica*, desde su creación para el Pabellón republicano de 1937 hasta su papel en la Transición española, al hilo de su vuelta a España en 1981, véase van Hensbergen (2004).

<sup>3</sup> En este sentido cabe destacar el amplio y valioso trabajo desarrollado en la web “Repensar *Guernica*”, adscrita al Museo Nacional Reina Sofía y activa desde 2017. Concebida como un proyecto de investigación digital, en ella se desentrañan los distintos relatos y apropiaciones de la imagen del *Guernica*, al tiempo que se configura una cartografía cronológica y documental de la misma.

tres de ellas a partir de imágenes concretas, lo que nos permitirá situar materialmente las distintas coordenadas históricas: en primer lugar, recuperaremos el montaje fotográfico aparecido en el diario *Crónica* el día 19 de septiembre de 1937, con motivo de la publicación de una reseña sobre el Pabellón Español en la Exposición Internacional de París, para el cual fue creado originalmente el *Guernica*; en segundo lugar, nos remitiremos a la icónica imagen tomada por el fotoperiodista Manuel Pérez Barriopedro en la exposición inédita de la obra, acogida por el Casón del Buen Retiro, con motivo de su vuelta a Madrid en el otoño de 1981; por último, se presentará el cartel de una marcha convocada por la izquierda abertzale en la ciudad vasca de Hendaya, en 1975, que toma como ilustración la obra de Picasso.

La pregunta que subyace a esta breve exposición es, por tanto, ¿qué nos permite pensar el *Guernica* picassiano acerca de los conflictos que tensan nuestro presente? Es decir, ¿de qué manera el análisis de esta pintura, neutralizada o significada de forma recurrente por la industria y la política culturales, posibilita la emergencia de lecturas históricas relevantes en la actualidad? De esta forma, buscamos distanciarnos de un acercamiento artístico o estético a la obra –cuestión ampliamente desarrollada en otros lugares<sup>4</sup>– para esgrimir una mirada externa, desde el “afuera” de

<sup>4</sup> Reunimos, a continuación, algunos de los trabajos más significativos: Arnheim (1976); Blunt (1969); Calvo Serraller (1981); Chipp (1991); Larrea (1977). Cabe señalar asimismo la exposición “Piedad y terror en Picasso. El camino a *Guernica*” (MNCARS, 5 abril-4 septiembre, 2017), comisariada por T.J. Clark y Anne M. Wagner, donde se exploró una

la pintura, a algunas de las genealogías simbólicas del *Guernica*, evidenciando con ella las intersecciones que se dan entre las imágenes artísticas, la historiografía y las políticas culturales<sup>5</sup>.

## 2. *Guernica* republicano, 1937

Escogimos, con el fin de activar la genealogía republicana del *Guernica*, el fotomontaje aparecido en el periódico *Crónica*, ya que permite apreciar vivamente el entramado propagandístico desplegado en el Pabellón español (fig. 1): distinguimos una vista exterior del edificio diseñado por Josep Lluís Sert y Luis Lacasa, una muestra de cerámica tradicional española, la puesta en escena de una sardana catalana y tres de las obras incluidas en la “sección artística”, entre las que encontramos la pintura de Picasso. A pesar de la limitación de recursos y la urgencia con la que fue llevado a cabo, el “pobre, puro y trágico” Pabellón español, como entonces lo refirió el crítico Jean Cassou (1937: 112), pronto se erigió como uno de los favoritos de la feria debido a su atractiva presencia.

posible “genealogía poética” de la célebre pintura con motivo de su 80 aniversario.

<sup>5</sup> Para una reflexión densa y crítica sobre la carrera artística de Picasso y su incidencia en la historia del arte moderno, véase el texto de Berger (1973). En su libro, Berger analiza el encumbramiento genial y personalista del artista por parte del sistema artístico como pieza clave en el proceso de reificación de su obra y su asimilación por parte del mercado artístico.

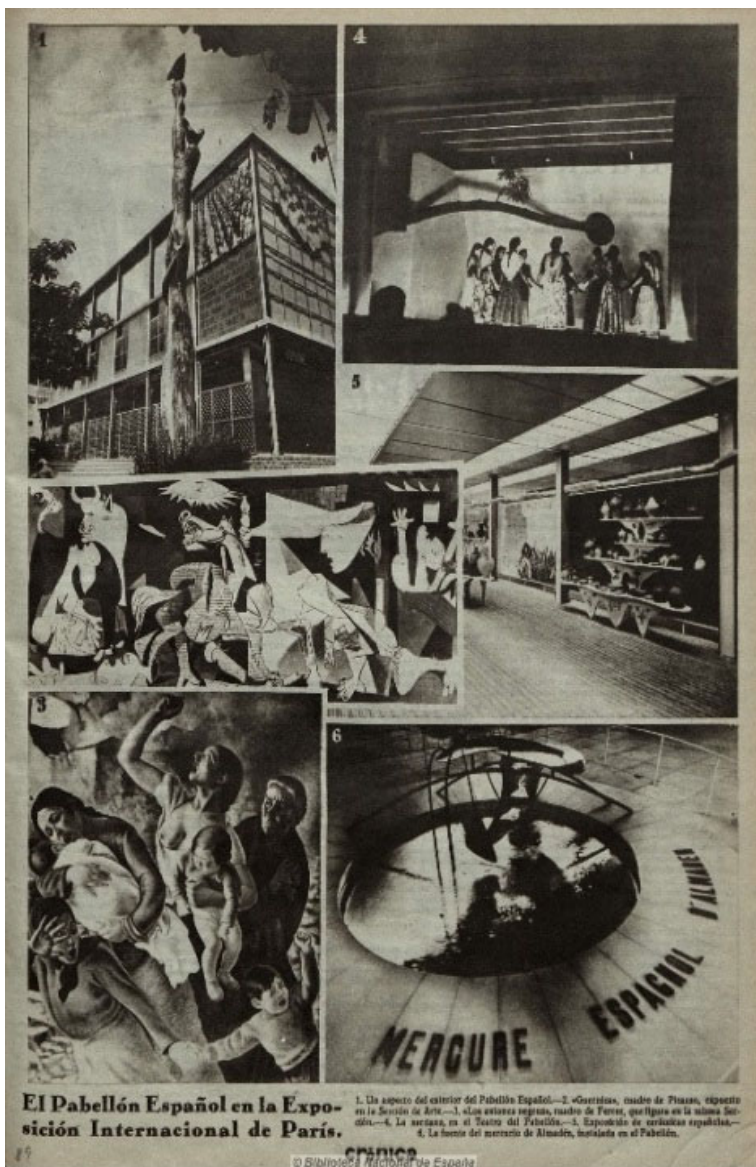


Figura 1 “El Pabellón Español en la Exposición Internacional de París”, *Crónica*, 19 de septiembre de 1937, p. 13.

Encuadrado en una Exposición Internacional que nació con la vocación de vigorizar el proyecto civilizatorio moderno, al tiempo que advertía sobre los fantasmas de la gran guerra que comenzaba a despuntar, el Pabellón republicano se reveló enormemente representativo:

[...] la protesta más conmovida contra la moderna barbarie es la del pabellón español, que ha quedado terminado hace pocos días. Nobles frases del Presidente Azaña, del Presidente Companys o del Presidente Aguirre afirman la voluntad del pueblo español entero en su lucha por la libertad. Varios cuadros evocan esta lucha y los sufrimientos causados por la rebelión de los generales y la invasión extranjera. No han querido, sin embargo, los organizadores presentar solo al público internacional el espectáculo de la guerra actual contra el fascismo interior y exterior. Era preciso hacer ver a este público venido de todos los países no solo la imagen de la agresión, sino también los valores artísticos y humanos en actividad social e industrial que defienden de Jaca hasta Madrid, de Madrid a Almería, los soldados de la libertad (Loewel, 1937: 21-23).

Combinando obras artísticas de primera línea con muestras de cultura popular y despliegues estadísticos que evidenciaban la eficacia de las políticas republicanas, especialmente en clave de sanidad y educación, el Pabellón venía a significar la República española como epicentro moral de la libertad y de la tradición democrática occidental, tratando de alentar el apoyo internacional a su causa. Como señala Genoveva Tusell, el *Guernica*, en tanto que encargo del gobierno republicano para su Pabellón, emergió de este modo como un ejercicio de propaganda que buscaba, en último término, recaudar dinero

para los refugiados españoles, así como captar voluntarios para las Brigadas Internacionales (2016: 246). Sin embargo, fue precisamente su cualidad cartelística la que, al mismo tiempo, comenzó a insuflarle un relativo sentido universal, apuntalando el programa del propio Pabellón: “Al no limitarse a condenar un hecho brutal, sino la brutalidad de lo hecho, Picasso elevó el cuadro a símbolo universal y, como tal, no sólo válido para cualquier acontecimiento similar perpetrable en el futuro, sino también en el pasado” (Calvo Serraller, 1999: 77). Si bien el *Guernica* cristaliza como respuesta a un hecho localizado, concreto –el feroz bombardeo de la villa de Gernika en un contexto de convulsión histórica–, es precisamente su enorme capacidad comunicativa la que lo catapulta a la condición de símbolo, proceso que comienza en la propia feria parisina de la mano de la repercusión mediática del Pabellón y que despuntaría durante su larga estancia en el MoMA de Nueva York, de la mano de su director, Alfred H. Barr, quien lo encumbró como “hito” de la pintura moderna (1984: 92-95).

La adhesión pública de Picasso a la causa republicana se había hecho explícita con el estallido de la guerra civil, cuando el artista aceptó el nombramiento –siempre simbólico, ya que nunca llegó a tomar posesión– como director del Museo del Prado el 19 de septiembre de 1936. Sin embargo, Picasso no emerge como una figura realmente significada políticamente hasta su adhesión al Partido Comunista Francés, en 1944, lo que le valdría su reconocimiento internacional como opositor declarado al régimen franquista a partir de la sonada entrevista publicada en el diario *L'Humanité*:

¿Acaso no es el partido [el Partido Comunista] que más se esfuerza por conocer y construir el mundo, por hacer a los hombres de hoy y de mañana más lúcidos, más libres y más felices? ¿Acaso no son los comunistas quienes han mostrado mayor coraje tanto en Francia y la URSS como en mi propia España? ¿Cómo iba a titubear? (en Gaillard, 2011: 49).

Para Picasso, el Partido Comunista se revelaba como una “continuación lógica” de su vida y obra en el terreno de la acción política organizada, en tanto que frente de lucha y construcción de formas sociales justas y libres. El *Guernica* devendrá, de esta forma, un símbolo de la resistencia antifranquista, capaz de trazar un hilo “rojo” entre el pasado republicano y las reivindicaciones democráticas del momento, tal y como evidencia la serie pictórica “Guernica”, firmada por el Equipo Crónica (1969) o algunos de los carteles diseñados por el PCE de forma coetánea.

Si bien difuminada durante el periodo transicional, la adscripción republicana y antifranquista del *Guernica* ha sido recientemente reivindicada por el actual director del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Manuel Borja-Villel, cuya primera decisión al asumir el cargo fue modificar radicalmente el espacio expositivo en el que se ubicaba la obra, buscando “restituir detalladamente el contexto para el que el cuadro originalmente se produjo: el Pabellón de la República Española en la Exposición Internacional de París de 1937” (2012: 202). El Museo Reina Sofía, máquina historiográfica, generador capital de relatos sobre el mundo contemporáneo en el marco del Estado español, fue fundado en 1992 con el objeto de albergar la emblemática pintura picassiana, articulando el grueso

de su colección permanente en torno a la misma. Con el fin de quebrar la concepción moderna de “obra maestra”, que roza peligrosamente las nociones universalistas, ahistóricas, del arte, desarraigándolo de sus condiciones de producción, Borja-Villel buscaba recuperar la experiencia del Pabellón y ofrecer una visión del gobierno republicano como impulsor de una “reforma social radical”, enmarcada en unos profundos valores democráticos y articulada en torno a la cultura y la educación. En sus palabras, con esta acción buscaba “sacarlo [al *Guernica*] del ámbito del mito y situarlo en la historia. Se trataba de politizarlo de nuevo” (2012: 222).

### 3. *Guernica* o “la vuelta del último exiliado”, 1981



Figura 2 Presentación del *Guernica* a la prensa, Manuel Pérez Barriopedro, 1981.

La segunda de las imágenes vertidas en este texto es la rotunda fotografía de Manuel Pérez Barriopedro (fig. 2), en la que distinguimos la pintura picassiana, al fondo, resguardada por

una gruesa vitrina de vidrio y un guardia civil, erguido éste último junto a la bandera constitucional. La fotografía de Barriopedro nos remite a un contexto transicional atravesado por notables contradicciones, en el que la política cultural o el “recurso de la cultura” (Yúdice, 2002), en tanto que elemento integrador del nuevo concepto nacional, se reveló clave de bóveda de un sistema democrático nacido de la reforma de la arquitectura institucional franquista.

Escribía el pintor Carlos Saura, al calor de los grandes fastos que acompañaron la llegada del cuadro a España: “Detesto imaginar qué hubiera opinado Picasso si hubiese sabido que el *Guernica* llegaría a España en un régimen monárquico, protegido por la Guardia Civil, siendo Calvo Sotelo presidente del Gobierno y un cura, director del Museo del Prado” (1982: 43)<sup>6</sup>. Como intuía Saura, el acontecimiento devino una auténtica cuestión de Estado y logró asimilar, en cierto sentido, la restauración pública de la vanguardia artística con el apuntalamiento de la reciente democracia. A la inauguración de la exposición, acogida por el Casón del Buen Retiro, acudieron actores políticos de todo signo que encarnaban el amplio espectro ideológico de la Transición, entre ellos el entonces alcalde de Madrid, Enrique

<sup>6</sup> El libelo de Saura, escrito en 1981 pero no publicado hasta 1982, generó un gran escándalo en la opinión pública debido a su irónica condena, sin condiciones, de la obra de Picasso. Entre algunas de sus lapidarias afirmaciones, encontramos lúcidos apuntes sobre el paisaje mediático del momento: “Odio al *Guernica* porque en su regreso ‘no ha habido intencionalidad política’” (2009: 57); “Desprecio el calendario democrático del país en el día del entierro de la raspa de sardina del *Guernica*” (2009: 61); “Detesto el final de la transición sellada artísticamente por la puntilla y descabello del *Guernica*” (2009: 64).

Tierno Galván; Dolores Ibárruri, en representación del PCE; o Manuel Fraga, de Alianza Popular. La exposición, gratuita, solo en los dos primeros días logró reunir a más de 5.000 visitantes, apareciéndose en la conciencia colectiva como un auténtico hito histórico.

La vuelta del cuadro había sido, de hecho, el resultado de un arduo y largo proceso de negociación –con el MoMA neoyorquino, con el propio Picasso y, posteriormente, con sus herederos– que se remontaba al año 1968. Las cúpulas del régimen franquista vieron en la obra de Picasso una oportunidad para destacar a España en el mapa internacional, debido a su apabullante fama. Sin embargo el artista se negó rotundamente a ello, reiterando su voluntad de que la obra regresara cuando en su país natal se hubieran restaurado las libertades democráticas y republicanas (Quaggio, 2014: 64-65). Con la muerte de Picasso, el 8 de abril de 1973, se volvió a reabrir el debate sobre la situación jurídica y la ubicación definitiva del *Guernica*, y el Estado español decidió emprender un largo diálogo con la familia Picasso y su abogado, Roland Dumas (Tusell, 1981: 32-78). De esta forma, la ejecución exitosa de su vuelta a España se ofreció, siguiendo al entonces director de Bellas Artes, Javier Tusell, como “el final de la transición en el terreno de lo cultural”, ya que saldaba la precondition marcada por Picasso en su propio testamento, esto es, la restauración democrática en España (las cursivas fueron añadidas por la autora):

[...] el *Guernica*, creado como testimonio privilegiado de la sangrienta división de los españoles, de alguna manera viene a España como símbolo de reconciliación. Porque

Picasso lo quiso, sólo ha llegado para ser exhibido en España cuando se dan las condiciones para la convivencia de todos los españoles. *Puede tener el valor de un talismán que recuerde los peligros de la discordia civil en el pasado*, y, nacido como testimonio de protesta ante una muestra de barbarie muy concreta y con culpables definidos, hoy es ya reconocida como obra maestra de la pintura del siglo XX [...]. *De esta manera se podría decir que en el aspecto cultural y también en cierto sentido en el político, la llegada del Guernica significa un punto final en la transición española hacia la democracia* (11 de septiembre de 1981, s.n.).

Para Javier Tusell, uno de los principales artífices de tan relevante logro, el *Guernica* representaba el final de la restauración democrática, encumbrando la pintura como un icono de reconciliación y paz nacional. En la Transición, la cultura emergió como un “símbolo de reapropiación” del espacio público y los derechos civiles, tal y como evidencian los titulares que recogieron la sonada vuelta de la pintura picassiana: “Ganó el Guernica” (*La Calle*, 15 de septiembre de 1981: 11), “Hoy llega a Madrid el último exiliado” (*Diario 16*, 10 de septiembre de 1981: 1), “La victoria del Guernica” (Sert, 1981: 24-30). El propio catálogo de la muestra celebrada en el Casón, publicado por el Ministerio de Cultura y la Dirección General de Bellas Artes, viene a evidenciar esta recepción y difusión tutelada del *Guernica*. En él se incluyeron textos firmados por algunos de los agentes que dieron forma al Pabellón español, como es el caso de Josep Renau o Josep Lluís Sert; el estudio documental inédito de la relación de Picasso y la Administración española, desde la creación del cuadro hasta su venta, llevado a cabo por Javier Tusell; y, por último, la reproducción esmerada del corpus de bocetos que Picasso quiso que acompañaran al *Guernica* en su viaje. A pesar de rehuir la posibilidad de “intentar dar una

interpretación, que podría tener un regusto oficialista, de la gran obra de Picasso” (1981: 3), la publicación del Ministerio venía a purgar en sus páginas la deuda con el truncado y problemático pasado republicano.



Figura 3 “Marche sur Hendaye”, Steef Davidson, 1975.

En este sentido, la paradigmática “vuelta” del *Guernica* nos permite poner de relieve la manera en que las obras de época republicana comenzaron a divulgarse en el espacio público neutralizadas, a modo de ejercicio de “exorcización” de la memoria al que subyacía la perversa idea de “equilibrio moral” instaurada en lo jurídico por la Ley de Amnistía (1977). Es lo que la historiadora Giulia Quaggio, en su monumental estudio sobre políticas culturales en la Transición española, ha denominado “política de la recuperación”: más que ocultar un pasado, se articuló entonces una no exigencia de responsabilidades a los agentes de la dictadura, haciendo posible una reconstrucción democrática del sistema político que no purgara el cuerpo administrativo-funcionario franquista (2014: 200).

#### 4. “Guernica *Gernikara*”, 1975

Nos detendremos, por último, en el cartel de la marcha convocada por el movimiento abertzale en la ciudad vasco-francesa de Hendaya, el 1 de noviembre de 1975 (fig. 3). La marcha, celebrada diecinueve días antes de la muerte de Franco, venía a sumarse a la creciente conflictividad social fermentada durante los últimos años de la dictadura y respondía, desde la autonomía vasca, a las marchas en solidaridad con los pueblos españoles convocadas en la frontera por parte de distintos grupúsculos de la izquierda francesa (Anónimo, 1975: 19). Bajo el lema “*Euskadi beti borrokan*” (“Euskadi siempre en lucha”), la convocatoria buscaba visibilizar la lucha del pueblo vasco más allá de las fronteras trazadas por ambos Estados, francés y español, y su capacidad de agencia a la hora de encarnar la ruptura democrática. Para el diseño del cartel se

movilizó, una vez más, la reconocible pintura de Picasso, que en el seno del movimiento nacionalista vasco venía a introducirse como una cristalización pictórica de su propia historia, encarnación de un pasado de violencia y despojo:

Oíd el amargo grito de un País Vasco que se acostó en paz y se despertó en el fragor de la guerra. ¡En paz! Vivíamos en paz. Nuestro pueblo vivía dedicado al trabajo, procurando siempre el bien de sus hijos, su progreso, procurando siempre conservar su identidad, alcanzar legítimamente la legítima libertad. Una noche oscura [...] se oyeron clamores de guerra en esta tierra tranquila y pacífica. [...] Desde entonces estamos en guerra (2007: 44-45).

Este fragmento, extraído de un panfleto titulado “A los vascos de todo el mundo” (en Moll, 2007: 43-47), recupera la experiencia histórica del bombardeo como un daño no sólo infringido a la villa, sino a todo el pueblo de Euskadi. La masacre de Gernika posee una gran carga simbólica en el marco del nacionalismo vasco, ya que la ciudad no era sólo la capital espiritual de Euskadi sino que, hacia 1937, era el epicentro de una región que emergía por primera vez como realidad jurídico-política autónoma, a partir de la aprobación de su Estatuto en las Cortes republicanas de España, el 1 de octubre de 1936. En medio de la miseria bélica, la resistencia de las provincias de Guipúzcoa y Vizcaya posibilitó la emergencia de lo que Juan Pablo Fusi ha denominado “el oasis vasco”: el primer gobierno en un Estado vasco, presidido por el lehendakari José Antonio Aguirre (PNV), durante un breve periodo de relativa paz y estabilidad (2007: 37-51). Es en junio de 1937, cuando acontecen los abominables

bombardeos de Gernika y Durango, cuando esta experiencia vea definitivamente su final y Euskadi capitule en la contienda.

A finales de la década de los 70, cuando el gobierno español avance en sus negociaciones con la familia Picasso, el *Guernica* comenzará a ser reclamado tanto por distintas entidades públicas del País Vasco como por los propios movimientos sociales, a modo de símbolo de resistencia, libertad e identidad para el pueblo vasco. Sintetizadas por el lema “Guernica *Gernikara*” (“el *Guernica* para Gernika”), estas reivindicaciones serán difundidas por todo el territorio, como evidencian los murales del movimiento abertzale recuperados, recientemente, por la historiadora Isabel García García (2014), o la célebre serie de xilografías sobre el bombardeo producida por el artista Agustín Ibarrola<sup>7</sup>. En este sentido, cabe recordar alguna de las trazas del intenso debate público alrededor del destino final de la obra, con motivo de la llegada de la pintura de Picasso a Madrid en 1981:

Desde la Administración central se ha argumentado que el *Guernica* era patrimonio de todos los españoles y que, como tal, su residencia adecuada debía ser la capital del Estado.

Los vascos hemos defendido siempre que en un Estado que se pretende Estado de las autonomías, el que una obra pertenezca al patrimonio artístico del Estado no

<sup>7</sup> El artista produce, a mediados de la década de los 60, una serie de trabajos que recuperan fragmentos de la pintura de Picasso con el fin de denunciar los “nuevas guernicas” que estaban aconteciendo en Euskadi, denunciando la violenta represión ejercida por el régimen franquista (Barturen en García García, 2014: 287).

implica que su localización forzosa sea la capital (Abaitua et al., 25 de octubre de 1981: s.n.).

El artículo firmado en *El País* por Dionisio Abaitua, alcalde de Gernika, buscaba denunciar la ambición “centralista” del nuevo Estado de autonomías alumbrado por el proceso transicional, que defendía la ubicación de la obra en Madrid argumentando que de esta forma todos los españoles podrían acceder a la misma. Por otra parte, Abaitua también señalaba las razones “morales, históricas y artísticas” que legitimaban el reclamo de la obra por parte de la ciudad vasca.

En 1997, al calor de la sonada inauguración del nuevo Museo Guggenheim de Bilbao, el gobierno vasco volvió a mover cartas en el asunto, lo que entonces será descartado aludiendo al temerario estado de conservación del *Guernica* (MNCARS, 1998). El gesto más generoso, por parte del gobierno de España, a las peticiones que llegaban del País Vasco llegó hace apenas una década, cuando se celebró en el Museo de la Paz de Gernika-Lumo la exposición “Picasso – Gernika. 70 aniversario” (2007), en la que pudieron contemplarse los distintos bocetos de la obra así como el lienzo *Madre con niño muerto*. La muestra, organizada por el Ayuntamiento de Gernika-Lumo en colaboración con el Museo Nacional Reina Sofía buscó, en palabras de su directora, rendir “un sentido homenaje a la memoria de un pueblo víctima de la barbarie” (Martínez Aguiler, en Momoitio, 2007: 17).

## 5. Conclusiones

En este texto hemos tratado de trazar, sucintamente, un recorrido por diferentes hitos de la historia contemporánea del Estado español a partir de algunos de los usos simbólicos del *Guernica* de Picasso. Partiendo de un pensamiento histórico desde la imagen, que busca mirarla como una entrada productiva a la historia, hemos apuntado las siguientes reflexiones:

(1) la adscripción de la II República Española a la tradición republicana histórica, que otorga un papel privilegiado a la esfera de las artes, la educación y, en particular, a la vanguardia artística, en el proceso de formación de una ciudadanía sustantiva;

(2) la inserción del “recurso de la cultura” (Yúdice, 2009) en los engranajes de legitimidad y de construcción de capital simbólico en el seno del sistema democrático emergido durante la Transición;

(3) a partir del caso vasco, se han evidenciado los procesos paralelos de agencia desarrollados por los movimientos sociales a la hora de reclamar o resemantizar estas mismas imágenes, y la asimilación estratégica de estas demandas por parte de las propias políticas culturales.

## Bibliografía

ABAITUA, Dionisio; IBARROLA, Agustín; IPINA, Ignacio (25 de octubre de 1981): “El *Guernica* para Gernika” en *El País*, s.n. [Recuperado de [https://elpais.com/diario/1981/10/25/cultura/372812405\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1981/10/25/cultura/372812405_850215.html)]

ARNHEIM, Rudolf (1976): *El Guernica de Picasso. Génesis de una pintura*, Barcelona, Gustavo Gili.

ANÓNIMO (1 de noviembre de 1975): “La extrema izquierda insiste en manifestarse cerca de la frontera española” en *ABC*, s.n., p. 19.

ANÓNIMO (15 de septiembre de 1975): “Ganó el *Guernica*” en *La Calle*, s.n., p. 11.

ANÓNIMO (10 de septiembre de 1981): “Hoy llega a Madrid el último exiliado” en *Diario 16*, s.n., p. 1.

BARR, Alfred H. (1984): *What is modern painting?*, Nueva York, Museum of Modern Art.

BERGER, John (1973): *Ascenso y caída de Picasso*, Madrid, Akal.

BLUNT, Anthony (1969): *Picasso's Guernica*, Nueva York, Oxford University Press.

CALVO SERRALLER, Francisco (1981): *El Guernica de Picasso*, Madrid, Alianza.

CALVO SERRALLER, Francisco (1999): “El sentido universal del *Guernica*” en *Descubrir el arte*, 9, 74-78.

CHIPP, Herschel B. (1991): *El Guernica de Picasso. Historia, transformación, significado*, Barcelona, Polígrafa.

EXPÓSITO, Marcelo (2015): *Conversación con Manuel Borja-Villel*, Madrid, Turpial.

FUSI, Juan Pablo (2007): *La Guerra Civil en el País Vasco* en MOMOITIO, I. (Coord.): *Picasso – Gernika. 70 aniversario*, Gernika-Lumo: Ayto. de Gernika-Lumo, pp. 37-51.

GAILLARD, Paul (2011): “Por qué me hice comunista. Entrevista a Pablo Picasso” en ROBLES, Rocío, *Picasso y sus críticos II. Los años comunistas, 1944-1958*. Madrid, La Central, pp. 48-49.

GARCÍA GARCÍA, Isabel (2014): “El Guernica en la calle durante la transición y los primeros años de la democracia” en *Archivo español de arte*, 347, 281-296. [Recuperado de: <http://xn--archivospaoldearte-53b.revistas.csic.es/index.php/aea/article/viewFile/866/901> ].

VAN HENSBERGEN, Gus (2004): *Guernica: The Biography of a Twentieth-Century Icon*. Londres, Bloomsbury.

LARREA, Juan (1977): *Guernica, Pablo Picasso*, Madrid, Cuadernos para el diálogo

LOEWEL, A. (1937): “La exposición de París 1937” en *Mi Revista*, 21, pp. 21-23. [Recuperado de: <https://guernica.museoreinasofia.es/documento/la-exposicion-de-paris-1937> ]

MIRÓ, Joan ; RENAU Josep et alt. (1981): *Guernica-Legado Picasso*, Madrid, Ministerio de Cultura, Dirección Gral. de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas.

Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (1998): *Estudio sobre el estado de conservación del Guernica de Picasso*, Madrid, MNCARS.

MOLL, Bettina (Ed.) (2007): *De Gernika a Guernica*, Madrid, La Central.

SAURA, Antonio (2009): *Contra el Guernica: libelo*, Madrid, La Central.

SERT, Josep Lluís (1981): “La victoria del Guernica” en *Ministerio de Cultura, Guernica ~ Legado Picasso*, Madrid, Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas, pp. 24-30.

SOUTHWORTH, Herbert (1977): *La destrucción del Guernica. Periodismo, propaganda e historia*, Madrid, Ruedo Ibérico.

TUSELL GARCÍA, Genoveva (2016): “Picasso, antifranquismo y compromiso político” en CABAÑAS, Miguel et al., *Campo Cerrado. Arte y poder en la posguerra española 1939-1953*, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, pp. 246-261.

TUSELL, Javier (1981): “El ‘Guernica’ y la administración española” en *Ministerio de Cultura, Guernica ~ Legado Picasso*, Madrid, Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas, pp. 32-78.

TUSELL, Javier (11 de septiembre de 1981): “El final de la transición” en *El País*. [Recuperado de: [https://elpais.com/diario/1981/09/11/cultura/369007210\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1981/09/11/cultura/369007210_850215.html) ].

QUAGGIO, Giulia (2014): *La cultura en transición. Reconciliación y política cultural en España, 1976-1986*, Madrid, Alianza Editorial.

YÚDICE, George (2009): *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*, Madrid, Gedisa.



# Populismo y republicanismo en el Brasil del siglo XXI

GUILHERME CASTELO BRANCO  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Hace mucho tiempo –desde la época colonial– que en América Latina vivimos en una constante tensión, entre experiencias democráticas y antidemocráticas. No deja de ser significativo que el Nuevo Mundo no haya hecho de los ideales de república y democracia sus fuentes de experiencia comunitaria con amplio valor político y vigor popular. A fin de cuentas éramos colonias, vivíamos a distancia de las sedes imperiales; dimos nacimiento a nuestros países sin –ni siquiera los conservadores– impedimento jurídico anterior alguno y sin arrastrar la mácula de las monarquías y las estructuras estamentales europeas. Sin embargo, nuestras experiencias históricas se mostraron muy poco exitosas en cuanto a la participación del pueblo en la política. Nosotros, los del Nuevo Mundo, no tuvimos éxito en construir y mantener democracias estables.

Un latinoamericano un poco más ilustrado y crítico podría preguntarse: ¿será que la democracia es una excepción?, ¿será que la democracia es una experiencia fugaz e inconsistente? O podemos preguntarnos incluso nosotros mismos: ¿será que la democracia es una heterotopía, una experiencia muy extraña de la vida política que se da en una escena político-social

\* Agradecemos la traducción al español realizada por David Cardozo.

transitoria, vulnerable y que podría, eventualmente y al son de los distintos intereses de los poderes económicos y de los espurios mandamientos de todo tipo, ser revocada? ¿La democracia es una esperanza sin apoyo en la estructura legal que puede tener sustento en la vida participativa comunitaria pero no así en las prácticas del poder? ¿Podemos creer en el ideal de la democracia en la forma en que la hemos llegado a conocer? En definitiva, no deja de ser cierto, desde la Grecia antigua, pasando por la Edad Media, la fase de acumulación del capital e incluso por la Revolución Francesa, hemos pasado por períodos muy extensos sin vida democrática.

Desde hace dos siglos, los partidarios de la vida comunitaria y democrática han procurado realizar, a pesar de las experiencias de diversas dictaduras y regímenes totalitarios, esfuerzos en favor de la gestión democrática de las sociedades. La pregunta que cabe formularse ante la historia es oportuna: ¿será que, de hecho, lo que en el mundo actual tiene lugar, de modo creciente y permanente, es una vida democrática basada en una amplia participación popular en todos sus aspectos? Si la democracia, como ejercicio popular existió en muchos casos, con amplia participación, ¿cuál es la razón de las eventuales y constantes destituciones de la vida comunitaria y democrática en todo el mundo?

Las hipótesis sobre las razones del constante fracaso, en nuestro mundo sudamericano, al dar continuidad a las propuestas y vivencias de la participación popular son muchas. Michel Foucault, entre otros, insinuó —aunque no hablase específicamente de América Latina y de Brasil— que los conceptos de los enciclopedistas sobre la República y la

Democracia moderna contenían una contradicción fundamental en sus afirmaciones respecto a la representación democrática: estos ligaban –al parecer de Foucault– la asociación democrática a la antigua idea del liderazgo de los mejores representantes de la sociedad. El anhelo de una democracia representativa vinculaba, de un solo golpe, a Maquiavelo con Rousseau. El enciclopedismo y la Ilustración, de esta forma, se hallaban más próximos al modelo mercantilista que al liberal e inauguraron y llevaron a cabo una inusitada y singular alianza entre el viejo modo de hacer política (como el de los tiempos del Renacimiento y del feudalismo tardío) con el liberalismo. En los tiempos del liberalismo, de la democracia, al contrario de lo que se suele afirmar, los bien nacidos o los bien avenidos vienen a ser los detentadores del poder, con una defensa de la representación política que solamente se explicita como vida participativa entre los miembros de la comunidad de iguales, esto es, dentro de las élites. Incluso en la propia teoría tal vínculo carece de sentido, puesto que este proyecto de democracia no es sino para una comunidad de privilegiados que se ocultan bajo un ropaje demagógico.

La historia política de América Latina discurrió quizás más en el campo de las ideas, en el uso “oportuno” de la Enciclopedia por parte de los señores de las clases dirigentes de las Américas. La Enciclopedia impulsó la imaginación de las clases dominantes de América, que entrevieron en la propuesta de democracia presentada en los extensos e inaccesibles volúmenes –sobre todo para las capas populares y deliberadamente sin instrucción–, un instrumento de legitimación del control político autónomo, nacional, y lo más importante para la época (para los miembros

de las castas acomodadas), dentro de límites territoriales en los cuales tendrían poder y control.

En Brasil, y en América Latina en general, los movimientos de independencia y los anhelos de algunos sectores sociales dentro de las élites económicas (grandes propietarios rurales, la oligarquía en sentido estricto, y también una burguesía en ciernes), que defendieron modelos oligárquicos de democracia a partir del comienzo del siglo XIX, fueron prácticamente sincrónicos. En el final del siglo XIX, en la secuencia de los diversos movimientos de independencia, vimos que se articularon, como en un pliegue, con fundamentos políticos bastante frágiles y precarios, dos formas de ejercicio democrático: el sustentado en las oligarquías y el apoyado en las estructuras socioeconómicas competitivas y socialmente asimétricas. Esta característica no dejó de ser un elemento novedoso en política: era el comienzo de un tiempo de evidente impostura en términos de política democrática. En poco tiempo, durante el transcurso del siglo XX, pasamos a vivir, en decenas de países de diversas extensiones, una larga serie de democracias restrictivas y con reducida participación social, que eran y son simulacros de la idea de democracia universal, que solamente emerge cuando existe amplia participación popular. No sin sentido, vale la pena destacar que estas democracias sin vínculo con la vida de las personas se ampararon en el distante modelo del Viejo Mundo, en el cual –se alegaba sin razón– la democracia siempre ha sido fuerte.

Por otra parte, debemos hacer una pausa, pues en verdad no podemos dejar de enfatizar el hecho de que las interrupciones en la breve historia de las democracias contemporáneas no son un

privilegio exclusivo de América Latina. Censurar a América Latina por sus constantes golpes militares, por sus inestabilidades, es desmerecer el papel constante que los déspotas, tiranos y oportunistas han tenido en la vida europea. Europa experimentó, en prácticamente toda su extensión territorial, un vasto campo de experiencias antidemocráticas, con el trazo característico de que esas historias de autoritarismo y totalitarismo han sido de larga duración, mucho más que en las Américas. Las Américas son, en todo caso, más rápidas en deshacerse de sus propias dictaduras genocidas. Las dictaduras en el Cono Sur son asesinas y breves, con pocas excepciones; en Europa, todo despotismo dura décadas. En el Viejo Mundo, en Europa, la desfachatez, la manipulación de los sectores apolíticos de la población y la falta de respeto a los anhelos populares organizados, también son hechos incontestables y muchos sectores sociales apoyaron a los regímenes despóticos. ¿No será que España está viviendo, desde hace algunos años, un renacimiento explícito del neo-franquismo? Lo que me espanta es la duración de las experiencias despóticas en Europa, que perduran aún en tiempos de consolidación de las democracias posibles de nuestro tiempo reciente. Un ejemplo, el despotismo que sobrevivió en el tardo-franquismo. ¿Ilustración, modernidad, actualidad democrática, en España y en Europa, ante qué situación hemos estado en las últimas décadas?

En la modernidad, el carácter frágil de las democracias y su breve historia siempre han revelado las barreras a la participación popular y de los grupos sociales en la vida democrática. En el destacado texto de Danielle Caramini, son presentados una buena cantidad de instrumentos de restricción a la participación

popular en el decurso de los siglos XIX y XX. El primero de ellos es de orden económico: en algunos países, no tener posesiones y dinero era motivo suficiente para tener impedido el voto y el derecho a presentar candidatura (Estados Unidos, Inglaterra, etc.). Otro factor fue el relativo al origen racial (como en los Estados Unidos). La religión también fue un motivo de impedimento. Otro elemento fue el de la franja etaria, que se fue modificando a lo largo del siglo XX: en Italia, por ejemplo, la edad mínima era de treinta años. Otro factor importante de restricción fue el género: el voto de las mujeres, durante mucho tiempo, fue criminalizado e impedido. Otro motivo, no menos importante y controversial fue el del grado de instrucción: en muchos lugares existía una barrera relativa al nivel alcanzado dentro de las enseñanzas formales. Se suman a estas restricciones dos que son muy difíciles de evaluar: el grado de civismo y el estado civil.

Más importante aún es el hecho de que en muchas partes del mundo, un número significativo de personas, no mucho tiempo atrás, no llegaron a conocer el voto popular en su fórmula de derecho universal al voto. En las repúblicas soviéticas, hasta los años 1970, no existía escrutinio popular tal y como hoy lo conocemos, a pesar de que es ignorado en ciertas ocasiones. Hasta los años 60, los Estados Unidos de América colocaban barreras a la participación electoral, con prácticas violentas y asesinatos. En muchos lugares en los que existe una amplia participación popular en la vida política —y esto tal vez sea algo muy positivo— es innecesario celebrar elecciones, la representación política misma es innecesaria y la vida comunitaria nunca devino despótica o totalitaria.

En América Latina hemos vivido en una condición intermitente o constante de violencias de Estado, que han sido el factor de continuas crisis políticas y rupturas institucionales. En este sentido, la hipótesis de Foucault y de sus seguidores no tiene ya lugar en esta historia: no se da el caso del golpe de Estado con la instauración de nuevos tipos de dominación política, sino que, a lo que estamos asistiendo en nuestro continente en este inicio de siglo XXI, es al surgimiento de la extrema derecha metamorfoseada en neoliberalismo, con el desmantelamiento de las frágiles y recientes leyes laborales y de la previsión social. El objetivo de los grupos conservadores es la restauración del cuadro social de dependencia al capitalismo y el retorno a la pirámide social, ahora con una capa inferior más pronunciada. ¿Será que lo que esta derecha quiere crear son neo-esclavos, hacer nuevos replicantes –como ya pudimos ver en aquella película de ciencia-ficción– como medio para continuar realizando el objetivo económico del lucro en los nuevos tiempos?

En nuestra era de la gubernamentalidad, el mundo democrático y neoliberal: ¿qué proviene de la decisión popular, de las prácticas corrientes del mercado y de la participación política, y qué se halla consustanciado con las leyes?, ¿será nuestro tiempo el de un mundo donde se gestionan los intereses de los diversos sectores de la población, considerada como categoría cuyos derechos de opinión son tenidos en cuenta siguiendo las estrategias de la propaganda política? ¿Será, por tanto, tan fácil crear un mero populismo (en el peor sentido de la palabra, de mentira deliberada, para obtener un amplio alcance social), de carácter demagógico? Todo sería sencillo si no entrase en juego

la idea de golpe de Estado, es decir, la idea de que la gubernamentalidad trae consigo un aspecto absolutamente inusitado: en el caso de que se den ciertas condiciones excepcionales, de amenaza (real o imaginaria) al poder instituido y a la seguridad, esto daría lugar al golpe de Estado, entendido como iniciativa y acción llevados a cabo por el propio Estado.

Sin embargo, no podemos negar que las estructuras políticas en América del Sur siempre se han movido, con escasas y esporádicas excepciones, al son de las circunstancias y casuísticas derivadas sobre todo de las economías mundiales. Nosotros vivimos –¿únicamente en el Cono Sur?– en democracias “extrañas” y, a consecuencia de esto, muy vulnerables, no amparadas por estructuras legitimadoras de una vida política democrática consistente. Como sugiere Wanderley Guilherme dos Santos –científico político brasileño– saber diferenciar oligarquías representativas y democracias representativas contribuye a percibir la sutileza de las formas incompatibles de violación de la competencia democrática. Hay diferentes formas de democracia representativa, con el agravante de que nuestras democracias, en el Cono Sur, son descaradamente oligárquicas y económicamente dependientes. El Nuevo Mundo, en definitiva, vive en una constante oscilación del campo político, tal y como ocurre hoy en día con el resurgimiento de la derecha y de los gobiernos conservadores, contrarios a los movimientos sociales y a los grupos y/o partidos libertarios. ¿A qué tipo de democracia representativa estamos mayoritariamente vinculados? ¿Volvemos al régimen oligárquico o estamos ante un nuevo tipo de régimen político en desarrollo?

En nuestros días, el populismo<sup>1</sup> ha regresado a la escena política sudamericana con mensajes sin propósito, anti-democráticos, claramente falsos, proponiendo una reorganización política, la moralización de las prácticas, reinención y superación del pasado político. Desde hace dos siglos, con muchas y significativas transformaciones –entre ellas, el surgimiento de una pequeña clase media y de industrias sustentadas en inversiones estatales– vivimos en una oligarquía democrática. Exceptuando la reciente experiencia de ampliación de la participación popular en la vida económica y política, impulsada por los gobiernos de centro-izquierda de comienzos del siglo XXI y ahora parcialmente destruida por sectores retrógrados y conservadores de las oligarquías aliadas a la clase media, hemos regresado al viejo mundo de la marcada estratificación socio-económica.

Hemos aprendido recientemente, simplemente observando los distintos rostros del enfrentamiento social y político brasileño, que nunca existió una autenticidad política o jurídica, a pesar del esfuerzo de generaciones de políticos honestos e idealistas por crear una vida institucional democrática. Los diversos accidentes políticos en Brasil, sus revueltas y rupturas políticas, siempre tuvieron como resultado la permanencia de las mismas

<sup>1</sup> A pesar del uso no peyorativo que se hace del término en Europa, y que comienza a ser utilizado en Brasil y América, su uso dominante sigue siendo aquel según el cual el populismo consiste en el conjunto de prácticas que vinculan a un líder dictatorial con su pueblo y los descamisados, sin que el carácter de esas prácticas populistas sean anti-oligárquicas.

clases políticas y económicas, manteniendo sus privilegios y sus riquezas.

La mayoría de los vuelcos políticos del país han tenido lugar a lo largo del siglo XX, siempre con la participación de los militares, y todos, sin excepción, se apoyaban en una ideología nacionalista.<sup>2</sup> A fin de cuentas, la ideología de los golpes militares siempre se apoyó en dos ideas u objetivos: 1. Combatir el comunismo y el desorden; 2. subordinarse a los Estados Unidos. La historia es histriónica, no tiene fundamento político ni histórico, y se repite siempre. Como consecuencia del complejo de acciones conservadoras, apoyadas en fuentes de financiación de distintas procedencias; nosotros, los de la periferia económica, nos encontramos siempre en situación de dependencia respecto a algún otro país y los más ricos se benefician con tal situación. Realmente no existe un proyecto de construcción de país en Brasil: no existe el nacionalismo.<sup>3</sup> La élite brasileña es ignorante, sin civismo y su sueño siempre ha sido huir a los Estados Unidos; su destino son los alrededores de un parque de atracciones o un lugar sin cultura. Para ellos, vivir consiste en enriquecerse para después, gracias a sus dividendos, salir del país (casi siempre para los Estados Unidos, al sur del

<sup>2</sup> Este tipo de ideología, en este caso, encubría el interés en usufructuar el poder para obtener beneficios personales y familiares. En Brasil denominamos esta práctica “fisiologismo”, esto es, el aprovechamiento del poder en beneficio de la propia persona, su familia y sus amistades directas, de manera que se forma una asociación con definiciones éticas poco convincentes y sin continuidad histórica.

<sup>3</sup> En términos conceptuales, se dice que el nacionalismo consiste en la exaltación del Estado en cuanto portador y guardián de los símbolos que expresan las cualidades cívicas y políticas de la población.

país norteamericano, sin cultura y racista). Para las clases oligárquicas, el amor al país consiste simplemente en amor a sus propiedades, que bien pueden ser administradas a distancia. Al fin y al cabo, la creencia en un nacionalismo brasileño es una farsa sustentada por los militares y por sectores de extrema derecha.<sup>4</sup> Grupos, por lo general, financiados por los estadounidenses por un módico coste.

El populismo en Brasil no es sino el rostro actual, retocado, de la oligarquía. Dado que el mundo oligárquico se halla ya consolidado, la nueva imagen del populismo es otra: empresarios, dueños de bancos, financieros y especuladores, todos se presentan como figuras admirables en el plano político debido a sus éxitos en el “mercado”. Se suele afirmar en los medios de comunicación, sobre todo durante las campañas electorales, que el éxito de dichos empresarios-políticos se verá proyectado en la vida colectiva. En el Cono Sur, el populismo es resultado de una especie de manipulación de masa, llevada a cabo por sectores sociales experimentados en la explotación ideológica y económica a través de la propaganda.

Por otro lado, la idea de República en América Latina consiste en el frágil e inconstante intento de constitución jurídica del

<sup>4</sup> Cabe resaltar que no tenemos nada en común con el proceso nacionalista creciente en Europa, pues no tenemos ni de cerca una situación significativa de extranjeros deseosos de “invadirnos”, porque esto es imposible: al este tenemos el Océano Atlántico y al oeste la Cordillera de los Andes; nuestro único punto permeable es el área de la selva Amazónica, en la cual los pueblos indígenas habitan sin ser perturbados, excepto por grupos extranjeros que viven de la explotación económica de las tierras vírgenes y de la vida salvaje.

pacto social, con el que se aspira a alcanzar un equilibrio entre los diversos sectores económicos y políticos en conflicto. En la actualidad, entra en escena —en América del Sur y en Brasil— una renovación del republicanismo, entendido este como mero formalismo jurídico. Nos encontramos hoy ante el auge de la visibilización de la vida judicial en Brasil. El órgano más importante del Poder Judicial brasileño, el Supremo Tribunal Federal, se transformó en una cohorte de exhibicionistas que tienen, en sus decisiones judiciales, el instrumento necesario para que sus nombres, sus estilos y sus formas de pensar adquieran notoriedad pública. El republicanismo en Brasil es una farsa funcional: asunto de abogados. Vivimos en un tiempo de gran preocupación en torno a la vida institucional en el terreno de la macropolítica. El Poder Judicial por aquí, en estas tierras del Sur, no modera, sólo complica las cosas. Tiempos extraños.

Tenemos que observar Brasil y las Américas con cuidadosa atención, ya que gracias a ello podremos comprender sus realidades como un campo importante para el análisis de la filosofía política, pues somos hijos de la historia y de las ideas que recibimos de Europa. En muchas ocasiones, es mirándonos en el espejo o en el retrato de los hijos indeseados, que muchos europeos consiguen descifrar y comprender con mayor profundidad sus propios actos y modos de pensar. Les hago esta sugerencia: miren a través de nosotros aquello que ustedes son.

## Bibliografía

ARENDRT, Hannah (2006): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.

CAMARANI, Daniele (2000): *The Societies of Europe: Elections in Western Europe since 1815*, Reino Unido, Macmillan Reference.

CASTELO BRANCO, Guilherme (2009): *Terrorismo de Estado*, Minas Gerais, Ed. Autêntica.

CASTELO BRANCO, Guilherme (2015): *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*, Belo Horizonte, Ed. Autêntica.

DUARTE, A. (2009): “Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo” en RAGO, Margareth y VEIGA-NETO, Alfredo (eds.) *Para uma vida não-fascista*, Belo Horizonte, Ed. Autêntica.

FOUCAULT, Michel (1976): *Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1994): *Dits et écrits. 1954-1988* (4 vols. Orgs. D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange), Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1997): *Il faut défendre la société*, Paris, Ed. du Seuil

FOUCAULT, Michel (2004a): *Naissance de la biopolitique*, Paris, Ed. du Seuil.

FOUCAULT, Michel (2004b): *Sécurité, territoire, population*, Paris, Ed. du Seuil.

FOUCAULT, Michel (1996): *Genealogía del racismo*, La Plata, Altamira.

GROS, Frédéric (2012): *Le Principe Sécurité*, Paris, Gallimard.

SANTOS, Wanderley Guilherme (2017): *A democracia impedida. O Brasil no século XXI*, Rio de Janeiro, FGV Editora.



# Sistemas cerrados y lógicas populistas en Hermann Broch

EUGENIO MUINELO PAZ

Universidad Complutense de Madrid

## 1. Poeta y filósofo a su pesar

José María Ripalda, a quien debemos una excelente revisión de la versión castellana de *La muerte de Virgilio* y, en general, la difusión —ciertamente escasa— que el pensamiento de Hermann Broch (Viena, 1886-New Haven, 1951) ha tenido entre nosotros, nos ha ofrecido, en uno de los capítulos de su *Fin del clasicismo*, una certera semblanza de la figura del escritor austríaco de la que resaltaremos, a modo de preámbulo, algunos aspectos biográfico-intelectuales allí expuestos. En primer lugar, es patente la relevancia que para Ripalda tiene la extracción social —burguesa, de una familia dedicada a la industria textil— de Broch, pues será, como les sucedió a tantos otros coetáneos suyos, precisamente a través de la rebelión contra la insulsez y estrechez de miras familiares como el joven Broch se verá incitado a volcarse en la alta cultura germánica con la esperanza de hallar en ella un antídoto a la decadencia burguesa. Es por ello que llega a hablar Ripalda de “un Engels conservador y poeta”, y, en verdad, bien puede decirse que comparte con Engels una concepción un tanto roma de la ciencia y de la necesidad de sus resultados. En cuanto al conservadurismo brochiano, nota Ripalda que este ha de ser entendido en un sentido no-valorativo y neutral, pues, más que en convicciones

ético-políticas fuertes, tiene su origen en “un talante marcadamente reflexivo, pero no rigurosamente categorial”. Ni rigurosamente categorial, ni categorialmente riguroso, cabría añadir: como buen matemático que era, sí se trata de un pensamiento exacto y pulcro en el que todo encaja, pero no de uno *críticamente* riguroso, que no dé por supuesto nada no examinado previamente y que rehúse síntesis totalizantes no justificadas debidamente. Así pues, habría que calificar a Broch, al menos en lo que hace a su anhelo de totalidad y de objetividad axiológica, de “preweberiano” (Ripalda, 1992: 169). Sin embargo, ello no es óbice para que pueda decirse de Broch que “pertenece a un tipo de cultura noble y denso” animado—en la estela de Nietzsche, el propio Weber o Adorno— por una insobornable “afirmación de la pasión frente al agrisarse de la vida bajo los intereses cotidianamente materiales” que, ante “la constatación de una crisis radical de los valores”, busca refugiarse en la reconstrucción de la “identidad tradicional frente a los cambios brutales de la sociedad industrial (que, por otra parte, les permite asumir ésta como futuro)” (Ripalda, 1992: 168).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Desde luego, la mayor enseñanza de Broch reside, como veremos, en una asunción honesta y transparente tanto del nihilismo como del concomitante politeísmo de los valores, así como, sobre todo, de sus expresiones políticas; su límite, tal vez, en una cierta tosquedad, una falta de sutileza y una repugnancia ante lo ambiguo, acaso debidas a una deformación profesional del matemático que, entre otras cosas, le impidió por completo una correcta comprensión de Marx y de Freud, ejemplos descolantes de una racionalidad *estricta* que, a su vez, burla en su *ambivalencia* el principio de tercio excluso: el salario es y no es un intercambio de equivalentes, el síntoma es y no es una formación del Yo.

Por tanto, tal actitud implicaba, en un gesto trágico, ponerse a sabiendas del lado de lo llamado a desaparecer, una vez disipadas con la Gran Guerra todas las ensoñaciones estéticas y vitalistas. Sólo quedó en pie una: el nacionalismo alemán.

Él también se había vestido de heroísmo contra el anonimato moderno, heroísmo ciertamente de masas; las masas, pues, contra la masificación, gritando en masa como fieras ante Goebbels sí a la guerra total. Espantoso epílogo para el desterrado becario de la fundación Rockefeller. ¿Qué podía oponer la alta cultura vienesa de antes del *Anschluss*?

Viena, la capital de un imperio decadente, paralizado por los odios nacionalistas en sus entrañas y descarrilada de la hegemonía por el topetazo prusiano, era el lugar para tomar la caducidad por identidad, para percibir toda la disociación entre la cultura de las élites y la inquieta barbarie de las masas; pero también para calar analíticamente la imposibilidad del noble y disciplinado sujeto invocado por la época clásica, la tensión—más bien la ruptura—en él entre las fuentes de su propia identidad y la llamada, la vida de lo nuevo, incompatible, destructiva, escéptica, anónima porque incapaz no sólo de viejos nombres sino de identidad con ningún otro. Era preciso un nuevo *De consolatione philosophiae* y que fuera una obra cumbre (Ripalda, 1992: 168).

Así como su compatriota Karl Kraus desde esa ironía macabra y mordaz que despliega en *Los últimos días de la humanidad* y en *La tercera noche de Walpurgis*, del mismo modo quiso Broch escribir una obra acerca del cambio de era que su generación tuvo que vivir, y cuyo horror tuvo que beber hasta las heces. Y tal obra fue *La muerte de Virgilio*, a la que habremos de retornar con mayor detenimiento.

Antes de adentrarnos en ella, conviene perfilar, aunque sea someramente, los contornos de una figura tan inclasificable como la de Broch, cuya impotencia —y, al mismo tiempo, cuya grandeza— está íntimamente vinculada con el hecho de haber estado siempre debatiéndose a caballo entre la ciencia, la política y el arte, con una progresiva relegación —fallida— del arte a un segundo plano, pues, como apuntó con lucidez su amiga y compañera de exilio Hannah Arendt, “el hecho de haber nacido poeta y de no querer serlo fue un rasgo fundamental de su naturaleza” (1990: 97).

Y es que tal fue la paradoja que atravesó toda la existencia de Broch: considerar la literatura como radicalmente insuficiente para responder a las exigencias de la época —degradándola, por tanto, como él mismo denunció en una críptica alusión a *Los sonámbulos* encubierta bajo una crítica a Gide, a mero “marco para digresiones psicoanalíticas o científicas” (cit. en Arendt, 1990: 104)— y, a la vez, realizar su mayor logro intelectual y vital en forma de novela (*La muerte de Virgilio*), en donde “la incertidumbre del arte en general se convierte en el contenido temático de una obra de arte misma» (Arendt, 1990: 98). La literatura vendría entendida, así, a medio camino entre el *mythos* (ese ordenamiento jerárquico total de la vida medieval que con tanto entusiasmo descubrió en Dante) y el *logos* (esa fuerza coercitiva incontrovertible inherente a la ciencia moderna que tan bien conocía como matemático). *Grosso modo*, podría trazarse el itinerario brochiano justamente como ese tránsito del *mito* (trilogía de *Los sonámbulos*) al *logos* (*Teoría de la locura de masas*), cuyo punto de inflexión marcaría sin lugar a dudas *La muerte de Virgilio*.

En cualquier caso, un problema que penetra toda la obra brochiana es el de la función *cognoscitiva* del arte: si en su esencia más propia, ha de estar llamado a representar la totalidad de una era, ¿cuál es su función en el mundo de la disgregación de todos los valores? En modo alguno podrá ser la de convertirse en piedra angular de una nueva valoración (función que Broch asigna inequívocamente a la religión y/o a la política). En todo caso, pues, la de *presentimiento* incitante de una nueva síntesis histórica que desbarate la coherencia interna y el aislamiento recíproco de los “sistemas cerrados” que el weberiano politeísmo axiológico de la Modernidad trajo consigo, y que Broch ve plasmado tanto en la consigna parnasianista de *l’art pour l’art* como en el desenfadado pragmatismo económico del *business is business*.

No sin cierta ligereza, Broch equipara relativismo con Modernidad *tout court*, y asienta para combatir dicha ecuación un axioma que recorre y sostiene todas sus posiciones filosóficas (en divergente acuerdo, cabe notar, con alguien que compartió su constelación histórica, Hans Jonas): la *vida* es el valor absoluto y la *muerte* la falta de valor absoluta. De ello se colige que la así llamada “secularización” no implicaría sino la destrucción de todo “valor absoluto” que confiera a las acciones del hombre un “valor relativo” dentro de una jerarquía de valores. Recordemos que para Weber, en efecto, forma parte constitutiva del destino moderno la “imposibilidad de hacer una defensa “científica” de las posturas prácticas” que conduce a una “batalla sin solución posible” entre “los distintos sistemas de valores existentes” (1972: 215 y ss.). Será el platonismo –el presupuesto de la objetividad y el carácter absoluto de la noción

de valor— de Broch el que, a la vez que a la crítica de Weber, lo impulse a una cierta simpatía (sólo restringida a este punto) por el socialismo en tanto que movimiento que reclama la relevancia de la ciencia para la política. Pero, sin duda, para Broch el paradigma de dinámica histórica axiológica lo constituye la irrupción de la “buena nueva” cristiana en el contexto del mundo tardoantiguo: ante la pérdida de la familiaridad del *kósmos*—con cuya eternidad el ser humano se podía reconciliar; de ahí que quepa leer el *De caelo* aristotélico como una suerte de tratado escatológico— el cristianismo ofrece como contrapartida la revalorización infinita de aquello que siempre se había considerado como la cosa más transitoria: “la vida humana en su particularidad individual, personal” (Arendt, 1990: 111). Lo que Broch llama con notable arbitrariedad el “crimen” del Renacimiento no consistiría sino en haber dejado al ser humano sin el orden inmutable—pero *habitable* en su teleología interna, a diferencia del mundo ciego y mecanicista de los Galileo, Descartes y compañía— del *kósmos* y sin la confianza cristiana en la derrota sobre la muerte. En haberlo arrojado, pues, a un vacío *ético*, pues no hay “ética” posible para Broch sin posición ante la muerte.

Broch no propugna, empero, un “retorno”, ni al platonismo ni al cristianismo: su noción de “absoluto concebible” (*irdische Absolutheit*, literalmente “absolutes terrenal”), en cierto modo positivista, está basada en el anclaje empírico de las estructuras formales del pensamiento, en consonancia con la revolución copernicana. No en vano, Kant será referencia constante en Broch: en su defensa de la democracia, los DD.HH., la ciencia, etc., como “sistemas abiertos” e ideales regulativos asintóticos, si

bien en un sentido, como se intentará mostrar, no plenamente coincidente con el liberal-apologético de Popper. Contra el huero utopismo de las puras “necesidades lógicas”, que indefectiblemente dan lugar a afirmaciones (en el ámbito de las ciencias naturales) o a situaciones (en el ámbito de la historia) erradas, Broch señala que “ambas son producto de la absolutidad especulativa, “superior”, que ha sido proyectada en la realidad, y ambas sólo pueden ser corregidas mediante el descubrimiento de la correspondiente absolutidad terrena, ‘inferior’” (1978: 376).

Tal fue la última “fe” de Broch, nacido de familia judía, convertido tempranamente al catolicismo, y luego una suerte de cristiano aconfesional: la redención de la muerte ha de trasponer los umbrales de la religión e ingresar en la política para vertebrar su orientación hacia la humanidad (de ahí su decidida crítica de la pena de muerte, por ejemplo). Lo político ha de ser el lugar en que este absoluto inmanente (“justicia” absoluta de la que se derivarían los DD.HH.) se realice, no ya como obra de arte ni como la exigencia moral del filósofo, sino como *acción* en el campo de una democracia “totalitaria” que esté en condiciones de luchar contra el totalitarismo, como veremos, hasta con sus propios medios. Los DD. HH., centrados por completo en la preservación de la vida humana, han de ser implementados como *modelos*, a diferencia de la idea puramente iusnaturalista de justicia como determinada “desde arriba”.<sup>2</sup> El *Menschenrecht*

<sup>2</sup> Fundamental en todo su pensamiento es la idea de la *Ebenbildhaftigkeit* del ser humano, aun *etsi Deus non daretur*: desde ella puede llegarse a una comprensión del individuo singular como instanciación particular de

es, pues, modelo; no es “derecho positivo”, pero ello no implica que sea meramente formal (que lo es, mas únicamente en el sentido de desprovisto del poder coactivo de una soberanía territorial), sino que está dotado de contenido (la vida misma en su propia materialidad). Es justo el condicionamiento recíproco de los momentos formal y material lo que permite la formación de un modelo de justicia que pueda llegar a concretarse en un ordenamiento positivo, aunque siempre con la reserva de la necesidad de un *Völker-Bund* que lo ampare.

Es así que, contra la tradición de los DD.HH. que arranca de la *Bill of Rights* de 1689 y llega hasta la célebre *Déclaration* de 1789 criticada tan cáusticamente por Marx en *La cuestión judía* debido a su abstracción, Broch propone su complementación por una “*Bill of Duties*”, pues, como escribe a Hannah Arendt en junio de 1949, “también el establecimiento de deberes pertenece un Absoluto, no sólo el de derechos. Pero, puesto que los deberes –en contraposición a los derechos otorgados por Dios o la ‘naturaleza’– son terrenos, su elemento absoluto ha de buscarse asimismo en lo empírico y concreto” (Arendt; Broch, 1996: 121). En lo empírico, pues, se da y está operante ya aquello que lo excede y que permite su apertura. Así como en una vena husserliana cabría argüir que, en el *logos* teorético, “el proceso de pensamiento es ciertamente empírico, pero, si él mismo es ‘cuestionado’, testimonia la existencia de formaciones eidéticas” (Arendt, Broch, 1996: 122), del mismo modo la praxis, sin dejar de estar orientada desde la experiencia concreta

un universal, por mucho que este no pueda caracterizarse de forma sustantiva

e histórica, ha de estar penetrada por el aliento de un absoluto que la dirija a la lucha por la vida contra la muerte. Todo el proyecto teórico-político brochiano no pasaba sino por una aprehensión y una delimitación de una estructura trascendente-inmanente tal, la cual pudiese salvaguardar la infinita dignidad humana sin recaer en las hipertrofias teológicas que conducen en línea recta a la configuración de “sistemas cerrados”.

Veamos, en lo que sigue, cómo se articula tal proyecto a lo largo de la obra de Broch, atendiendo fundamentalmente a sus dos hitos fundamentales: 1) el desencanto con respecto a las posibilidades del arte para realizarlo tal y como se plasma en *La muerte de Virgilio*, y 2) el análisis de las condiciones políticas contemporáneas llevado a cabo en la *Teoría de la locura de masas* como requisito de toda acción política democrática consecuente y apegada al principio de realidad.

## 2. En el gozne de los tiempos: *La muerte de Virgilio*

*La muerte de Virgilio* constituye, además de un hito singularísimo en la narrativa contemporánea, un ímprobo trabajo teórico acerca de las discontinuidades históricas. Uno de los críticos más severos de la obra, Günther Anders, achaca, sin embargo, a ello la debilidad de la misma, fruto de un insoportable *horror vacui* que agota y exaspera al lector, de una necesidad de decirlo y de explicitarlo todo hasta las últimas consecuencias, sin dejar nada insinuado, que supone obviamente una merma muy sensible de la capacidad metafórica y sugestiva de la obra literaria. No obstante, tampoco al filósofo habrá de resultarle un libro fácilmente digerible: lo que en él se persigue en todo momento son cosas tan filosóficamente

inadmisibles como la salvación, el arrepentimiento, el sacrificio, etc., cuya necesidad Broch parece querer establecer analíticamente, tematizando desde un punto de vista sedicentemente objetivo el vacío axiológico propio de las transiciones históricas: “Trata de serlo todo: himno, filosofía moral, autoacusación, drama dialogado, novela; y trata de ofrecerlo todo: hombre, fauna y flora; religión y acción; amor, amor profano y amor cristiano; naturaleza, política y cultura” (Anders, 2007: 191). De ahí se sigue que el libro carezca de una adecuada comunidad de lectores, pues, de tan complejo y alambicado que es, podría interpelar sólo a los “poetas en crisis”, pero estos no pueden percibir en él sino un ornamento metafísico de su propia enfermedad, de tal modo que acaba siendo, como el *Zarathustra* nietzscheano, un libro para todos y para nadie.

Permítasenos insertar aquí un inciso que acaso arroje algo de luz sobre por qué (y por qué no) rescatar hoy la figura de Broch: suscribimos las críticas de Anders, pero en ellas mismas se deja entrever, cosa en la que Anders no parece haber reparado, la relevancia misma de Broch. ¿En qué sentido? Traigamos a colación el testimonio en primera persona del propio Anders, de su encuentro personal con Broch: la crítica despiadada de la novela se debió, nos dice, a que “el halo filosófico e histórico de este texto, su falta de concisión” se le atragantaron hasta tal punto que le despertaron verdadera repugnancia por el texto:

Envié este lastimoso resto [la reseña] a Thomas Mann, quien [...] muy pícaramente me propuso enviárselo a Erich von Kahler, para que lo dejara en la mesilla de noche a Broch (por aquel entonces su huésped en Princeton). Así

fue como Broch leyó el texto y reaccionó –¡hay que imaginarse la situación!– con una nobleza que no sólo me desarmó, sino también me abochornó, algo que raras veces me ha ocurrido. Inmediatamente nos invitó a mi mujer y a mí a ir a Princeton; pasamos una tarde con un hombre tan humano, culto, íntegro y amable que casi no vi escandaloso su analfabetismo filosófico (insoportable en sus escritos teóricos) y su total falta de cinismo (imprescindible en la búsqueda de la verdad); y seguimos en contacto; por supuesto, flojo [...].

Tampoco hubiera sido posible un verdadero intercambio espiritual entre nosotros, pues habría tenido que escandalizarse por mi brusquedad, cada vez más pronunciada, y por mi burla de la charlatanería sobre la llamada *decadencia de los valores* [...]. No habría entendido que el mismo hecho de hablar de “valores” (ningún grande anterior a Nietzsche utilizó esa expresión) ya era “decadencia”. Y no me habría gustado burlarme de su ingenuidad filosófica y política, pues habría sido ingrato tratar innoblemente a una persona tan noble (Anders, 2007: 36).

Nosotros, por supuesto, no pretenderemos aquí evidenciar esa ingenuidad filosófica y política que Anders detectó en Broch, pues nada ganaríamos con ello. Sí queremos ponderar, en cambio, en qué medida su integridad, su nobleza, su “total falta de cinismo”, le permitieron, tal vez paradójicamente gracias a su ingenuidad, llegar a tocar problemas centrales de las sociedades contemporáneas de modo unívoco y sin ambages, cosa no tan viable para mentes más sutiles y perspicaces.

Entrando ya en la lectura de la obra, su contenido argumental se deja condensar como sigue: Virgilio a las puertas de la muerte decide quemar la *Eneida* por considerarla insatisfactoria e incapaz de atisbar el despuntar de una nueva era; a continuación

mantiene una conversación con Augusto en que este trata de impedirlo; y, por último, se narra en una espiral barroca y delirante la “redención” de Virgilio. Arendt, en una penetrante lectura de 1946 –titulada significativamente *Nicht mehr und noch nicht. Hermann Brochs Der Tod des Vergil*– sitúa (no en orden cronológico, huelga decirlo) *La muerte de Virgilio* entre Proust (*ya no*) y Kafka (*todavía no*): en la tierra de nadie histórica dejada tras de sí por la devastación de la Gran Guerra, un “espacio vacío” en el que los hombres contemporáneos han sido arrojados, “confrontados con una realidad que ya no puede ser concebida con las representaciones existentes y heredadas del mundo y del hombre” (Arendt, Broch, 1996: 170). Así pues, con la evocación del colapso moral del mundo antiguo quiere Broch poetizar las aporías y desgarramientos de la época presente, necesitada, como aquel, de la aparición de una novedad histórica que trastoque y altere la autorreferencialidad de un orden únicamente orientado a la perpetua y repetitiva afirmación y clausura de sí.

Como veremos, signo palmario para Broch del resquebrajamiento de una época es la emergencia de la *masa*, término que por supuesto no deja de tener ciertas resonancias elitistas y aristocratizantes.<sup>3</sup> No obstante, no deja, en cierto

<sup>3</sup> Sin llegar, desde luego, al nivel de un Ortega; en realidad, podría hablarse en el caso de Broch de una especie de elitismo *invertido*, pues nada más lejos de su intención que reclamar la formación de minorías “directivas”, sino que más bien lo que reivindica es la salud y robustez del campesinado (la “élite” debiera ser el campesino: *mayoría* directiva, pues), el campesinado que en esa enmienda a Weber que es la novela *Die Verzauberung* se ve perturbado y como que infectado por la

modo, de dar cuenta de una realidad histórica: esa “revolución romana” de que nos habló Ronald Syme no puede entenderse sin la destrucción de la forma constitucional mixta con que los *optimates* (Cicerón, Salustio) mantenían una cierta información aristocrático-senatorial de los impulsos populares en la República. Como nos enseñó a descifrar Maquiavelo, la tríada Príncipe-Grandes (*popolo grasso*)-Pueblo (*popolo minuto*) es susceptible de múltiples combinaciones y configuraciones; pero una muy habitual es desde luego la alianza (tácita o expresa, reflexiva o irreflexiva) de Príncipe y Pueblo en detrimento de los Grandes, y que tiende por naturaleza a una homogeneización compacta de lo social, a desterrar el conflicto y la división internos de lo social consigo mismo bajo la apariencia de perfecto acoplamiento. Lefort y su visión de la “incorporación” imaginario-totalitaria en el Uno bien podrían servir como coordenada teórica desde la que interpretar un pasaje como el siguiente, hacia el comienzo de la novela, en el que se narra la llegada entre multitudes de Augusto a Bríndisi:

...sí, entonces llegó el instante esperado por el sordo rugir de la bestia masa, para poder soltar su jubiloso alarido, que en ese momento estalló, sin pausa y sin fin, victorioso, estremecedor, desenfrenado, aterrador, magnífico, sometido, invocándose a sí mismo en la persona del Uno.

presencia del insidioso Marius Ratti (Hitler) que siembra la discordia en la armonía orgánica de una indeterminada aldea alemana, pero que para Broch constituye el único dique de contención posible contra la masificación que puede preservar algún vestigio de libertad interna: una vez más, solución ingenua, pero honesta e íntegra, como se verá en su peculiar teoría del campesinado

Ésta era pues la masa para la que vivía el César y había sido creado el imperio [...]. Y ésta era la masa sin la cual no se podía hacer política alguna y en la cual debía apoyarse también el mismo Augusto, mientras quisiera afirmarse; y, lógicamente el Augusto no tenía otro deseo. ¡Sí, y éste era el pueblo, el Pueblo Romano, cuyo espíritu y cuyo honor él, Publio Virgilio Marón, él, auténtico hijo de campesino de Andes cerca de Mantua, no había por cierto descrito, pero sí tratado de ensalzar! ¡Ensalzado y no descrito..., tal había sido el error, ay, y éstos eran los ítalos de la *Eneida*! (Broch, 2012: 25-25)<sup>4</sup>.

Por otro lado, en ese momento central suyo que es el extensísimo diálogo entre Virgilio y Augusto, la novela plasma magistralmente la retroalimentación recíproca, verdadero

<sup>4</sup> Tal vez el encomio e inmortalización de la misión civilizatoria de Roma sea el tema principal de la *Eneida*: como dice Júpiter a Venus ante los temores de esta de que los peligros que tiene que arrostrar Eneas impidan la realización de su vocación divina: “Ahórrate tus temores, señora de Citera/el destino de los tuyos permanece invariable/.../Este hijo tuyo .../emprenderá en Italia tenaz guerra, domeñará a sus bravíos pueblos, dará a sus hombres leyes y a sus ciudades muros/.../No pongo a sus dominios límite en el espacio ni en el tiempo./Les he dado un imperio sin fronteras. .../ Es éste [Julio César] a quien tú un día, libre ya de zozobras, le darás acogida en el cielo/cargado de despojos de Oriente. A él también invocarán con votos los humanos./Y alejadas las guerras se amansarán entonces las edades turbulentas./Y la Fidelidad de cabellos de plata, Vesta y Quirino [Rómulo]/con su hermano Remo irán dictando leyes./Se cerrarán las puertas de la guerra, las de ferradas, pavorosas barras” (I, 256-294); y en el libro que canta los descensos de Eneas a los Ínferos para encontrar a su padre Anquises, éste le transmite la siguiente admonición: “... Tú, romano,/ recuerda tu misión: ir rigiendo los pueblos con tu mando. Estas serán tus artes: imponer leyes de paz, conceder tu favor a los humildes/y abatir combatiendo a los poderosos” (VI, 850-854) [traducción de J. de Echave-Susaeta, Madrid, Gredos, 1992].

momento populista, entre el poder imperial y la masificación. En primer lugar, Virgilio asevera que el fundamento sólido de la soberanía imperial es el pueblo, más bien que el senado. Augusto lo admite y subraya la ingente importancia que para él tiene el tribuno de la plebe, en virtud sobre todo de su derecho de veto en el Senado, que le permite instrumentalizar el poder popular para su propia ratificación. Virgilio, a continuación le hace saber a Augusto que el amor y la reverencia que el pueblo siente por él se origina en la *pax augusta* que es la promesa del nuevo tiempo. A lo cual Augusto responde diciendo que el pueblo no ha tenido noticia de, ni se ha preocupado por, su combate contra Marco Antonio, anterior aliado suyo en el Segundo Triunvirato tras el vacío de poder dejado por el asesinato de César, a quien venció en la batalla de Accio; que al pueblo, por tanto, no se le da un ardite ni en la guerra ni en la paz; que el pueblo “no sabe nada de sus propios deseos” y que “festeja a cualquier vencedor”, dado que “ama la victoria y no al hombre”.<sup>5</sup> Augusto acierta a identificar en el sentimiento de poder el medio idóneo para aglutinar y hegemonizar la multitud, desvelando que “en la sensación de victoria las masas pasaron a ser el pueblo unido, en la sensación de victoria están prontas a defender su Estado”. Contra la insistencia de Virgilio en el campesinado como “verdadero pueblo”, custodio de la verdadera libertad romana, Augusto repone, ya visiblemente irritado:

<sup>5</sup> Más adelante se tematizará cómo expone Broch que la prioridad indiscriminada de la victoria a cualquier precio es uno de los rasgos definitorios y sintomáticos de los sistemas cerrados.

—Sí, en el viejo Estado rural que tienes ante tus ojos, aquellas instituciones tenían aún su buen sentido, el ciudadano podía abarcar aún los problemas públicos, la asamblea popular conservaba siempre su justa voluntad, verdaderamente libre. Hoy, en cambio, tenemos que vérnoslas con cuatro millones de ciudadanos romanos, hoy tenemos frente a nosotros gigantescas masas ciegas, y éstas siguen sin tino a cualquiera que sepa presentarse con el manto ambiguamente tentador de la libertad así, ocultando bajo un ropaje capcioso lo mal que está compuesto y remendado con harapos de fórmulas superadas y vacías. ¡Así y no de otra manera es la libertad de las masas populares y, en verdad, lo saben! Saben de la profunda inseguridad en la que viven material y espiritualmente, se saben, y no se saben sin embargo, rodeadas por una nueva realidad, que no pueden concebir ni dirigir; sólo saben que están entregadas a poderes incalculables, poderes de insospechada extensión, poderes que a veces, sí, pueden nombrar, como carestía o como peste, como pérdida de la cosecha africana o como invasión de los bárbaros; pero, para ellas, en medio de todo, son solamente la expresión de una amenaza oculta aún más profunda, aún más incalculable, aún más insospechable. Realmente, las masas conocen los peligros de su propia libertad, conocen la pseudo-libertad que hace de ellas un rebaño espantado, vagando sin guía. Y justamente en consideración de esta honda inseguridad, justamente en consideración de toda esta amenaza interna y externa a la que está expuesta la masa popular, repito y tengo que repetir: la libertad auténtica se halla exclusivamente en el orden de Roma [...] en el Estado. No hay ninguna otra libertad. El Estado que mi divinizado padre [...] ha querido, el Estado que [...] me estoy esforzando por edificar [...] es la libertad en la realidad del espíritu romano (Broch, 2012: 417-422).

No parece aventurado sobreentender que Broch está pensando en el desarrollo del capitalismo en el s. XX y en las tendencias

oligárquicas del sistema democrático-representativo de partidos diseccionadas por Robert Michels cuando mienta esa “nueva realidad” inescrutable y fatal, pero su incomprensión profunda de Marx no le permitió elaborar el símil con mayor rigor y menos lamentos románticos. En cualquier caso, en este párrafo considero que contamos con elementos suficientes para conectar las posiciones de Augusto con la teoría del populismo de Ernesto Laclau. Así, se impone de suyo pensar en la cadena de demandas equivalenciales cuando Augusto habla de los “poderes incalculables” que, en cierto *kairós*, las masas pueden llegar a “nombrar” (carestía, peste, pérdida de cosechas, invasiones bárbaras), si bien con un conocimiento tácito y velado de que lo que en ellos late de fondo son “los peligros de su propia libertad” que sólo el significante vacío del “Estado” puede neutralizar.

Esta comparación que aquí estamos sugiriendo resultará menos arbitraria si recordamos que el tema fundamental de *La razón populista* no es sino el problema brochiano por excelencia: el de la *totalidad de lo social*, tan imposible como necesaria para ambos autores. Esquematizando un tanto groseramente el gesto intelectual de Laclau, podemos considerarlo como un hábil intento de compatibilizar dos principios *prima facie* irreconciliables como son: 1) la insuperabilidad de la tensión entre “equivalencia” y “diferencia”; y 2) la imposibilidad de toda significación y de toda identidad sociales sin algún tipo de “cierre” discursivo de las mismas. De tales premisas parece seguirse en buena lógica la definición de la *hegemonía* como la “operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma”

(Laclau, 2005: 95). Asimismo, el momento populista en que la hegemonía podrá ejercerse en toda su pureza tendrá más visos de abrirse cuanto más complejo y heterogéneo devenga un sistema social, pues “cuanto más extendido es el lazo equivalencial, más vacío será el significante que unifica la cadena”. Lo cual no puede sino implicar una proporcionalmente mayor artificiosidad de la nominación que, cada vez más extrínseca, hace difícilmente comprensible cómo pueda ser, como sostiene Laclau, que las identidades populares *no* sean una expresión *pasiva* de la misma. Como desinhibidamente escribe Laclau:

Pero si —dada la heterogeneidad radical de los vínculos que intervienen en la cadena equivalencial— la única fuente de su articulación coherente es la cadena como tal, y si la cadena sólo existe en tanto uno de sus vínculos juega un rol de condensación de todos los otros, en ese caso la unidad de la formación discursiva es transferida desde el orden conceptual (lógica de la diferencia [*esto es, dicho con Lacan, marco simbólico dentro del cual las diversas demandas adquieren su posición diferencial las unas con respecto de las otras*]) hacia el orden nominal [*esto es, el orden de lo real, de lo afectivo, que no puede ser sino experiencia de una falta, de una brecha en el marco simbólico*]. [...] Un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente unidos sólo mediante un nombre es, sin embargo, necesariamente una *singularidad*. Una sociedad, cuanto menos se mantiene unida por mecanismos diferenciales inmanentes, más depende, para su coherencia, de ese momento trascendente, singular. Pero la forma extrema de singularidad es una individualidad. De esta manera casi imperceptible, la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y ésta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder (2005: 129-130).

*Falta* que, como enseñó Lacan, es constitutiva del deseo como tal (que es siempre, por ende, un deseo del deseo) y que necesita ser nombrada. Y, desde los presupuestos populistas, nombrada—por mucho que Laclau se empeñe en mostrar lo contrario— por alguien que no es el propio portador del deseo y gracias al cual este toma conciencia de y puede articular en conjunción con las de los demás sus propias demandas insatisfechas. En este sentido, Laclau parece alinearse con el Augusto de la novela, quien, recordemos, afirmaba que el pueblo “no sabe nada de sus propios deseos”.

El Virgilio de Broch no busca, por el contrario, un lugar *externo* a la masa, no busca una referencia carismática. Justo en ella reside su perdición. Para Virgilio el pueblo sólo deviene pueblo despojándose de su configuración vertical y circular convergente en el punto *excepcional* del soberano. La masa, en definitiva, no tiene que ser “guiada” (“nombrada” en la jerga de Laclau) por ninguna instancia ajena a ella misma *en su totalidad*. No obstante, para hacerle justicia a Laclau, hay que reconocerle que añade un matiz importante al respecto: el momento de la “totalización representativa” no implica una autonomización completa ni del “momento totalizador” —lógica de la equivalencia— ni de las diversas demandas —lógica de la diferencia—, sino una tensión insoluble entre ambas. Sin embargo, al final la balanza parece inclinarse del lado del “momento homogeneizante del significante vacío”, pues este no sólo “representa” la cadena equivalencial, sino que la “constituye” (2005: 205). La misión de Virgilio es, al contrario, levantar acta del peligro en que se sume el pueblo al dejar de serlo —en un sentido horizontal-republicano— e ingresar en las

dinámicas de masas; en ningún caso, aleccionar ni dirigir la en sí misma ciega e inerte masa ansiosa de ser nombrada. La aristocrática, como decíamos, no es la vía que tomó Broch, quien, en su retrato psicológico de Virgilio (no en vano, autor de las *Geórgicas*), explicita que “no era odio lo que sentía frente a la masa, ni siquiera desprecio, ni siquiera antipatía, nunca había querido menos alejarse del pueblo o elevarse sobre el pueblo” (Broch, 2012: 26).

Virgilio ve en los intentos de evasión de la masa ante su propia angustia una búsqueda en sí misma honesta, análoga en realidad al esfuerzo suyo por prestar oídos, en su interregno de poeta, a la voz precursora. Honesta, pero inútil como la suya misma lo es. Inútiles porque, cada una a su manera, siguen reproduciendo la lógica clausurada de un mundo autorreferencial: el mundo de la “belleza”, verdadero presupuesto cosmológico y –de modo secundario– antropológico del mundo antiguo. El orden instaurado por el César refleja especularmente la rigidez del orden del *kósmos*, orden “bello” en sí mismo y que engloba en un férreo molde inflexible la propia existencia humana, pretendiendo sustraerle a esta toda su inherente sed de novedad. Como se dice de la “mudez del mundo del arte” en esa magnífica fenomenología de la Antigüedad que nos legó Franz Rosenzweig en su *Estrella de la redención* (un libro, por cierto, que presenta no pocas afinidades electivas con la perspectiva histórica de *La muerte de Virgilio*):

...cualquier otro que hubiera de ser visto por él [sc. *el mundo del arte*] tenía que entrar en este su espacio visual y renunciar a ser visto como otro. Los órdenes éticos del mundo perdían así, en este espacio visual del sí-mismo

que sólo pensaba en sí, todo su sentido propio: pasaban a no ser más que el contenido de su autocontemplación. Luego él tenía que seguir siendo lo que era: lo sustraído al mundo entero—como si hubiera sido elevado por encima de él—; lo que se aferra con rígida obstinación a su propio interior y no es capaz de ver lo ajeno a sí más que allá en lo propio y, por tanto, nada más que como propio (Rosenzweig, 1997: 123-124).

Su traducción política, puede inferirse de ello, fueron los Imperios mundiales de la Antigüedad, eminentemente el Romano, el cual, lejos de exportar la intensa vida jurídico-política de la República romana a las gentes a él sometidas—tal y como relata la *Eneida*—, consiguió en todo caso la despolitización de los pueblos que lo integraban, lograda gracias esa pátina superficial y abstracta de cosmopolitismo y proto-iusnaturalismo que facilitaba el estoicismo una vez que se hubo erigido en una suerte de filosofía “oficial” romana, en el fondo verdadera ideología imperial:

Así sucede que [...] en una corporación, por ejemplo, o en una comunidad rural, vive más conciencia del mundo que la que estaba viva en el imperio de César Augusto, que siempre fue un todo conjuntado clausurado, un mundo pacificado y satisfecho consigo mismo, que no experimentaba el impulso de llevar su paz más allá de sus fronteras. Lo que había fuera, fuera se quedaba. Con la más tranquila de las conciencias, aquel imperio se identificaba a sí mismo con el mundo: Ecumene (Rosenzweig, 1997: 97).

### 3. La *Massenwahntheorie*: ciclos psíquicos y democracia

No querríamos concluir sin esbozar antes, siquiera *grosso modo*, la arquitectónica general de la *Teoría de la locura de masas* y su complementariedad con las cuestiones hasta aquí desarrolladas. A un nivel formal la obra, en verdad, no es más que una recopilación de diversos proyectos, que se solapan y repiten, y que carecen de una conclusión lógica unitaria. Interesa más, sin duda, explicitar su premisa teórica, ciertamente simple e intuitiva (en el buen y en el mal sentido), que no es otra que su teoría de los valores. Esta se deja resumir como sigue: todo valor es una “ampliación del Yo” (*Ich-Erweiterung*) que equivale a una incorporación, sea del tipo que sea, del mundo externo, como se podría colegir asimismo del capítulo “Las entrañas del poder” de *Masa y poder* de Canetti, cuyos epígrafes se intitulan significativamente: “Agarrar e incorporar”; “La mano” y “Sobre la psicología del comer”. Toda “mengua del Yo” (*Ich-Verengung*), esto es, toda inasimilabilidad de lo “extraño al Yo” (*das Ich-Fremde*), es un “no-valor” (*Un-Wert*) en la medida en que genera angustia.

Todo sistema axiológico (*Wertsystem*) —o, lo que es equivalente para Broch, toda cultura— se orienta de manera prioritaria al alivio de la angustia y a la consiguiente evitación del pánico. No en la *Teoría*, sino en un escrito del 36 titulado “*Werttheoretische Bemerkungen zur Psychoanalyse*”, Broch deja constancia de una recepción algo más refinada y compleja del psicoanálisis que la que esta rudimentaria caracterización ambivalente del sujeto podría dar a entender. Se impone, eso sí, la previsible analogía

estructural con las pulsiones orientadas eróticamente y la pulsión de muerte. La cosa, no obstante, se complica porque, si bien para el Ello rige irrestricta e indiscriminadamente el principio de placer, en aras de la pura supervivencia se erige una instancia de control que es el Yo (producto final del conflicto pulsional del hombre) que representa esa forma de compromiso y de regulación que es el principio de realidad. De “valores” en psicoanálisis no se puede discutir (corresponderían en todo caso a las exigencias del principio de placer, pero, en realidad, el psicoanálisis sería un perfecto relativismo axiológico); el analista no sabe ni dice nada sobre ellos, y tiene que serle por completo indiferente el sistema axiológico de su paciente, limitándose a “liberarlo de las tendencias autodestructivas de su Ello, esto es, a reducir su pulsión de muerte a una medida ‘normal’ y a fortalecer su Yo hasta tal punto que, sin dejar de apuntar a la mayor obtención posible de placer, se le hagan soportables y asequibles las exigencias del principio de realidad” (Broch, 1977: 178). La teoría de los valores sería capaz, supuestamente, de ir más allá de la consideración psicoanalítica de los dos tipos elementales de pulsión como “fenómenos originarios” de naturaleza radicalmente diversa, de rastrear su unicidad previa y de “remitirlos a una raíz común, a saber, a la ineluctable necesidad de ampliación del Yo (en el límite, de mantenimiento del Yo)” (Broch, 1977: 189).

Sólo así, desde esa firme “raíz común”, podremos llegar a circunscribir eso que Broch llama sistemas axiológicos y, sobre todo, a comprender su pretensión de validez (*Geltung*) absoluta. Lo decisivo al respecto es que, a pesar de que todo sistema haya de pretender esa validez, puede hacerlo de dos maneras: 1) a la manera de los sistemas *cerrados* que se hallan bajo el dominio de

una “dogmática axiológica” (*Wertdogmatik*) capaz de subsumir *todos* los fenómenos, por así decirlo, de golpe; y 2) a la manera de los sistemas *abiertos*, cuya validez absoluta consiste en el progreso infinito y asintótico del ideal regulativo. En todo caso, un sistema y su sentimiento de comunidad concomitante han de poder proporcionar seguridad *económico-material, cognitiva y emocional*, no siendo la tragedia del Estado occidental sino el haber conseguido sólo realizarla parcialmente al haber abandonado toda idea de un “sistema axiológico central”. Esta era sin duda propia del ideal medieval de la *civitas Dei*, “al cual toda otra posición axiológica y todos los demás subsistemas han de subordinarse” (Broch, 1979, 53), pero que —y esto es lo esencial para Broch— para hacer factible una realización completa de las pretensiones comunitarias ha de ser abierto, cosa que evidentemente, a la larga, no fue el caso. Broch elabora una reconstrucción de las estructuras históricas recurrentes (lo que él llama “ciclos psíquicos”) que hacen degenerar los sistemas abiertos en sistemas cerrados y que él desglosa en los siguientes pasos: 1) construcción cultural “armónica” en virtud de algún sistema axiológico central; 2) en virtud de su completitud y autosuficiencia, este se hurta crecientemente al control de la realidad y genera una hipertrofia de su “teología axiológica” (*Werttheologie*) que culmina ineluctablemente en una “locura colectiva” (*Massenwahn*) de dimensiones psicóticas, como, por ejemplo, sucedió con la quema de brujas en la Baja Edad Media; y 3) disolución del sistema a través de una nueva confrontación con la realidad externa e interna (para lo cual Broch da los ejemplos del Renacimiento y de la Reforma, aunque, como bien vio Antonio Gramsci —en este punto, buen weberiano— sólo la Reforma logra calar realmente en el elemento nacional-popular, deviniendo así posible vehículo de una nueva formación hegemónica) y subsiguiente desincrustación de los

“subsistemas”, los cuales, cada uno librado a su propia pretensión de absolutez, producen en su disonancia un desgarramiento neurótico en el individuo al que se la ha sustraído toda seguridad axiológica y al que se expone de modo inmediato a la angustia.

Puede resultar útil evocar en este punto la torsión a la que Lacan somete al Freud de *Inhibición, síntoma, angustia*: se reproduce en ese por lo demás espléndido texto el tópico de la *Objektlosigkeit* de la angustia por oposición al miedo, tal y como en paralelo la ha entendido una prolongada tradición “existencialista” que va de Kierkegaard a Heidegger. Pero, a la vez, como subraya Lacan, Freud asegura, contradiciéndose directamente, que toda angustia es angustia *vor etwas*. ¿Ante qué?:

Sólo la noción de real, en la función opaca que es aquella de que hablo para oponerle aquella del significante, nos permite orientarnos. Podemos decir ya que este *etwas* ante el que la angustia opera como señal es del orden de lo irreductible de lo real. Es en ese sentido que he osado antes formular que la angustia, de todas las señales, es la que no engaña.

De lo real, pues, de un modo irreductible bajo el que lo real se presenta en la experiencia, eso es aquello cuya señal es la angustia (Lacan, 2004: 188).

Lo real, esto es, lo imposible del goce al que apunta el deseo, no es para Lacan sino la castración, la representación del Otro bajo la forma de una carencia, de una falta. En ese sentido, la “posibilidad” del goce (más bien, incapacidad de sostenerse en la angustia; para Broch, incapacidad de posicionarse ante la muerte) sólo puede darse mediante una regresión narcisista, por fuerza siempre fantasmática. La única vía disponible para el

sujeto de evadir tanto la regresión como la sintomatización indomeñable de la angustia —que no la angustia como tal— es la *sublimación*, verdadera condición de posibilidad de enlaces afectivos estables con otros derivados de pulsiones coartadas en su fin y, por ende, de toda formación colectiva no regresiva y no basada exclusivamente en la identificación. Así pues, la sublimación, como estipuló Freud en *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, nos da la auténtica medida del “progreso” histórico, ya que contribuye al control y disciplinamiento no autodestructivo de las propias pulsiones, que pueden pasar entonces a canalizarse de manera productiva, adecuada a la racionalidad, y abierta a la socialidad (Cfr. Broch, 1979: 134). Sin sublimación, el sujeto queda atrapado en la mera búsqueda de la satisfacción pulsional inmediata, la cual, como por una compensación siniestra, se tornan “supersatisfacciones” de carácter sádico que adquieren una nítida dimensión mítico-sacrificial: hacen necesario encontrar un “causante” del derrumbe de la seguridad axiológica, identificando al extraño con el enemigo, poniendo de relieve la íntima conexión existente entre las tendencias a la aniquilación del otro y las pulsiones narcisistas. Sólo la ausencia de sublimación, por tanto, hace posible la emergencia de la masa con su correlato necesario, el *Führer* en posesión de las fuerzas capaces de imprimir una dirección destructiva al magma pulsional informe de la masa.

Como sabemos, para Freud las grandes manifestaciones de la sublimación de las pulsiones eran el trabajo intelectual (la ciencia), la actividad artística y, en contadas ocasiones, la vida religiosa. En ello, Broch se distancia decididamente de la visión freudiana. Para él, sorprendentemente, la experiencia privilegiada de sublimación es la vida campesina, capaz de ensamblar de modo armónico el carácter consciente del trabajo

con la *Unbewusstheit* de la naturaleza que envuelve toda su existencia. Aporta como prueba histórica de ello que las dos grandes cesuras en la historia occidental fueron acompañadas de una conmoción radical de la vida campesina, que fue la que permitió la emergencia de los fenómenos de “locura de masas” que sucedieron a tales cesuras. En primer lugar, aduce Broch la hipertrofia latifundista basada en la incorporación masiva de mano de obra esclava que condiciona la expansión imperial romana a partir del siglo I a. C. Acudamos, a modo de argumento de autoridad, al temprano escrito de Max Weber sobre *La decadencia de la cultura antigua* (del que alguna vez se ha dicho que es el escrito más marxista de Weber) para contrastar dicha tesis. La enjundia del texto nos obliga a citarlo aquí *in extenso*:

Roma es —después de la victoria de la plebe— una ciudad de campesinos, o, mejor dicho, de labradores conquistadores. Toda guerra significa apropiamiento de tierras destinadas a la colonización [...] para poseer tierras propias y conquistar, de ese modo, el derecho de plena ciudadanía. Aquí reside el secreto de la fuerza expansiva de Roma. Con la conquista ultramarina acaba esta situación; entonces lo que impone su norma no es ya el interés colonizador de los campesinos, sino el interés de la explotación de las provincias por la aristocracia. La guerra tiene por finalidad cazar hombres y confiscar tierras para su explotación por medio de grandes aparceros y arrendadores. [...] Desde entonces, son los propietarios de esclavos los que sostienen las necesidades cada vez mayores de la vida, el aumento del comercio, el desarrollo de la producción para el mercado (Weber, 1975: 77-78).

Y tras describir esta obturación del potencial desarrollo del trabajo libre (paradigma para Weber —con todo lo que de

teleología histórica pueda haber en ello, como atinadamente ha hecho ver Ellen Meiksins Wood— de toda racionalización económica), el texto toma un cariz y un tono casi elegíacos:

Sin querer, nos conmueve melancólicamente el espectáculo de una evolución que, al aspirar a lo más alto, pierde su base material y se desploma sobre sí misma. Ahora bien: ¿qué significa, en realidad, este magnífico proceso? [...] La base de economía natural, que la hipertrofia del trabajo servil había dado a la evolución cultural antigua, cundía cada vez más, a medida que la propiedad en esclavos diferenciaba los capitales y había obligado a todo el edificio, comercial en su origen, a tomar la forma que correspondía a su estructura tendiente al feudalismo, en cuanto el centro de gravedad político se trasladó del litoral al interior y se agotó la provisión de hombres. Así desapareció la envoltura, ya muy delgada, de la cultura antigua, y la vida espiritual de Occidente se sumió en larga noche (Weber, 1975: 89).

En segundo lugar, menciona Broch el auge del capitalismo industrial en el s. XVIII, que, del mismo modo, supuso la desaparición de la vida autónoma del campesino (no hay sino que remitirse al capítulo de *El capital* sobre la acumulación originaria) y, aparejada a ella (siempre según Broch), la automatización e inercialización de la vida histórica al servicio de la autovalorización del capital, esto es, como indicó en su día Karl Polanyi, la constitución de la economía como *disembedded*, o, en términos de Broch, como “ámbito axiológico” (*Wertgebiet*) autónomo e independiente, cuya “validez real” (*Realitätsgeltung*) todo otro factor social corrobora.

El capitalismo contemporáneo ha podido, así, erigirse en sistema *cerrado* por su “extrañeza con respecto a la realidad”

(*Realitätsfremdheit*), ya que, a pesar de su carácter extremadamente lógico y formal-teleológico, sigue exhibiendo la misma discordancia axiológica que el fascismo: la búsqueda de una nueva “unicidad axiológica” (*Werteinheitlichkeit*) sin la existencia de ningún “fin axiológico” (*Wertziel*). En ese sentido, la “convicción” (*Überzeugung*) que lo mueve es perfectamente independiente de su corrección o verdad, y, en esa medida, una reedición del ciclo psíquico de la locura de masas.

La cuestión final que se plantea Broch es: ¿pueden existir “convicciones” *democráticas*? ¿Puede darse una lucha real contra la *Massenwahn*? Para Broch no podrán en modo alguno arraigar en la “infallibilidad de la mayoría”—que no supondría sino una recaída en la construcción populista de la soberanía como representación, a la manera de un Joseph de Maistre invertido—sino en la evolución progresiva (en cierto modo, olvidando su origen revolucionario) de las propias formas procedimentales constitucionales encauzadas en el Estado de derecho.

Broch vio en el Catolicismo medieval el caso paradigmático de “conversión” colectiva de un sistema axiológico decadente (como todos los que alimentan la *Massenwahn*) a uno ascendente. Lo hizo usando el lenguaje del adversario, pero sobre bases lógicas totalmente nuevas y escrupulosamente delimitadas con respecto a las religiones paganas. La “propaganda” democrática, por el contrario, se encuentra en una situación antinómica: partiendo de la inmanencia de la razón tras su “secularización/realización” (*Verweltlichung*), la razón se degrada en opinión entre opiniones, revelándose el relativismo como par indisociable del populismo. Sin embargo, afirma Broch, la razón conserva, aun así, su función directiva (¿un

carisma de la razón?) por mucho que haya abandonado la pretensión de absolutidad *material* (que sí reivindicaba la racionalización religiosa católica) por una *formal*, como corresponde a la universalidad propia de la ciencia moderna. La democracia tiene que hacerse también “totalitaria” (esto es, tender a la aniquilación de su adversario), pero sólo para impulsar la nueva tarea política, la tercera “desdemonización” de Occidente (tras el Catolicismo y la Reforma), cuyos rasgos principales serán la humillación de la victoria, la deposición del narcisismo, la participación común en un horizonte axiológico compartido. Una vez cumplido ese cometido, se podrá mostrar como lo que es: como el sistema abierto al “absoluto terrenal” que es la ciencia. Ciencia no al servicio de la política (ni viceversa), sino íntima afinidad, casi indiscernibilidad de ambas. O tal, al menos, fue el sueño de ese platónico intempestivo que fue Hermann Broch.

## Bibliografía

- ANDERS, Günther (2007): *Hombre sin mundo*, Valencia, Pre-textos.
- ARENDT, Hannah (1990): *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.
- ARENDT, Hannah; BROCH Hermann (1996): *Briefwechsel. 1946 bis 1951*, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag.
- BROCH, Hermann (1977): *Philosophische Schriften 2. Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- BROCH, Hermann (1978): *Politische Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- BROCH, Hermann (1979): *Massenwahntheorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- BROCH, Hermann (2012): *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza.
- LACAN, Jacques (2004): *Le séminaire. Livre X. L'angoisse*, Paris, Seuil.
- LACLAU, Ernesto (2005): *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- RIPALDA, José María (1992): *Fin del clasicismo*, Madrid, Trotta.
- ROSENZWEIG, Franz (1997): *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme.
- WEBER, Max (1972): *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- WEBER, Max (1975): "La decadencia de la cultura antigua. Sus causas sociales" en *Revista de ciencias jurídicas de la Universidad de Costa Rica*, N.º 26.



# An-archía: La posibilidad del populismo sin la figura del líder

FERNANDO GILABERT BELLO

Universidad de Sevilla-Archivo Heidegger de Sevilla

1.

El presente estudio forma parte de una serie de investigaciones que hemos venido realizando en los últimos años en torno a la elaboración de un planteamiento de lo político a partir de dos figuras centrales. De un lado tenemos al teórico político Ernesto Laclau, del otro al fenomenólogo existencial Martin Heidegger. Somos conscientes de que, a primera vista, puede chocar que tomemos como base para elaborar nuestro planteamiento de lo político las propuestas de uno y otro, puesto que si bien el primero tiene la consideración de ser un reputado politólogo, las cuestiones políticas en el segundo siempre han estado ensombrecidas, en parte por el propio Heidegger, quien no desarrolló nunca una filosofía política y, además, se adscribió al régimen nacionalsocialista, lo que le hace sospechoso de que, de haberla, su teoría política partiese de un fundamento totalitario (Faye, 2007; Farías, 1987). Estas dos concepciones, las de Laclau y Heidegger, que, aparentemente, nada tienen que ver, son los cimientos en los que nuestro trabajo se asienta.

Comencemos con una aclaración que nos parece pertinente al respecto de la conexión entre Laclau y Heidegger, o su aparente

falta de conexión. Cronológicamente, es casi imposible que Heidegger sepa de Laclau, esto es evidente. Heidegger muere en 1976 y Laclau publica sus primeros trabajos en los años setenta, no doctorándose hasta 1977, un año después de la muerte de Heidegger. Un joven profesor argentino que emigra al Reino Unido y realiza investigaciones sobre el marxismo, difícilmente puede despertar interés en una ya vieja primera espada de la filosofía que en una cabaña de la Selva Negra está planificando su legado filosófico, el cual se irá publicando paulatinamente tras su muerte.

Pero, sin embargo, al revés, Laclau si ha tomado en consideración el pensamiento heideggeriano. Pero, obviamente, no desde la política. Lo toma como una de las corrientes filosóficas del siglo XX que han mostrado que las identidades no se pueden construir plenamente, por lo que toda fijación sería una metáfora empleada como herramienta para un caso concreto. Esa no fijación, esa incompletud, ese “estado de abierto”, por utilizar la jerga heideggeriana, es la premisa por la que se rige la sociedad en la medida en que ésta es un conjunto relacional, da las pautas para una identidad relacional (Laclau; Mouffe, 2001: 151). Laclau considera la fenomenología como una de las grandes corrientes de la filosofía del siglo XX, pero reconoce que su deuda se debe, más que a Heidegger, a Derrida, quien bebe del planteamiento deconstructivista de la fenomenología existencial, y a Lacan, que también acude a la misma fuente.

Así que algo heideggeriano hay en Laclau, si bien velado o pasado por el filtro del postestructuralismo francés. Y es bastante posible que ni él mismo lo supiera, precisamente por no haber

profundizado en el pensamiento de Heidegger o por haberlo considerado como un filósofo teórico al uso, preocupado por la cuestión del ser y, si bien crítico con la Modernidad, con el mundo de la técnica y con el progreso, sin ninguna implicación en el desarrollo de cuestiones acerca de lo político.

2.

Pero ¿hay realmente un planteamiento en la filosofía de Heidegger que tenga que ver con lo político? Heidegger estuvo, como ya señalamos, adherido al nazismo y es éste un hecho que se acentúa con profusión, a pesar de que en sus escritos apenas alude a la cuestión de lo político de forma explícita y, cuando lo hace, es de forma oscura, equívoca y muy velada. Es posible que puedan considerarse como textos políticos el Discurso del Rectorado (Heidegger, 2002) o algún seminario, como el recientemente aparecido *Naturaleza, historia, Estado* (Heidegger, 2010), que Denker y Zaborowsky hallaron en su búsqueda en los archivos. Pero el mismo Heidegger ha dicho repetidamente que su filosofía nada tenía que ver con el nazismo, como en los *Hechos y reflexiones* (Heidegger, 1983a) o en la entrevista en *Der Spiegel* (Heidegger, 2002c).

Estudiosos pro-heideggerianos y anti-heideggerianos siguen debatiendo si la adscripción de Heidegger al nazismo tiene que ver con una ideología oculta que se encuentra detrás de exponer la necesidad de una nueva elaboración de la pregunta por el sentido del ser. Este debate está muy lejos de cerrarse, y menos aún tras la publicación de los *Schwartzte Hefte*, los "cuadernos negros" que recogen las anotaciones personales de Heidegger durante los años de ascenso y auge del nacionalsocialismo en

Alemania y su año como Rector al frente de la Universidad de Friburgo (Heidegger, 2014a, 2014b, 2014c). Nuestra pretensión no es saber si hay o no en Heidegger una filosofía política oculta, sino la elaboración de una ontología de lo político, que nada tiene que ver con una teorización acerca de la política. Desde esa ontología de lo político es desde donde podemos hallar las conexiones con el pensamiento de Ernesto Laclau.

¿Por qué una ontología de lo político y no una filosofía política? Pues porque lo político presupone la convivencia con los otros, la vida en comunidad, de la que no podemos separarnos porque es una de las estructuras fundamentales de la existencia (Heidegger, 2006: 117 y ss.), mientras que la política presupone una teorización acerca de la vida en comunidad, el modo de organizar lo político, las formas que adopta eso que es lo político. Hay algo en lo político que tiene de base la alteridad, los otros con los que compartimos el mundo, más allá de la administración de lo civil y la organización de lo gubernamental, que son instituciones políticas, pero que tienen como base la convivencia con los demás, lo político. A este respecto, podemos señalar una chispa que salta en *Ser y tiempo*, la obra magna de Heidegger, cuando en su quinto párrafo podemos leer que “la psicología filosófica, la antropología, la ética, la poesía, la biografía, la historiografía y la ‘política’ (Heidegger entrecomilla aquí la política) han indagado en el estudio de la existencia en función de su comportamiento, posibilidad y destino” (Heidegger, 2006: 16). A diferencia de las otras disciplinas que son citadas, la “política” es puesta entre comillas. Este es un hecho aislado, que casi no llama la atención en las más de cuatrocientas páginas de *Ser y tiempo*. Pero ese

entrecomillar sugiere que Heidegger es consciente y consecuente con que el planteamiento que se hace de la política, entendida ésta en su forma vulgar, esto es, la política como campo de estudio, como una disciplina “científica”, presentándola entonces como una teoría supramundana que está localizada en un nivel bastante distinto del nivel de lo político, que sería esa convivencia intrínseca a la existencia misma, algo que es dado de facto, ya que siempre estamos con los demás, esos otros con los que nos encontramos y convivimos en el mundo.

Tenemos entonces dos ámbitos: el de la política y el de lo político. Esta diferencia vertebró nuestro planteamiento. Esta separación entre política y político que hacemos aquí tiene deudas con la relectura que Chantal Mouffe, compañera de Ernesto Laclau y con quien redactó *Hegemonía y estrategia socialista*, hace de Carl Schmitt (Mouffe, 1999). Mouffe separa la política de lo político al considerar al hombre como un ser social, pero su sociabilidad es, sin embargo, egoísta, puesto que su naturaleza lleva implícita el conflicto. Es la misma línea seguida por otros clásicos de la literatura filosófico-política, como Hobbes y Marx. Lo político está ligado a lo antagónico, a la hostilidad y a la oposición. La política, por su parte, apunta al establecimiento de un orden en la co-existencia, a pesar de que el conflicto subyace (Mouffe, 1999: 14). Podríamos incluso atrevernos a especular con el origen etimológico de ambos términos. *Política* vendría de *pólis* (πόλις) y remite a la vida en sociedad y a su forma de organizarla, mientras que *político* vendría de *pólemos* (πόλεμος) y señalaría el conflicto que hay en el estado natural de las relaciones de unos con otros. De este modo, la política es considerada una especie de disciplina, una

teoría o una forma práctica de administrar lo político, lo cual lo convierte en una actividad que va más allá de la mera convivencia dada de facto. Lo que está a la base de la política, aquello sobre lo que actúa la política, es lo político. Lo político es una de las estructuras fundamentales de la existencia, porque siempre somos-con-los-demás, siempre estamos con los otros (Heidegger, 2006: 117 y ss.).

Que Heidegger no haya sistematizado una filosofía política a partir de los presupuestos de la pregunta por el sentido del ser, no quiere decir que no haya problematizado lo político. Ahora bien, con las herramientas lingüísticas heredadas de la tradición filosófica de la Modernidad, podríamos suponer que la pretensión que subyace con esta separación entre la política y lo político sea la separación entre teoría política y praxis política. Pero la separación entre teoría y praxis, dada en todos los aspectos de la filosofía y de la ciencia, es artificial para Heidegger, tal como vemos en su análisis de la mundaneidad (Heidegger, 2006: 63 y ss.). La ontología de lo político que defendemos poder elucidar a partir de los presupuestos de Heidegger, aúna la praxis política con la cuestión fundamental de todo teorizar, a saber, la pregunta por el ser. En Heidegger, toda praxis se desarrolla mediante el concepto de *Sorge*, del cuidado. El pensamiento sobre el sentido del ser es en sí mismo político, entendido lo político desde su sentido más primordial, esto es, como vida en comunidad. En el mundo de la impropiedad de la existencia media en la cotidianidad, lo que Heidegger denomina *das Man* (Heidegger, 2007: 126 y ss.), hay una construcción óptica de la política que adquiere su culmen

en la sociedad moderna y toma su extremo semblante en la democracia tardoparlamentaria, la cual es preciso de-construir.

### 3.

Partimos entonces de la preocupación de Heidegger por el fenómeno de la convivencia, no como una teorización acerca de una determinada praxis política, sino como un planteamiento de lo político en base a una ontología, a un qué-es y qué sentido tiene la convivencia. Con ello, podemos defender entonces que en Heidegger se encuentra la pretensión de destruir el Estado, uno de los pilares fundamentales en los que se asienta la Modernidad política, reclamando una vuelta a la idea de *pólis* griega, y abriendo con ello la posibilidad de un re-inicio. Esa nueva *pólis* tomará la forma del pueblo (*Volk*). Lo político alude a algo así como lo originario, una especie de ser intrínseco al ente de la política. Schmitt, con quien Heidegger tuvo sus más y sus menos (Safranski, 2007: 285), recupera la esencia de lo político, fundando su concepto en la oposición antagónica entre amigo y enemigo, siendo este desacuerdo la razón de ser de la política (Schmitt, 2014). A partir de aquí se desarrolla una dinámica del “nosotros”, los amigos, frente al “ellos”, los enemigos, dinámica que estará muy presente en Heidegger, sobre todo en lo referente a la nación (*Nation*) y a la patria (*Heimat*), esto es, a la idea que tiene de pueblo (*Volk*).

*Política* viene de *pólis*, del mismo modo que *lógica* viene *lógos* (Heidegger, 1998). En ambos casos, en el transcurrir de la historia se ha pervertido su significado (Heidegger, 1983b: 30, 59, 112). *Pólis* y Estado no son lo mismo. El Estado es un elemento secularizado de la teología en política (Löwith, 2007),

donde la ciudadanía, el ser-político se disuelve en el *das Man*, mientras que la *pólis* implica lo histórico. Aquí, lo histórico tiene el sentido alemán de *Geschichte* y no de *Historie* (Heidegger, 2006: 373). Con *Historie* se alude a la historiografía y, si la ponemos en relación con la *pólis*, con ella hablaríamos de la Grecia clásica, de Pericles, de Temístocles, pero no de la política veinticinco siglos después. Pero la *pólis* es histórica en el sentido de la *Geschichte*, está supeditada al carácter de destino, lo cual va intrínseco a la comunidad, a un pueblo. Lo político tiene que ver con la historicidad. Heidegger quiere romper con la historia pasada (*Historie*) porque ese mundo que representa ya no tiene lugar, ya no es más (Heidegger, 2006: 380), pero que, al ser constitutivo de la existencia (Heidegger, 2006: 381), es histórico en tanto que *Geschichte*. De ahí la necesidad de un re-inicio de la historia, no como una restauración de la tradición óptica, sino como una revocación de la misma en tanto que destino colectivo que posibilita la apertura ontológica, la apertura al ser (Heidegger, 2006: 384).

A lo largo de la historia se han elaborado diversas formas de hacer política, de organizar la convivencia, pero el mero hecho de estar uno-con-el-otro no ha sido tomado en cuenta más que como algo obvio. Una ontología de lo político, eso que parece obvio, debe estar a la base de cualquier construcción política. Y la base ha de ser aquello que Heidegger denomina *Volk* (pueblo).

4.

Es el concepto de *Volk* un concepto empleado en el pensamiento de Heidegger de la primera mitad de los años

treinta que ha sido muy poco trabajado por los investigadores que se han especializado en este filósofo. Este concepto vendría a materializar ciertas cuestiones acerca del colectivo que quedaron abiertas al final de *Ser y Tiempo*. Pero el desencanto de Heidegger con respecto a la política y el salto fuera de la metafísica al mostrarse ésta insuficiente para la elaboración de la pregunta por el ser, hicieron que no se profundizara en las derivas de este concepto. Sin embargo hemos de pasar por él cuando aludimos a lo político, si por esto entendemos la vida en colectividad, el mero hecho de estar-con-los-demás, de ser-con-los-otros, algo de fundamental importancia puesto que es una concreción fáctica de esa estructura existencial fundamental.

En tanto que somos-en-el-mundo (primera estructura fundamental), somos-con-los-demás (segunda estructura fundamental). Ese ser-con (*Mit-sein*) señala que siempre somos con otros, que siempre estamos en el mundo compartiéndolo con otros. Somos quienes somos siempre junto a otros semejantes. Ese ser-con tiene el carácter de reciprocidad: del mismo modo en que somos *con* otros, esos otros son *con* nosotros. Esto nos nivela existencialmente, nos pone a la misma altura ontológica y no otorga una preponderancia de unos sobre otros. Para Heidegger, el sentido del ser-con es el de tener con otros el mismo mundo, encontrarse recíprocamente, ser con otros en el modo de ser-uno-para-el-otro (Heidegger, 2004: 113). Este ser-con alberga en su interior un compartir, el cual no tiene el carácter de voluntariedad en la medida en que estamos arrojados al mundo, es un compartir fruto de una necesidad, que es la de ser-en-el-mundo.

El mundo al que uno es arrojado, el mundo donde uno nace, es un mundo poblado, un mundo que ya de antemano tiene una serie de cosas que interaccionan con la existencia propia a lo largo de toda la vida. Y, además de cosas, hay otros iguales a nosotros que habitan el mundo e interactúan con las mismas cosas. Pero hay que tener cuidado en no caer en el error de la intersubjetividad. El ser-con nos permitirá el paso de la analítica de la existencia individual a la del colectivo.

El pueblo (*Volk*) puede ser considerado como una concreción fáctica de la estructura fundamental del ser-con. Pero, ahora bien, cuando Heidegger alude a dicho concepto, hemos de tener en cuenta que se está refiriendo al pueblo alemán, el lugar de su ser-en-el-mundo, el sitio en el que él, como existencia, se encuentra arrojado. Otra cosa es que nosotros, en el mundo globalizado del primer cuarto del siglo XXI, podamos extrapolar ese concepto a otro pueblo, distinto del alemán, como por ejemplo, nuestra propia comunidad, o a otros ámbitos sociales como pueden ser una clase social, siguiendo el exponente del marxismo clásico, o incluso una demanda popular, siguiendo los conceptos empleados por Ernesto Laclau.

Los tres pilares sobre los que se sostiene el concepto de *Volk* son la tradición, el espíritu y el lenguaje, pero éstos están siempre sujetos a la temporalidad. La existencia está conformada respecto del mundo en el que uno se encuentra, las circunstancias que acaecen en ese mundo son las que configuran la existencia individual. Esas circunstancias son dadas en tanto que se vive en una comunidad, que uno forma parte de un colectivo. Lo que cada cual hace tiene cierta regulación dada de antemano por esa comunidad que constituye el entorno. Lo que

hay que entender a partir de la analítica existencial de Heidegger es que cada existencia individual, cada uno, comparte circunstancias con los otros, no todas, puesto que cada uno tiene circunstancias personales, pero por lo general esas circunstancias son dadas en el co-habitar. Ese co-habitar, siguiendo la pauta dada por Schmitt de amigos y enemigos, da al *Volk* la forma de un destino común. Ese destino común es el acontecer originario de la existencia que tiene lugar en la resolución propia, donde la existencia se entrega a sí misma en una posibilidad heredada pero que a la vez también ha elegido (Heidegger, 2006: 384-387). Si el destino es dado en la co-existencia, su acontecer es, por tanto, un co-acontecer, por lo que se determina como destino común, esto es, el acontecer de una comunidad, de un pueblo (*Volk*), que no es sólo la suma de los destinos individuales de los miembros de la comunidad, sino que, conviviendo, estos destinos individuales son guiados de antemano. El destino común existencial en y con la generación a la que cada individuo pertenece, es lo que constituye el acontecer pleno y propio de cada uno.

5.

Hemos expuesto una base para elaborar nuestra teoría desde Martin Heidegger. Pasemos entonces a nuestra otra referencia, Ernesto Laclau. Laclau, teórico postmarxista, es conocido por sus teorías sobre la hegemonía y sobre el populismo. El populismo como corriente política implica atraerse a las clases populares frente a un elitismo dominante. Podemos adaptar la noción de *Volk* de Heidegger a los conceptos bajo los que se podría definir el populismo de Laclau, sobre todo a partir del concepto del dejarse arrastrar del uno impersonal, el *das Man*,

que es reflejo de la masa social. Pero nuestro trabajo aquí tiene otro cometido.

A partir de la teorización de Laclau, podemos definir dos tipos de política enfrentados. La política populista, que tiene como base reclamar la horizontalidad frente a la verticalidad de una política elitista en la que una minoría rige a la multitud y donde ser uno de los actores activos del escenario político, implica trepar y saber desenvolverse en el sistema piramidal en el que está configurada la sociedad. Esta verticalidad es la que, derivando de los modelos estamentales del Antiguo Régimen predomina en las sociedades modernas, bien bajo la forma de las monarquías, aun siendo parlamentarias, bien como repúblicas populares, bien como las democracias actuales, sean de corte liberal o socialdemocracias. La verticalidad implica que el ciudadano interesado en política, ha de ir “subiendo escalones” en el partido, en la sociedad, para que sus demandas puedan materializarse. Pero al ir subiendo, estas demandas se van tornando más acordes a las de la élite: sólo se pasa al siguiente nivel si se es acorde a lo que en ese nivel se va a encontrar.

El populismo, en su horizontalidad, tiene como base las demandas populares, porque sería el defensor de los intereses de las generalidades de la población. Para Laclau, esas demandas políticas son las que configuran la identidad de un pueblo (Laclau, 2009: 9). A diferencia de los sistemas políticos elitistas, tras el pueblo no hay una expresión de una ideología, sino que sólo se articula mediante demandas, englobadas bajo la demanda democrática y representadas bajo la figura de un líder. Podemos fijar una serie de mecanismos de acción del populismo tales como el predominio del planteamiento emocional sobre el

racional, una fuerte movilización social o una adhesión incondicional al líder. Este último será el aspecto que aquí tratemos más detenidamente.

Al respecto de Heidegger, aunque no sea la cuestión tratada, podríamos señalar, siguiendo estos factores laclausianos, que veía, al menos inicialmente, un factor clave en el nazismo como movimiento populista de salvación, a saber, la adhesión incondicional a un líder, Hitler, el de las “preciosas manos” (Safranski, 2007: 276).

## 6.

Tanto Laclau como Heidegger se vinculan a movimientos populistas. Laclau se adhiere al peronismo, Heidegger se adhiere al nazismo. Obviamente, hay muchas diferencias entre las demandas de uno y otro movimiento. Del mismo modo, es evidente que en Laclau el populismo ha sido sometido a cuestiones teóricas antes de decantarse por el mismo al considerar el bloque popular como el nuevo bloque hegemónico, no es un mero “dejarse arrastrar”. Nosotros nos vamos a quedar con el factor liderazgo, con la figura del líder. El Partido Justicialista argentino, fundado por Perón, siempre ha tenido como máximo referente a un líder destacado: el propio Perón, Menem, los Kirchner. En Argentina son los articuladores de las demandas populares, de las demandas del bloque hegemónico denominado “pueblo”. En Alemania, Hitler era visto como el articulador de las demandas populares, el hombre que iba a acabar con el paro y la crisis en que estaba sumido el pueblo alemán, era quien iba a traer de nuevo la grandeza a los

alemanes. En ambos casos tienen como eje central la figura del líder a pesar de las distintas demandas que articulan.

La adhesión incondicional al líder es el factor determinante del populismo que motiva el presente estudio. La figura del líder es aquella que articula la demanda democrática, esa demanda ulterior que engloba las diversas demandas populares. La demanda democrática es un significativo vacío, una palabra, un nombre que expresa una idea universal de justicia e igualdad que estructura simbólicamente el entorno político de la democracia. La figura del líder también es una figura vacía: el líder puede ser cualquiera que articule la demanda democrática.

Este líder es, como hemos señalado, el articulador de la demanda democrática, entendida ésta como aquella que engloba las múltiples demandas populares. Pero también hemos señalado que, para Laclau, esta demanda es un significativo vacío, que siempre es en función de la ocasión, circunstancia y situación en la que se hallen las diversas demandas para erigirse en la demanda englobadora. Del mismo modo, la figura del líder es también situacional, también responde a las circunstancias que ese líder sea uno u otro individuo, lo único que necesita es carisma para que el pueblo lo vea como el materializador de sus demandas. La figura del líder es una figura vacía que se establece como el primero. Y en ese establecerse primero a cualquiera, es donde está, a nuestro juicio, el problema.

7.

El líder se torna príncipe. El primero, ya que príncipe tiene el sentido de primer ciudadano. Se establece, en cierto modo, una monarquía. Ahora bien, la monarquía tradicionalmente se ha asociado a un rey. Hay una serie de diferencias entre el rey y el líder-príncipe que aquí traemos a colación. La figura del rey, originalmente, tiene connotaciones teológicas, puesto que es el representante de Dios en la tierra para con un determinado territorio. Pero cuando se produce la secularización de la religión en la política en los albores de la Modernidad, el rey se torna en representante del Estado, sea éste del orden que sea. Está situado, por así decirlo, en una especie de plano superior al resto de los súbditos, sean éstos iguales entre sí o participen de una sociedad estamental y vertical.

Sin embargo, el príncipe tiene un trasfondo que implica un debate político de mayor calado. La figura del príncipe aparece originalmente en la política romana. Es el primer ciudadano, el de más importancia, es el *primus inter pares*, el primero entre los iguales. No está en un plano superior como lo está el rey. Ese príncipe, en la antigua Roma, tiene los principales puestos en la administración y en la soberanía, pero de algún modo está sujeto a la voluntad del pueblo, en este caso representado por el consejo de ancianos del Senado. Podríamos decir que la figura del príncipe concordaría con la figura del líder popular expuesto por la teoría de Laclau: una figura vacía, que sólo ejerce su liderazgo temporalmente. Pero tenemos el problema de la práctica, donde el liderazgo, en muchos casos, se convierte en un caudillaje que ya no marcha hacia una liberación popular,

sino que hace que el príncipe se convierta en rey. No vamos a dar ejemplos de esto, porque la historia está llena de sistemas caducos por la corrupción de sus líderes, que mantuvieron (y mantienen) proyectos obsoletos que ya no responden a las demandas de gran parte de la ciudadanía.

Con esto, nos encontramos con el problema de que el príncipe deja de ser adecuado. Teóricamente, siguiendo lo que nos señala Laclau, el problema se soluciona sólo, porque siempre remite a situaciones temporales, pero en la práctica existe la tendencia de esos líderes electos a querer perpetuarse. O algo aún peor: el príncipe cambia, la situación cambia, pero el modelo permanece. Ese modelo ya no vale para la nueva situación, porque la figura del príncipe articula una demanda democrática ya conseguida, obsoleta, sin sentido para las nuevas demandas. Sin embargo, a nuestro juicio, que los modelos no son aquellos en donde radica el problema, sino en las personas que se amparan bajo esos modelos, que son quienes marcan la pauta de rigidez de los mismos. La cuestión es que el príncipe, el líder, se convierte en algo así como un principio inmutable que termina convirtiendo la sociedad civil en una sociedad heterodirigida. El príncipe, como representante de la demanda mayoritaria, es la focalización no de las demandas, sino de la manera de llevarlas a cabo. Así, al ciudadano, no se le invita a participar en un proyecto, sino que se le sugiere que desee algo que otro, el líder, ha proyectado (Eco, 1995: 240).

Ahora bien, *príncipe* viene del latín *princeps* que podría traducirse como principio o principal. Este concepto empleado en política tiene su origen primordial en la metafísica: *princeps* está estrechamente relacionado con *principium*. Un principio es

un fundamento. Para la ciencia, un principio es una ley que se cumple como consecuencia necesaria de algo. Remite al comienzo, a lo que está al “principio”. De este modo, el principio se vincula al origen, a lo que hubo en un tiempo pretérito y de donde desembocó todo.

Principio, *princeps*, *principium*. Es otro de tantos términos que los latinos tomaron de los griegos y, más o menos, pervirtieron su significado y lo que la tradición nos legó de ellos. *Principium* es la traducción romana de la *arché* (ἀρχή) griega, el primer elemento de todas las cosas, lo que no necesita de otra cosa para existir. En política, el término *arché* se ha empleado para referirse a allí donde radicaba el fundamento del gobierno: monarquía, el gobierno de uno sólo; oligarquía, el gobierno de los poseedores de riqueza; anarquía, la ausencia de gobierno. *An-archía*: Sin principio, sin fundamento, sin ley.

8.

Con esto volvemos a Heidegger. ¿Qué tiene que ver con todo esto? En su pensamiento, el fundamento no es algo que esté dado de antemano, no hay un remitirse a lo anteriormente dado, no hay un principio. Ya sabemos que el interés fundamental de Heidegger es la elaboración de la pregunta por el sentido del ser. Pero la elaboración de la pregunta no tiene porque ser la dilucidación de la misma, sino marcar el camino hacia la correcta interpretación y puesta en marcha del pensar. En la tradición de la metafísica occidental, el ser era el principio último, lo que *es*, lo dado. De este modo, ha habido identificaciones del ser con los más diversos elementos, entre ellos, la divinidad.

Pero con la incursión de Heidegger en la historia de la filosofía, vemos que este ser no remite a un fundamento último, no remite a una transcendencia ubicada en otro plano. El ser no es esto o aquello, no es el sagrado motor que da lugar a todas las causas. El ser, para Heidegger, no es algo definible, algo del que se pueda decir “es esto”, puesto que si se define se convierte en ente. Esto es, invoca la transcendencia del ser más allá de la presencia, acude a los fundamentos, a los principios, de esa diferencia que, a su vez, son los fundamentos, los principios, de la filosofía en general, a saber, que el ser siempre es ser del ente (pero no es lo mismo que el ente). Ello indica que hay una diferencia fundamental, que es la diferencia ontológica entre el ser y el ente.

Lo novedoso es que se presenta al ser como algo que sólo se puede dar en la comprensión de lo que late bajo toda conducta respecto del ente, lo cual es algo que sólo puede llevarlo a cabo el existente que formula la pregunta por el ser (Ridruejo Alonso, 2007). No hay nada ulterior al existente que pregunta que pueda ser definido como “el ser” al modo de un ente. La diferencia ontológica es la conceptualización del problema de la transcendencia del ser del ente: el ser trasciende al ente pero no puede estar más allá del ente mismo, puesto que no hay ser sin ente, siempre se dan conjuntamente.

Si traducimos esto a términos políticos en la línea que hemos definido anteriormente, podríamos decir que el rey, con las connotaciones teológicas que implica, es de igual modo que la esencia era para los post-aristotélicos medievales, que son la base de la tradición con la que Heidegger quiere romper. El rey es un ser que no solo trasciende al ente-pueblo, sino que está más allá.

El líder político laclausiano, que nosotros hemos identificado con el príncipe, no lo trascendería, sino que estaría en el mismo plano que el pueblo como el articulador de la demanda democrática, como el *primus inter pares*. Pero ya hemos visto que el problema que puede surgir es la posible corrupción del príncipe, siendo la mejor manera de evitarlo su supresión, no recurrir a su necesidad. De ahí que nuestra propuesta sea la *an-archía*, que no es un sin-principio (sin-fundamento), sino un sin-príncipe.

9.

Con Heidegger y a partir de su concepción de la diferencia ontológica, hemos visto que la filosofía ha de indagar acerca del ser a partir de la existencia misma en tanto que horizonte de sentido del ser. Esto debe extrapolarse a la política. Ese horizonte de sentido debe ser desde las mismas demandas políticas que demanda la ciudadanía, no más allá.

La inclusión de una figura de liderazgo, como el príncipe, supera el horizonte de sentido y torna la sociedad en heterodirigida, la lleva hacia una ideología, hacia lo que el líder, el príncipe, cree mejor. Esto es, a veces lleva al paternalismo. Esa ideología pretende ser objetiva cuando no lo es, sino que está condicionada por la subjetividad del líder y, por tanto, deja de ser una figura vacía.

Es por ello que nuestra propuesta es la *an-archía* como ruptura con la figura del líder a fin de evitar la implementación de un sistema que contradice las siempre cambiantes demandas ciudadanas. La pregunta es cómo es posible lograr esto. El

camino debe pasar por una lectura unificadora de los textos de Martin Heidegger y Ernesto Laclau para salir de la paradoja de la necesidad de un príncipe que articule la demanda democrática y así evitar la corrupción del mismo.

## Bibliografía

ECO, Umberto (1995): *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Tusquets.

FARÍAS, Victor (1987): *Heidegger et le nazisme*, París, Verdier.

FAYE, Emmanuel (2007): *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*, París, Livre de Poche.

HEIDEGGER, Martin (1983a): *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (1983b): *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*, ed. a cargo de Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (1988): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Gunter Neske Verlag.

HEIDEGGER, Martin (1998): GA38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934)*, ed. a cargo de Gunter Seibold y Wilhelm Hallwachs. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2002): *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, en GA16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, ed. a cargo de Hermann Heidegger. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2004): GA64: *Der Begriff der Zeit*, ed. a cargo de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2006): *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2010): *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Wintersemester 1933/1934*, en DENKER, Alfred y ZABOROWSKI, Holger (Eds.), *Heidegger Jahrbuch 4-Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente*, Freiburg im Breisgau, Karl Alber Verlag.

FERNANDO GILABERT BELLO

HEIDEGGER, Martin (2014a): GA94: *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, ed. a cargo de Peter Trawny, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2014b): GA95: *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, ed. a cargo de Peter Trawny, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2014c): GA96 *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, ed. a cargo de Peter Trawny, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HOBBES, Thomas (2007): *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Losada.

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

LACLAU, Ernesto (2009): *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LÖWITH, Karl (2007): *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Katz.

MOUFFE, Chantal (1999): *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós.

RIDRUEJO ALONSO, Pedro (2007): "La diferencia ontológica en Martin Heidegger", en *Pensamiento* 235, Vol. 6. Madrid, pp. 125-144.

SAFRANSKI, Rüdiger (2007): *Un maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets.

SCHIMITT, Carl (2014): *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.

# Representación y democracia radical. En torno a una concepción de la representación política como proceso constituyente.

RUBÉN ALEPUZ CINTAS

Universitat de València

Uno de los conceptos más importantes en la filosofía política contemporánea es el concepto de representación. Al parecer, tal y como lo atestiguan diferentes movimientos ciudadanos alrededor del mundo, la democracia representativa está siendo puesta en cuestión, poniendo de relieve sus limitaciones y obligándonos a repensar la misma idea de representación. No obstante, y si bien es cierto que parece que la puesta en cuestión de la representación es un fenómeno propio de las últimas décadas, la filosofía política lleva tratándolo desde hace varios siglos. En este ensayo me propongo llevar a cabo un análisis breve del concepto de representación, llevando a cabo un acercamiento crítico al papel que esta realidad política juega en Habermas y examinando con detalle los fundamentos de uno de los modelos de representación más presentes en los últimos años: la representación de carácter populista. Para ello, en los dos primeros apartados (I y II) se introducirá la representación política mediante dos autores clásicos que la han tratado: Hobbes y Carl Schmitt. Hecho esto, se analizará (III) de manera crítica el papel que la representación juega en la democracia radical habermasiana, con el objetivo de (IV) mostrar que la reconceptualización que es llevada a cabo por Ernesto Laclau de

este concepto permite solucionar los problemas de la representación que se esconde en los escritos de Jürgen Habermas. La hipótesis de trabajo de la que parto es que en el momento inaugural y original de la representación política —el paso hobbesiano del estado de naturaleza a la sociedad civil— se esconde una realidad transformadora que ha sido olvidada por los posteriores teóricos de la representación. Laclau habría retomado esta idea hobbesiana, a saber, la idea de que la representación es un proceso constituyente.

### 1.

No es casual que los orígenes conceptuales de la representación política los encontremos en un filósofo fuertemente influido por el cartesianismo: Thomas Hobbes. Y es que no puede entenderse la representación sin la modernidad y el individualismo que esta inaugura. La representación es un fenómeno moderno. Así pues, los griegos carecían de un término similar. El término “representar” es de origen latino y ha llegado a nuestros idiomas a través del francés antiguo (Pitkin, 1985). En latín *representare* significaba “traer a presencia literal algo que estaba ausente” (Pitkin, 1985: 2). Conforme a ello, una definición general que pretenda abarcar el fenómeno de la representación en toda su amplitud podría afirmar que “representación quiere decir hacer presente *en algún sentido* algo que, sin embargo, no está presente literariamente o de hecho” (Pitkin, 1985: 10). Conforme a esta definición podemos entender la razón por la cual la representación es una realidad política intrínsecamente moderna. El hacer presente ha de presuponer que aquello que está ausente tiene subsistencia propia. Sólo el sujeto, el *substratum* de la acción —en este caso

de la acción política— puede ser representado. En otros términos, la representación es un fenómeno moderno porque sólo es concebible desde una concepción del ser humano en términos de un sujeto con individualidad propia.

Fíjese la importancia que tiene la acción. El representado tiene que ser necesariamente un sujeto de acción. Esta es la idea que defiende Thomas Hobbes en el *Leviatán*, al afirmar que la relación de representación se basa en la autorización, algo que se expresa en el famoso fragmento del capítulo XVII del *Leviatán* y que da lugar a la última formulación del contrato social: “autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera” (1980: 141). Todo esto gira en torno al concepto de “persona”, que es definido como “aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción” (1980: 132).

Como puede verse, la persona se concibe siempre en relación con sus palabras y acciones y, conforme a esto, la representación es conceptualizable en tanto que somos capaces de diferenciar dos diferentes tipos de relación entre un hombre y las palabras y acciones que lleva acabo. Si, en palabras de Hobbes, estas “son consideradas como suyas propias, entonces se denomina *persona natural*; cuando se consideran como representación de las palabras y acciones de otro, entonces es una *persona imaginaria* o *artificial*” (1980: 132). El representante político se identificaría con lo que Hobbes llamaba “persona imaginaria o artificial”. No

obstante, la “persona natural” hobbesiana no se corresponde con la figura del representado. Más bien se trata de aquel individuo que actúa sin representar las acciones de otro y sin que sus acciones sean representadas por nadie.

Las maneras mediante las cuales un individuo se relaciona con su acción pueden ser clasificadas de diferente forma. Para Hobbes, un individuo puede ser tanto “autor” como “actor” de su acción. El autor de la acción se entiende como el origen de ésta, mientras que el actor es aquel que lleva a cabo la acción (Hobbes, 1980: 134). Así pues, la persona natural es al mismo tiempo autor y actor de la acción. La persona imaginaria o artificial, esto es, el representante, sería tan sólo el actor de la acción, sin poder entenderse que él es el origen de aquello que lleva a cabo. El representado político, que Hobbes no conceptualiza, sería aquella persona que es la autora de sus acciones, que es su origen, pero que no puede llevarlas a cabo y, por ende, que no es actora.

El último elemento a tener en cuenta dentro de la filosofía política de Thomas Hobbes es el papel de la representación política en tanto que momento inaugural del Estado y, conforme a ello, en tanto que proceso constituyente. Como bien sabemos, Hobbes es el padre del contractualismo. Todo su pensamiento político gira en torno a la idea del contrato social como momento fundador del soberano, del Estado, y, por consiguiente, como momento de transición entre el Estado de Naturaleza y la sociedad civil. Pues bien, como se ha visto, la representación política aparece como último momento del contrato social. De esta manera, la multitud heterogénea existente en el Estado de Naturaleza crea la unidad política:

“Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular” (1980: 135). Como puede verse, esto implica que la representación se convierte también en el momento que da lugar a la homogeneidad social. La representación hace que la multitud heterogénea que se encuentra en el Estado de Naturaleza se convierta en *una* persona, esto es, en un todo homogéneo.

De esta manera, podemos ver cómo en la filosofía hobbesiana, la representación, que parte de la diferenciación entre la persona natural y la persona imaginaria o ficticia, implica un proceso constituyente conforme al cual se genera un nuevo actor político y que es creador de homogeneidad social. A continuación voy a mostrar que esta caracterización de la representación, que parte de la diferencia entre el *autor* y el *actor* de la acción es rechazada por la representación nacionalista que defiende Carl Schmitt.

## 2.

En el prólogo a su obra *La situación histórico-conceptual al parlamentarismo de hoy*, Carl Schmitt diferencia dos tipos de representación. Por un lado tenemos la *Vertretung*, que se trata de la representación propia de los regímenes parlamentarios y se caracteriza por representar a los intereses del pueblo y no al pueblo mismo. Este tipo de representación imposibilita el hecho de que el pueblo sienta que en él reside el poder político, pues no se siente identificado con aquellos que toman las decisiones. Por ello es incompatible con la existencia de un régimen verdaderamente democrático. Por otro lado, Schmitt toma el

término *Repräsentation* de raíz latina para hablar de una representación de carácter espiritual, donde se da una identificación del pueblo con sus líderes. Dice Schmitt que sólo si se da este tipo de representación nos encontramos en una democracia. Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de esta identificación del pueblo con sus gobernantes? El pueblo tiene que ser una unidad política basada en una igualdad sustancial para que se dé tal identificación (Schmitt, 1983). Esto quiere decir que sólo si hay algún tipo de homogeneidad en el pueblo éste se constituye en una unidad, dentro de la cual se situarían tanto los gobernantes como los gobernados. Esta homogeneidad, esta identidad del pueblo para consigo mismo, viene a ser representada por la idea de “nación” (Schmitt, 1983). La identidad nacional es lo que permite hablar de una igualdad sustancial entre gobernados y gobernantes y, por tanto, lo que permite un sistema democrático. Para Schmitt, sin nación no hay democracia y allí donde hay un sujeto nacional hay un sistema democrático.

Como puede observarse, Schmitt está dando cuenta de una de las cuestiones fundamentales de la representación democrática, a saber, que el pueblo ha de ser entendido como el *autor* de las acciones políticas. En otros términos, para Schmitt la democracia requiere que el pueblo sea entendido como el origen de toda decisión estatal. Ahora bien, para el pensador alemán el pueblo en su conjunto puede entenderse como autor de las decisiones políticas única y exclusivamente si subsiste por sí mismo. El pueblo ha de ser siempre un determinado pueblo, ha de tener una identidad dada y esa identidad es aquello que ha de verse representado. Esto es lo que hace la *Repräsentation* y, al

hacerlo, constituye a su vez al pueblo mismo como el *actor* político, frente a la *Vertretung*, que, al representar sólo los intereses del pueblo, lo divide, lo fragmenta. Desde el punto de vista de Carl Schmitt, el problema de la *Vertretung* no es que el pueblo sea el origen, el *autor*; sino que este tipo de autoría imposibilita que también se constituya como *actor* político.

El problema de la defensa de Schmitt de la representación de tipo identitario es que es contraria al pluralismo y la multiculturalidad, rasgo esencial de las democracias contemporáneas. Es más, la existencia de un “nosotros” identitario presupone en el pensamiento de Schmitt un criterio de demarcación a partir del cual quede claro el criterio substancial y no formal de la igualdad que se dé entre los conciudadanos. Esta demarcación requiere siempre de un *otro* que se concibe como diferente y, dado que queda fuera de la realidad política mediada por el derecho, como un *enemigo político*, entendiendo, a su vez, que la relación de enemistad consiste en la posibilidad última de dar muerte (Schmitt, 1998). Lejos de defender un modelo de democracia que nos respete a todos por igual, el modelo schmittiano se basa en la exclusión y la posibilidad de dar muerte, algo totalmente inadmisibles en cualquier democracia que respete los derechos humanos.

El origen de este problema surge en el momento en el que la representación política pasa a tener como condición de posibilidad la unidad substancial del pueblo. Mientras que en Hobbes el momento constituyente de la representación es concebido de tal manera que “es, en efecto, la *unidad* del *representante*, no la *unidad* de los representados lo que hace la persona *una*, y es el representante quien sustenta la persona,

pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud” (1980: 135), el modelo schmittiano, que identifica autor y actor político, presupone que la unidad política ha de darse tanto en el representante como en el representado.

### 3.

En este tercer apartado me dispongo a examinar brevemente en qué consiste la política deliberativa de doble vía que Jürgen Habermas defiende y cuál es el rol que en este modelo político desempeña la representación política. Para ello, hemos de comenzar mencionando que en Habermas la deliberación es el procedimiento mediante el cual se *constituye* la opinión pública. El procedimiento de formación de mayorías que Habermas liga con la autonomía civil o la autoorganización de la población y que da validez a la producción de normas políticas, es la deliberación. Fíjese que en este punto Habermas está introduciendo la idea hobbesiana de que la política implica procesos constituyentes. No obstante, mientras que el proceso constituyente en Hobbes es la representación, en Habermas lo es la deliberación.

En *Facticidad y validez* Habermas parte del modelo de Cohen, quien presenta un modelo de deliberación en que los ciudadanos participan directamente en la toma de decisiones (Cohen, 1989: 17-34), idea que, sin embargo, Habermas rechaza. Mientras que Cohen se centra en la deliberación como proceso de toma de decisiones, Habermas prima una concepción de la deliberación como formación de voluntad política. Cohen entiende que los resultados del proceso de

deliberación serán legítimos si pueden ser objeto de un acuerdo libre y razonado entre ciudadanos iguales, lo que implica que todo proceso de toma colectiva de decisiones debe satisfacer las condiciones de razonabilidad, libertad, igualdad y búsqueda de consenso (Cohen, 1989: 17-34). Estas condiciones se dan concreción en una serie de postulados a los que Cohen se refiere con el nombre de *Procedimiento deliberativo ideal* (Habermas, 1998: 382-383). Conforme a esto, Cohen establece que es necesaria la existencia de espacios públicos institucionalizados donde los ciudadanos puedan ejercer la participación en el proceso deliberativo, proponiendo una “poliarquía directamente deliberativa” (1989: 17-34).

Habermas parte de algunas de las ideas de Cohen, pero le achaca el entender que la sociedad esté políticamente constituida, algo que también le critica al republicanismo (1998: 383-385). Para Habermas el sistema político es sólo uno de los muchos sistemas que forman la sociedad, la cual no se reduce ni al Estado ni al mercado y, conforme a esta idea, postula un modelo de democracia deliberativa de doble vía. La institucionalización de espacios propios de la sociedad civil puede conducir a lo que Habermas denomina “colonización del mundo de la vida”, contaminando las redes comunicativas de la sociedad civil al hacer que estas se rijan por la lógica del sistema político.

Fíjese que esta crítica que le hace Habermas a Cohen es la misma, aunque en otros términos, que se le venía haciendo a Carl Schmitt. Cohen, al defender que el pueblo ha de constituirse —mediante un modelo de democracia directa— en el *actor* político, defiende que la sociedad se encuentra

políticamente constituida —antes del mismo proceso político, al igual que la nación schmittiana—, algo que sólo puede darse sobre un consenso ético-político, un *ethos*.

La democracia de doble vía se basa en la diferenciación entre el aspecto formal y el aspecto informal en la formación de la opinión y de la voluntad. Diferenciación que no hace sino plasmar la diferencia que existe entre el *autor* y el *actor* de la decisión política y que pone de relieve la necesidad del representante. El aspecto formal tiene que ver con todos los procedimientos deliberativos que se dan en el interior de los órganos parlamentarios y que se encuentran regulados institucionalmente. Se trata de aquellos procedimientos que se dan en el interior de los órganos parlamentarios y que tienen como objetivo la justificación de las decisiones políticas. A esta esfera Habermas la llama contexto de justificación. La justificación, al serla siempre de la decisión política, está orientada a la acción política, lo que hace del contexto de justificación el *actor* político.

No obstante, el contexto de justificación de las decisiones políticas no se vale por sí sólo, sino que depende de otro contexto: el contexto de descubrimiento. Este contexto representa un espacio público no regulado por los procedimientos institucionales. En este contexto se da el aspecto informal de la formación de la opinión pública. Se trata de dar cuenta de que el espacio público no regulado permite descubrir nuevas exigencias a través de diálogos informales. Este espacio, la esfera pública, se encuentra constituido lingüísticamente e intersubjetivamente compartido (Habermas, 1998). Hemos de tener en cuenta las implicaciones que tiene el hablar de la

sociedad civil en términos de contexto de descubrimiento. Esto implica hacer de la sociedad civil el *origen* de todo proceso democrático, el *origen* de la acción política. En otros términos, en Habermas el contexto de descubrimiento, la sociedad civil, es el *autor* de la acción política, mientras que el contexto de justificación, las instituciones del Estado, son el *actor* político. Esto es, el Estado ha de *representar* a la sociedad civil. De todo ello se desprende el hecho de que la justificación de las normas carecerá de una total legitimidad si el sistema político no presta atención a las deliberaciones que se están llevando a cabo en la sociedad civil. Por ello, y aunque Habermas defiende una clara diferencia entre ambos espacios, el Estado ha de mantenerse “poroso” a la sociedad civil, la cual, a su vez, tiene que escrutar continuamente todo aquello que se lleva a cabo desde el sistema político. La representación política habermasiana se expresa en esta porosidad.

El problema estriba en que la relación de representación que para Habermas ha de darse entre la sociedad civil y el Estado olvida el elemento constituyente de la representación política, lo que en una democracia contemporánea implica que los movimientos de la sociedad civil no han de convertirse en un partido político que adopte la lógica del poder. Por supuesto, puede afirmarse que tal olvido no es tal, sino que se trata de tener en cuenta que el Estado no ha de colonizar con la lógica del poder al mundo de la vida. No obstante, esta separación tajante entre Estado y sociedad civil dificulta que las demandas de la ciudadanía vayan a ser escuchadas en todo momento. ¿Qué ocurre cuando el Estado no se mantiene poroso a los reclamos de la sociedad civil? Para Habermas en estos casos

siempre puede recurrirse a la desobediencia civil, pero nuestro autor no está teniendo en cuenta la posibilidad de que el contenido ideológico de los partidos existentes sea incompatible con las nuevas demandas que puedan surgir en el contexto de descubrimiento. Habermas defiende una democracia de partidos, pues la pluralidad de visiones acerca de la realidad política, de luchas del reconocimiento y de demandas sociales no pueden verse representadas por un único partido. Ahora bien, si se presupone que hay demandas sociales que no pueden verse correctamente representadas por un partido en concreto, ¿qué nos hace pensar que los partidos tradicionales serán capaces de representar cualquier tipo de demanda política?

Para Habermas, la separación que se ha dado entre la lógica del Estado y la lógica de la sociedad civil es resultado de un proceso histórico —que es concebido de manera etapista o hegeliano-marxista— que lleva aparejado el paso a un derecho y a una moral postconvencional (2010: 243-253). La moral postconvencional es un modelo de moral procedimental que consiste en la elevación a lo universal de las máximas, mediante el diálogo y la deliberación. Pues bien, para Habermas, este modelo de argumentación moral es inherente a la sociedad civil de toda sociedad moderna (1998: 289-390). A mi parecer el problema reside en entender la argumentación postconvencional y la estructura de una sociedad moderna que separa la sociedad del Estado como elementos que se corresponden necesariamente con una determinada etapa de la sociedad en cuestión. Lejos de tratarse de algo que una vez logrado se ha alcanzado ya por siempre, la argumentación postconvencional y la división sociedad civil-Estado es algo que

puede revertirse, que puede desaparecer. Esto implica que toda estructura simbólica “logra su carácter de estructura, su *estructuralidad*, sólo mediante la reinstalación repetida. El hecho de que esa estructura dependa de su reinstalación significa que la posibilidad misma de estructura depende de una reiteración que en ningún sentido está totalmente predeterminada, y para que sea posible la estructura y, por consiguiente, la estructura social, primero debe haber una repetición en su base” (Butler & Laclau, 1999: 132).

Esto quiere decir que la división sociedad civil-Estado requiere de su propia reiteración, de su continua rearticulación. Esta rearticulación, sin embargo, implica que el proceso constituyente que da lugar a la sociedad democrática ha de encontrarse presente en la representación política. En otros términos, la reiteración que requiere la estructura democrática para seguir existiendo conlleva que en determinados momentos la sociedad civil y el Estado habrán de vincularse mediante un modelo de representación que implique un proceso constituyente, que cree una nueva unidad política, un nuevo partido. La reiteración de la estructura democrática se entiende, por consiguiente, como su revalidación por parte de nuevos *actores* políticos.

#### 4.

En este apartado vamos a examinar la manera mediante la cual Laclau entiende la representación política, con el objetivo de mostrar que su concepción de la representación es capaz de superar los problemas que no es capaz de resolver el modelo habermasiano. Como se irá viendo, Laclau entiende la

representación política como una articulación hegemónica y defiende que ésta última implica un proceso constituyente (1996: 84-104).

Lo primero que hemos de tener en cuenta es que para Laclau en lo social siempre existe un exceso de sentido respecto de lo discursivo. Esto quiere decir que un discurso político no es capaz de apresar la totalidad de los significados que pueden llegar a tener los fenómenos político-sociales existentes en un determinado momento histórico. Por ello, Laclau afirma la existencia de realidades políticas y sociales que son heterogéneas, entendiendo “por relación heterogénea la que existe entre elementos que no pertenecen al mismo espacio de representación” (2008: 41). La heterogeneidad se da allí donde no existe una homogeneidad que pueda ser apresada por un único discurso. De la imposibilidad de que exista un único discurso se sigue el hecho de que todo discurso tiene un *afuera* que lo limita. Este *afuera*, por otro lado, entiende Laclau que es necesario para que toda identidad política, para que todo espacio de representación, pueda afirmarse. Conforme a esto, el *afuera* es al mismo tiempo limitador y *exterior constituyente*. En esto consiste, a ojos del filósofo argentino, el “antagonismo” (Laclau, 1990). En esto Laclau está siguiendo en cierto sentido a Carl Schmitt, quien ya afirmaba que toda identidad necesita de una demarcación respecto de otro. No obstante, mientras que en Schmitt la relación de enemistad se sitúa más allá del derecho y supone la posibilidad última de dar muerte, en Laclau el antagonismo siempre se da dentro del sistema político y, por tanto, mediado por el derecho. Además de ello, en Laclau el antagonismo y su correlato, la heterogeneidad, se entienden

como realidades necesarias allí donde hay pluralidad (Laclau & Mouffe, 1985: 148-194).

La cuestión estriba en que la heterogeneidad de lo social impide que exista un discurso que pueda poner en relación las diferentes demandas político-sociales *a priori*. No hay nada en las demandas sociales que las vincule de manera necesaria. No se sigue del contenido de una determinada demanda su relación con cualquier otra. Toda relación que se dé entre ellas siempre será contingente y se dará conforme a un discurso que las abarque. La construcción de este discurso es a lo que Laclau llama “articulación”, que define como aquella “práctica que construye una totalidad tal que cambia parcialmente el significado de sus elementos particulares” (Laclau y Mouffe, 1985: 105). Al vincularse dos o más demandas que antes no se encontraban relacionadas éstas cambian parcialmente —y sólo parcialmente— su significado.

Ahora bien, ¿cómo llega a articularse la totalidad discursiva que resemantiza parcialmente las demandas sociales? Laclau nos habla de dos momentos diferentes a partir de los cuales entender la articulación: la constitución de una cadena de equivalencias y la construcción de un sistema estable de significación (Laclau, 2005). La cadena de equivalencias se da cuando diferentes demandas no se ven reconocidas y satisfechas por las instituciones públicas. Las instituciones que desatienden diversas demandas se convierten en la fuerza antagónica que hará de exterior constitutivo de la totalidad articulada, haciendo que tales demandas desarrollen un sentimiento de solidaridad que haga que se entiendan como equivalentes. Esto crea lo que Laclau llama la “cadena de equivalencias” y es el primer

momento de resemantización de las demandas particulares. Si bien las demandas antes de la creación de la cadena de equivalencias sólo venían a significarse a sí mismas y a su contenido particular, una vez dada la relación de equivalencia el sentido de las diferentes demandas varía, sumándose a su contenido particular el hecho de que han sido desatendidas por las instituciones. Fíjese que las demandas no se relacionan por su contenido. Son demandas heterogéneas y de su contenido no se puede extraer un elemento común a partir del cual crear un discurso que las relacione. Aquello que comparten y que las torna equivalentes es el otro, el antagonista, que las desatiende.

No obstante, no basta con un sentimiento de solidaridad que vincule las diferentes demandas. Para que estas pasen a tener relevancia a nivel discursivo ha de constituirse un sistema estable de significación que no represente a las demandas en tanto que equivalentes, sino que venga a representar a la cadena de equivalencias en sí misma (Laclau, 2005). El paso de la cadena de equivalencias a un discurso político requiere de la existencia de un elemento que a nivel discursivo pueda representar a la cadena. Ahora bien, ¿de dónde se obtiene este elemento? Por las razones que ya se han mencionado, ese elemento no puede ser un denominador común que se encuentre presente en todas las demandas. Tampoco puede ser algo que quede fuera de tales demandas, pues lo que queda fuera sólo tiene la capacidad de constituir la cadena, pero no de representarla. Ese elemento ha de salir de la misma cadena. Ha de tratarse de un elemento de la cadena que, por alguna razón, dispone de una posición privilegiada que le permita representar a la cadena en su totalidad. En esto es en lo que consiste la hegemonía, que se

entiende como aquel universal que viene a encontrarse representado por un particular (Laclau et al., 2003: 281-306). En nuestro caso, el universal es la cadena de equivalencias que viene a ser representada por uno de sus elementos particulares.

De esta manera, la representación es pensada por Laclau como un momento de la articulación, de la constitución, de las nuevas identidades políticas (1996: 84-104). Una identidad política sólo pasará a existir cuando sea capaz de verse representada por uno de sus elementos particulares. Fíjese que este modelo de representación, que concibe a esta última como parte de un proceso constituyente, conserva la existencia de dos esferas separadas —el Estado y la sociedad civil— al mismo tiempo que las comunica. Esto se debe al hecho de que las demandas que han dado lugar a la nueva identidad política sólo dejarán de estar en la sociedad civil si son atendidas debidamente por las instituciones políticas. Aunque existe una identidad política, un discurso, que venga a representar a las demandas, mientras estas se entiendan como desatendidas por parte de las instituciones no dejan de existir allí donde han nacido: en la sociedad civil. Esto, sin embargo, no quiere decir que la representación no altere la composición de la sociedad civil, pues el significado social de las demandas ha variado al pasar a entenderse como equivalentes. Pero esto no puede ser entendido en términos de colonización del mundo de la vida, pues no tiene por qué implicar que ahora tales demandas se rijan por la lógica del poder. Será el representante quien se rija por tal lógica, pero no necesariamente las demandas representadas.

De esta manera, y mediante una concepción de la representación política como un momento de la articulación

que lleva a cabo un proceso constituyente de un nuevo *actor* político, Laclau es capaz de construir un modelo de democracia radical que mantiene la separación de la sociedad civil y el Estado, al mismo tiempo que los comunica de tal manera que es capaz de conceptualizar la forma mediante la cual tal estructura adquiriría su reinstalación, su revalidación (Laclau & Mouffe, 1985: 148-194).

Este modelo de representación, a su vez, entiende que el representante, que se encontraría en el seno de las instituciones democráticas, en el contexto de justificación habermasiano, es el *actor* político y que la sociedad civil, la esfera donde nacen las demandas sociales, el contexto de descubrimiento habermasiano, sea entendida como la *autora* de las acciones políticas; cumpliendo, de esta manera, la condición de posibilidad de toda representación democrática. Todo ello sin tener que recurrir a la existencia de una homogeneidad dada, tal y como hacía Schmitt, y, por tanto, defendiendo la pluralidad democrática (Laclau & Mouffe, 1985: 148-194). Al entender que la representación implica un proceso constituyente, Laclau recupera la idea hobbesiana de que la representación funda el sistema político, el Estado.

5.

Como se ha ido analizando a lo largo del ensayo, los orígenes de la representación política, que se encuentran en la filosofía hobbesiana, nos brindan las condiciones de posibilidad, a nivel conceptual, de una representación democrática: la diferencia entre el *actor* y el *autor* de la acción política y el papel de la representación como proceso constituyente de la realidad

política (Habermas, 1998). A partir de estos conceptos podemos repensar el papel de la representación en las democracias contemporáneas. Como hemos visto, una representación de tipo identitario no es compatible con las democracias contemporáneas, pues presupone la inexistencia de la frontera que separa a la sociedad civil del Estado, es contraria al pluralismo y presupone la existencia de un enemigo político al que en última instancia puede darse muerte (Schmitt, 1983, 1996, 1998). Por otro lado, el modelo habermasiano, al separar el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación de la política deliberativa, dibuja un modelo de representación que es compatible con el sistema democrático (Habermas, 1998). No obstante, la tajante separación que Habermas realiza entre sociedad civil y Estado es tal que impide la incorporación de nuevos actores políticos, imposibilitando así que se den nuevos procesos constituyentes que revaliden y reinstauren la estructura democrática. La *estructuralidad* de todo sistema democrático implica que su subsistencia es siempre contingente, lo que pone de relieve la necesidad de que el proceso constituyente que es parte de la representación política y da lugar a nuevos actores políticos se vaya dando a lo largo del tiempo, revalidando el sistema continuamente. Esto nos lo permitiría el modelo que defiende Laclau, quien, a partir de una deconstrucción de la historia del marxismo, entiende la representación como el momento de culminación de un proceso articulario (1985, 1990, 1996). Este modelo defiende una representación democrática y constituyente compatible con un modelo de democracia radical.

## Bibliografía

- LACLAU, E., BUTLER, J., & ŽIŽEK, S. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BUTLER, J., & LACLAU, E. (1999). Los usos de la igualdad. *Debate feminista*. vol. 19 (abril) , 115-139.
- COHEN, J. (1989). Deliberation and Democratic Legitimacy. In A. H. (eds.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State* (pp. 17-34). Oxford: Blackwell Publishing.
- DEWEY, J. (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Ediciones Morata.
- GRAMSCI, A. (1971). *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*. Roma: Riuniti.
- GRAMSCI, A. (1963). *La questione meridionale*. Roma: Riuniti.
- HABERMAS, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. . Madrid: Trotta.
- HOBBS T. (1980). *Leviatán*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, E. (1996). *Emancipations* . London : Verso.
- LACLAU, E. (2008). *Debates y combates*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- LACLAU E. (2005). *On Populist Reason*. London : Verso.
- LACLAU, E., & MOUFFE, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London : Verso.
- LENIN, V. I. (1975). *¿Qué hacer?* Madrid: Akal.
- PITKIN, H. F. (1985). *El concepto de representación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales .
- SCHMITT, C. (1998). *El concepto de lo político*. Madrid : Alianza.
- SCHMITT, C. (1996). *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.
- SCHMITT, C. (1983). *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza.
- TORMEY, S. (2015). *The End of Representative Politics*. Malden: Polity Press.

# Gender Mainstreaming 1996. Notas sobre hegemonía y feminismo

VICTORIA MATEOS DE MANUEL

## 1. Actualidad del debate sobre feminismo y hegemonía

En febrero de 2017, días después de la elección de Donald Trump como presidente del gobierno de Estados Unidos, un grupo de destacadas intelectuales y activistas feministas norteamericanas –entre las que se encontraban Angela Davis y Nancy Fraser– publicaba el manifiesto “Para un feminismo del 99% y una huelga internacional militante el 8 de marzo” (Fraser, 2017), el cual dará lugar a un libro colectivo que se publicará en marzo de 2019 con la editorial Verso<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La adhesión de Angela Davis a esta propuesta programática es, cuando menos, llamativa, si bien esta es reflejo de su trayectoria abiertamente marxista: Davis ha militado en el Partido Comunista estadounidense desde 1968 y fue elegida en 1980 y 1984 candidata a la presidencia; por ello, Ronald Reagan llegó a afirmar que no consentiría que Davis volviese a las aulas universitarias en el Estado de California. Tanto en Fraser como en Davis se observa la supeditación de los intereses de género a unas políticas de clase, proponiendo una instrumentalización del feminismo en aras de un marco político marxista y subordinando, con ello, el empuje actual del feminismo a los intereses de una clase que, usando su terminología, ante el saber añejo y gastado que ha agotado el discurso marxista, denominan “la del 99%” para no decir llanamente “clase obrera” o “clase trabajadora”: “El feminismo es esencial, pero tiene que ser parte de algo mayor, de un proyecto político aún más amplio” (Fraser, 2018: x).

No obstante, la ratificación de este escrito por Davis entra en contradicción, si bien no con sus inclinaciones políticas, sí con su valiosa contribución a la historia de los movimientos feministas a través de su investigación sobre el feminismo negro. Davis, junto con autoras como Delphy (1991) o Friedan (1983), han probado históricamente que el feminismo, desde sus inicios, nunca fue un movimiento hegemónico. Por un lado, nunca tuvo capacidad para generar mayorías –tal y como muestra, por ejemplo, Delphy en su crudo relato del surgimiento del Movimiento de Liberación de Mujeres en Francia entre 1970 y 1979, en el que muestra cómo fue la prensa quien se encargó de generar el mito de la oleada feminista francesa en esta década–. Asimismo, los feminismos han estado transidos históricamente de numerosas diferencias internas y posiciones teóricas, en numerosas ocasiones, irreconciliables. Fue precisamente Davis quien demostró que la alianza entre feminismo y socialismo fue meramente coyuntural, nunca inherente o imbricada de raíz en la internacionalización de los feminismos decimonónicos, los cuales dieron lugar a posturas tan dispares como las del utilitarista John Stuart Mill, el abolicionista Frederick Douglas, la socialista Alexandra Kollontai o la anarquista Emma Goldman. Por ejemplo, Davis rescata uno de los casos más inquietantes de la historia de los movimientos emancipatorios, mostrando las tensiones inherentes entre movimientos antiesclavistas y sufragismo feminista en Estados Unidos en el siglo XIX. Si bien existieron alianzas admirables entre el movimiento de mujeres y la lucha antiesclavista –el coraje civil de la maestra Prudence Crandall, de la pastora cuáquera Lucretia Mott, de las hermanas Sarah y Angelina Grimke o de la autora esclava Sojourner Truth (Davis, 2016: 48-50)–, es también cierto que el movimiento abolicionista blanco no era en modo alguno anticapitalista (Davis, 2016: 73) y, además, el racismo fue una constante en el movimiento sufragista americano, quien veía que los derechos de las mujeres quedarían nuevamente relegados a un segundo plano ante la primacía de la agenda abolicionista. De hecho, Elizabeth Cady Stanton estuvo “dispuesta a impedir que las personas negras experimentaran un progreso si éste no significaba que las mujeres blancas pudieran disfrutar de los beneficios inmediatos que contenía tal progreso” (Davis, 2016: 78). Por lo tanto, la propuesta de simplificación de las tensiones sociales en

En esta declaración programática las autoras ejercían, en primer lugar, una crítica abierta a la conjunción de misoginia, xenofobia y racismo presentes en las propuestas políticas de Trump. Pero, asimismo, el manifiesto llevaba a cabo de manera frontal una crítica interna a las políticas de los *lobbies* feministas americanos de los últimos treinta años, “al feminismo hegemónico en Estados Unidos” (Fraser en Alabao, 2018: x), acusándolo de haberse limitado a defender los derechos económicos y laborales de una reducida clase privilegiada: la de unas pocas mujeres en puestos de poder y responsabilidad frente al desamparo institucional y creciente precariedad de una mayoría de la población (trans)femenina.

Lean-in feminism and other variants of corporate feminism have failed the overwhelming majority of us, who do not have access to individual self-promotion and whose conditions of life can be improved only through policies that defend social reproduction, secure reproductive justice, and guarantee labour rights (Fraser, 2017: 1).

Este «feminismo de actitud», «firmeza feminista» o «asertividad feminista» (*lean-in feminism*) –por tratar de traducir la posición de este feminismo neoliberal con algún acierto léxico–, ha sido promocionado, entre otros, por Fundaciones como *LeanIn.org*: una iniciativa de la directora operativa de *Facebook* Sheryl Sandberg a raíz de su charla de 2010 en *TEDx Talks* y la publicación de su libro de autoayuda feminista *Lean In: Women*,

un paradigma antagónico del 99% frente a un 1% restante a través del feminismo sería, siguiendo a la propia Davis, históricamente insostenible.

*Work & the Will to Lead* (editorial Alfred A. Knopf, 2013), el cual tiene ya la friolera de 4,2 millones de ventas internacionales y del cual aún siguen solicitándose 12.500 ejemplares cada mes para su compra en librerías (Newman, 2018). Son cifras nada despreciables que, por ello, no deberían llevarnos a soslayar el contenido programático de esta corriente feminista neoliberal.

Principalmente, el *lean-in feminism* se centra en fomentar la adquisición individual de competencias psicológicas, actitudes somáticas y estrategias retóricas que, acompañadas de programas de refuerzo grupal, modelen a las mujeres en el ejercicio del liderazgo en un mundo laboral competitivo. El objetivo del *lean-in feminism* no es en modo alguno derrocar el capitalismo, sino facilitar una serie de herramientas de gestión personal (*personal management*) para que los individuos en situación de desventaja puedan progresar en un mundo laboral extremadamente emulador e, incluso, fullero. Asimismo, esta reprogramación feminista con fines directivos acompaña tal efectiva campaña de *coaching* individual y grupal (*empowerment*) con la promoción del papel de los varones hacia el cambio, ofreciendo apoyo y asesoramiento a potenciales mentores masculinos en puestos de liderazgo, de manera que estos adquieran la seguridad, confianza y bienestar emocional necesarios para poder acompañar, formar y orientar laboralmente en términos de igualdad —es decir, sin ensombrecer el talento, expropiar de sus ideas o tergiversar una

relación profesional en términos de seducción— a trabajadoras que destaquen por sus capacidades (Lean In, 2018).<sup>2</sup>

Con ello, el *lean-in feminism* trata de superar por medio de la persuasión (*marketing*), la reflexión grupal (*think tank*) y el refuerzo institucional-empresarial (*networking*) prejuicios abiertamente patriarcales que, desde posiciones antagónicas, han sido, sin embargo, ya ampliamente criticados en el feminismo clásico de influencia marxista (Beauvoir, 2005: 831-858; Millett, 1994: 64-80). Este segundo, sin embargo, más allá del análisis crítico, no había aportado estrategias de implementación o un programa de cambio social, dejando la propuesta feminista en un estado de indeterminación, en ocasiones, inefectivo por falta de pragmatismo: ¿cómo superar el fracaso del ideal capitalista de la *supermujer* que constata Friedan (1983: 10) en los años ochenta en un contexto de progresivo capitalismo flexible y sin pretender implicar a los varones, a los propios tejidos empresariales y *resemantizar* las relaciones de género? Es

<sup>2</sup> De manera específica, las medidas del *lean-in feminism* que tienen como objetivo a los varones, tratan de desmontar dos prejuicios patriarcales. Por un lado, la vetusta actitud de desconfianza, traba y ninguneo de aquellas mujeres que muestran aptitudes e independencia, la cual perjudica no solo a los trabajadores, sino principalmente al florecimiento de las instituciones y empresas. Por otro lado, el miedo latente (comprensible, pero infundado) de los varones a raíz del escándalo del *MeToo*. Varones en puestos de poder confiesan tener miedo a ser objeto de una denuncia por acoso sexual por parte de una compañera de trabajo y, tras este temor, respaldan la continuidad del privilegio patriarcal de mantenerse trabajando y tomando decisiones exclusivamente entre hombres, práctica que nuevamente está en aumento (Lean In, 2018).

decir, el desarrollo del *lean-in feminism*, más que tratarse de una postura en oposición radical al feminismo como «movimiento social» (Fraser en Alabao, 2018: x), se habría limitado a capitalizar y burocratizar, a través de la construcción de herramientas de gestión, el legado feminista (y, en este caso, también marxista). Este segundo había tenido una admirable capacidad crítico-literaria para visualizar la manera en que la cultura produce relaciones desiguales de género pero, sin embargo, desarrolló una reducida visión empresarial e institucional, lo cual hizo que preponderase entre los años cincuenta y setenta el plano crítico (el tono de protesta, ser un Jeremías del estado de la cuestión, generación de un necesario archivo genealógico de agravios) sobre la perspectiva creadora (materialización de propuestas, potestad de imaginar). Este *lean-in feminism* se trata, en definitiva, de una propuesta política *top-down* de implantación de igualdad fomentada desde una iniciativa particular gestada en puestos directivos de multinacionales. Y, si bien los recursos que ofrece no son capaces de abarcar la casuística que requiere un realismo político feminista en aras de materializar una sociedad más igualitaria, no obstante, no han de ser, en mi opinión, despreciados por caer llanamente bajo el epígrafe de lo neoliberal: no conviene desoír a quien entendió las razones del mundo, so pena de haber quedado plena y acriticamente identificado con ellas.

Por el contrario, las autoras del manifiesto “Para un feminismo del 99% ...” defienden que el feminismo ha de ser principalmente no un programa individual, empresarial o institucional, sino «solo un movimiento social» (Fraser en Alabao, 2018: x) que ha de basarse en una «bottom-up strategy»

(Fraser, 2017: 1), llegando a afirmar que el feminismo «shouldn't start –or stop– with seeing women represented at the top of the society» (Fraser, 2017: 1). Asimismo, el manifiesto propone como principal arquitectura del feminismo, frente a la mejora y matización de unos recursos psicológicos individuales y la creación de redes empresariales e institucionales que gestionen con mayor ecuanimidad las inevitables relaciones de poder en un contexto neoliberal, por el contrario, ahondar en el espíritu de «destrucción creativa» (Harvey, 2008: 7) propio del socialismo decimonónico, planteando el feminismo no en términos de gestión personal (*personal management*) y fijación de agendas institucionales (*agenda-setting*), sino de lucha de la ciudadanía en la calle y el espacio privado a través de las siguientes estrategias de movilización de masas: «striking, marching, blocking roads, bridges, and squares, abstaining from domestic, care and sex work, boycotting, calling put misogynistic politicians and companies, striking in educational institutions» (Fraser, 2017: 2). Los planteamientos del *lean-in feminism* y el *feminism of the 99%* son, por lo tanto, abiertamente incompatibles.

Tanto el manifiesto grupal “Para un feminismo del 99%...” como también la postura específica de Fraser (2018, xi), frente al populismo de derechas de Trump y el hecho de que “el sentido común que el neoliberalismo nos propone está perdiendo su capacidad de persuasión, ya no convence”, tratan de vertebrar un horizonte emancipatorio sobre un antagonismo populista de izquierdas que tenga como motor simbólico y, por tanto, como significante vacío que aglutine demandas de muy diverso calado, al feminismo. Se trata de potenciar un

feminismo “transnacional y anticapitalista” de mayorías (Fraser en Alabao, 2018: ix) que genere una nueva hegemonía ciudadana, frente a un feminismo dominante que sería fruto de un “neoliberalismo progresista” y que estaría exclusivamente centrado en la cuestión de los “salarios en las grandes empresas e instituciones como el ejército” y “preocupado solamente por ‘romper el techo de cristal’” (Fraser en Alabao, 2018: x).<sup>3</sup> En mi

<sup>3</sup> Estas afirmaciones que se le presuponen con exclusividad al feminismo de presupuestos “neoliberales progresistas”, no obstante, se encuentran ya en el programa iniciático del feminismo de la igualdad –de clara influencia marxista y deudor de la Ilustración– entre *El segundo sexo* (1949) y *La mística de la feminidad* (1963). Es lo que Simone de Beauvoir (2005: 553) reclamó para las mujeres en *El segundo sexo*: la adquisición de una mayoría de edad equivalente a la del varón, la anhelada “dignidad del adulto”. Esta se basaba en dos pilares estrictamente materialistas: el acceso a dinero a través de un trabajo remunerado y también a lo que, con tremendo gracejo eufemístico, Beauvoir denominaba disfrute de “placeres contingentes”, es decir, el ejercicio de una plena libertad sexual sin subordinación matrimonial alguna. Asimismo, respecto a la cuestión de la participación de las mujeres en el ejército, ha de decirse que esta no es una propuesta propiamente neoliberal, sino en su origen marxista e ilustrada. No solo la contemporánea Simone de Beauvoir, sino el propio cartesiano Poulain de la Barre, del que el pensamiento de Beauvoir es deudor, consideraba que una de las razones de la subordinación de las mujeres residía en haberse excluido del ejercicio de la guerra. Esto había provocado, al ser el patriarcado una estructura social en la que el poder de dar muerte (el guerrero) queda por encima de la capacidad para dar la vida (la madre), una profunda desigualdad basada en la cosificación de la mujer (Posada, 2012: 28). Las mujeres, al no ser soldados, acabaron por convertirse en un botín, residiendo en su exclusión de la guerra su estatuto de inferioridad al obtener “el papel de conquistadas en lugar de conquistadoras” (Amorós, 2005: 113). A pesar de estas diferencias entre la postura de Fraser y los planteamientos de Beauvoir o De la Barre, sí se observa una coincidencia muy clara y, en mi opinión, reduccionista y

opinión, con esta instrumentalización simbólica y, en cierto modo, maniquea del feminismo como espacio de batalla para una dialéctica amigo-enemigo en una crisis de legitimidad global, se está desposeyendo al patrimonio inmaterial de lo humano que es el archivo de pensamiento feminista de un capital simbólico e histórico de valor incalculable al convertirlo en una mera propiedad industrial o fetiche vaciado de su tradición de sentido; tradición a la cual, sin embargo, autoras como Fraser o Davis han contribuido de manera loable. No obstante, procuraré no llevarles a engaño con esta advertencia de lectura: la propuesta europea del *Gender Mainstreaming* que aquí trato de rescatar o el propio *lean-in feminism* se encuadran igualmente en esa descontextualización histórica, amnesia generalizada e instrumentalización del legado cultural feminista.

Asimismo, este antagonismo irreconciliable entre un feminismo de masas y un feminismo de élite habría de considerarse un producto cultural propiamente estadounidense de corto recorrido (últimos treinta años), fruto probablemente del propio desarrollo del movimiento en ese contexto geográfico e histórico, cuestión que necesitaría de un estudio detallado. Considero, por ello, que esa rivalidad irreductible y encarnizada no es extrapolable a cualquier contexto geográfico, al menos al europeo, donde esta oposición tajante carece de una tradición

precaria en sendas autoras, pues no da lugar a una escala de grises sobre el significado social de las jerarquías a través de sus posturas deudoras de Hegel: tanto para Fraser como para Beauvoir no hay reconocimiento sin relación de poder y oposición, por lo que uno ha de posicionarse entre ser esclavo o amo para poder constituirse intersubjetivamente en un paradigma dialéctico binario.

vinculante y el desarrollo de unas políticas de igualdad a nivel institucional, empresarial y social viene dado por una plasticidad, multiplicidad y mestizaje de agentes nada desdeñable en tiempos de radicalización de las posturas políticas.

Con el objetivo de abordar de manera sucinta esta cuestión, explicaré a continuación las políticas europeas del *Gender Mainstreaming* a través de una reseña crítica de sus principales influencias configuradoras y una presentación esquemática de su documento fundacional de 1996. No haríamos justicia al debate sobre la potencial hegemonía del feminismo si no tomásemos en consideración que la propuesta de Fraser (en Alabao, 2018: ix) para la creación de “un feminismo de mayorías o hegemónico” no es en modo alguna novedosa, radical o incipiente, sino que lleva practicándose en las políticas europeas desde la aprobación del documento fundacional de la estrategia *Gender Mainstreaming* en 1996, si bien principalmente a través de una estrategia *top-down* y no de un movimiento popular *bottom-up*. Esta batería de medidas políticas europeas ha sido capaz de aunar institucionalmente –con las ventajas (vertebración institucional transnacional), pero también defectos (burocratización e, incluso, muerte de lo político) que ello conlleva– algunas de las cuestiones planteadas por ambos estilos feministas estadounidenses a través de un acervo de estrategias económicas, políticas y sociales: potenciar un feminismo de “élite” o directivo, creado para reestructurar la toma de decisiones en puestos de poder y mediar en las resoluciones ejecutivas; pero también impulsar un feminismo ciudadano que trate de *resemantizar* y dar una consistencia interna a la población civil planteando la igualdad como motor no de

polarización incendiaria de la sociedad, sino de constitución de un magma republicano europeo capaz de generar un tejido ciudadano que sea cuidador, protector y servidor del bien común transnacional. O, expresado en términos más crudos, con el *Gender Mainstreaming* se trató simplemente de conseguir, a través de la promoción institucional del feminismo, que una población desencantada y precarizada identificase como propios los intereses de la Unión Europea.

## 2. Origen y definición del Gender Mainstreaming

*Gender Mainstreaming*, traducido como “transversalidad de la perspectiva de género” (Rigat-Pflaum, 2008: 40), es el nombre que se otorgó a una propuesta política o batería de medidas europeas que se aprobó en 1996 para tratar de solucionar el problema del escepticismo femenino al proyecto de la Unión Europea (Schunter-Kleemann, 2001: 3) y que constituye “el enfoque oficial para orientar políticas europeas desde el Tratado de Ámsterdam de 1997” (Rigat-Pflaum, 2008: 40). Asimismo, las medidas del *Gender Mainstreaming* no solo se redujeron al ámbito de actuación europeo, sino que se exportaron a otras zonas del planeta como América Latina (Rigat-Pflaum, 2008: 40).

Esta desconfianza femenina se había comprobado en diferentes referéndums europeos o cuestionarios del eurobarómetro como, por ejemplo, el referéndum del proyecto Maastricht de 1992 o el referéndum noruego de 1994. Principalmente fueron preocupantes los resultados sobre el papel de los mercados y el rol del euro en los países de la Unión Europea, los cuales mostraban un preocupante *brexit* femenino: sólo un 28% de las

mujeres europeas encuestadas estaban de acuerdo con las políticas del euro y de un mercado unificado europeo (Schunter-Kleemann, 2001: 3). Es decir, una cantidad representativa de mujeres europeas dudaba de la fiabilidad y conveniencia de la Unión Europea. Por este motivo, las mujeres fueron identificadas como un grupo prioritario (*target group*) para la Unión, pues conformaban un colectivo de presión considerable (aproximadamente la mitad de la población), cuyo respaldo se necesitaba para sacar adelante las propuestas políticas europeas que se sometiesen a votación ciudadana. Nos encontramos, pues, ante un menesteroso escenario muy similar al del período de entreguerras, en el que las mujeres adquirieron el derecho a voto no necesariamente por las infatigables luchas sufragistas, sino porque a los varones no les quedó más remedio que desterrar su hipocresía y concederles plenos derechos tras haber sido la mano de obra en sus países mientras los hombres estaban en el frente (véase Mirayes, 2007: 251-252). En esta ocasión, las élites directivas se prestaron a atender nuevamente las demandas de las mujeres no como resultado de las propias reivindicaciones feministas, sino porque las mujeres ya tenían capacidad de voto y, por ello, las instituciones comenzaron a necesitar generar medidas de seducción y captación política de este sector social para garantizar la legitimidad y continuidad de los poderes públicos. La Unión Europea decidió entonces que había que tomar medidas políticas concretas para refrendar los procesos de legitimación indirecta de las instituciones, en las cuales se tematizaran específicamente las necesidades de las mujeres y se mejoraran sus condiciones legales y contextuales. Es decir, la necesidad de incluir la, por algunos sectores tan denostada, “perspectiva de género” no fue una consecuencia

derivada del feminismo, sino del propio binarismo sociológico de género que se había instigado en la literatura patriarcal, por lo menos desde el siglo XVIII con la pedagogía rousseauiana. Esta narrativa dicotómica había hecho que el grueso de la población femenina interiorizase y se acabase identificando con valores antagónicos a los de los varones y, siglos después, como consecuencia del voto femenino, se necesitasen medidas específicas dedicadas a la situación particular de las féminas para seducirlas políticamente y mantener así la legitimidad de los poderes públicos. El problema de las minorías fue, por lo tanto, generado inicialmente no por los feminismos, sino por los propios varones a través de la histórica ideología patriarcal.

En este marco, la Comisión Europea aprobó el 21 de febrero de 1996 el conjunto de directrices titulado “Einbindung der Chancengleichheit in sämtliche politische Konzepte und Maßnahmen der Gemeinschaft” (Kommission der Europäischen Gemeinschaften, 1996). Este documento propuso un conjunto de medidas políticas feministas que, en ningún momento, fueron nombradas como tales. En el documento se habla de mera “perspectiva de género”, un término más aséptico, tecnocrático y con menos implicaciones políticas que ha acabado por popularizarse con la intención de tratar de sortear la mala prensa y reticencia de numerosos sectores sociales hacia el feminismo. En este documento inaugural, más allá del ya recalado carácter minoritario y disgregado de los feminismos históricos, es la primera vez en que se propone arracimar por imperativo legal, económico, político y burocrático esta perspectiva política con la intención de crear una corriente mayoritaria o hegemónica (*mainstreaming gender*) que vertebrase

todo el proyecto europeo. Bajo el paraguas conceptual *Gender Mainstreaming* se propuso la siguiente idea fundacional:

No se trata de limitar los esfuerzos y la dinamización de la igualdad de oportunidades a la ejecución de medidas específicas para las mujeres, sino de tender hacia la materialización de la igualdad entre hombres y mujeres de manera específica a través de todo el conjunto de conceptos y medidas políticas que se lleven a cabo. En todos los conceptos y medidas las posibles repercusiones en la situación de las mujeres, así como de los hombres, serán ya integrados en la fase de concepción de manera activa y reconocible (perspectiva de género) (Kommission der Europäischen Gemeinschaften, 1996: 3) (traducción propia)

Observamos que, inicialmente, el *Gender Mainstreaming* se sostuvo sobre un binarismo de género sin perspectiva *queer* o *trans* –se habla llana y abiertamente de hombres y mujeres–. Asimismo, este cambio del foco de atención desde las medidas sociales y políticas centradas exclusivamente en las mujeres hacia las políticas de género, en las cuales se analizasen tanto los marcos de interrelación entre sexos como el papel social de varones y mujeres, se trata de una herencia de la Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1995 en Beijing organizada por Naciones Unidas, tal y como reconoce el documento inaugural del *Gender Mainstreaming*.

El compromiso de la Unión Europea en esta dirección [de género] es la consecuencia lógica de su participación en la Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada recientemente en Beijing. Principalmente han sido fundamentales la redacción de la declaración final y la

plataforma de acciones (Kommission der Europäischen Gemeinschaften, 1996:3) (traducción propia)

En esta Conferencia se acordó el paso en las políticas internacionales de desarrollo de las propuestas WID (*Women in Development*) –propias de los años setenta y ochenta, y centradas en efectuar acciones positivas (cuotas de mujeres) y en conseguir una igualdad de legislación y oportunidades para las mujeres<sup>4</sup>–, a las aproximaciones GAD (*Gender in Development*). Esta segunda aproximación teórica (GAD) tiene en cuenta no solo la situación de las mujeres en la sociedad, sino principalmente “cómo los roles de género juegan un papel principal en la

<sup>4</sup> Hay algunos encuentros internacionales más que han de ser reseñados para comprender la emergencia de la perspectiva europea de género. Tal y como recuerda Rigat-Pflaum (2008: 41), la emergencia internacional de las políticas de género es “el resultado de las políticas para el desarrollo iniciadas en 1984, cuando se reestructuró el Fondo de Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM)”. Igualmente, la idea germinal de formular unas políticas de *Gender Mainstreaming* aparece ya en textos internacionales tras la realización de la Tercera Conferencia Mundial de la Mujer en Nairobi en 1985. Esta conferencia tenía como meta la evaluación de los objetivos del milenio (igualdad, desarrollo, paz). Según datos de las Naciones Unidas, quedó comprobado que solo una muy pequeña proporción de mujeres se estaba beneficiando de las mejoras sociales y jurídicas y de las políticas antidiscriminatorias enfocadas a la población femenina. Los objetivos del milenio no se estaban alcanzando y era necesario desarrollar nuevas formas de superación de estos problemas. Esta Tercera Conferencia dio la solución: para alcanzar estas metas no se debía tratar la situación de las mujeres como un tema aislado, sino de manera integral y global. Todos los temas habían de ser tratados como temas relativos a las mujeres porque la igualdad no era una parcela aislada, sino que englobaba todos los aspectos de la vida y actividades humanas (véase Cordes, 2004: 720; Rodenberg, 2003).

división social del trabajo, la reproducción, la posición social en la comunidad y el control y acceso a recursos” (Razavi y Miller, 1995: 28). Además, el enfoque GAD permitiría adquirir una visión más completa de la situación, teniendo en cuenta «factores culturales dinámicos»: el concepto de interseccionalidad propuesto por Kimberli Crenshaw en 1989 referente a la imbricación con el género de las dimensiones de raza, etnia, diversidad funcional, orientación sexual o clase. Tales “factores culturales dinámicos” no serían coincidentes en todos los contextos geográficos y, para autores como Bernabé (2018), han provocado una peligrosa “trampa de la diversidad” que ha acabado por desmembrar y fragmentar los intereses de las clases trabajadoras. No obstante, como ya se ha señalado, la “trampa de la diversidad” es una consecuencia del propio imaginario patriarcal y no, al menos inicialmente, de los feminismos.

Finalmente, se priorizó el enfoque GAD bajo razones no necesariamente normativas o relativas a los Derechos Humanos, sino por meros criterios productivos de eficiencia económica: generar intereses sociales de género (creación de *gender stakeholders* a través de programas de formación académica, creación de instituciones de igualdad y puestos laborales relacionados con la perspectiva de género), hacer ver a los hombres cómo sus comportamientos patriarcales repercutían negativamente no sólo en sí mismos, sino también en una baja productividad de su empresa o institución (redefinición de la masculinidades y construcción de nuevas masculinidades), y dotar a las mujeres de estrategias psicológicas y grupales para acceder al poder (*empowerment*) (Razavi y Miller, 1995: 35), era mucho más efectivo en términos de rendimiento social y económico que hacer uso de la tradicional militancia basada en

la “destrucción creativa”. La perspectiva de la “revolución semántica” –tal y como expresó Sonia Correa, activista de DAWN (*Development Alternatives with Women for a New Era*) (en Rigat-Pflaum, 2008: 44)– se vertebraba institucionalmente para que las tensiones sociales no derivasen en una revolución violenta: ya no se trataba tanto de capacitar y sensibilizar a las mujeres en términos de lucha o confrontación social, sino de dotarlas de estrategias de liderazgo y de capacitar a los varones para asumir responsabilidades y compartir privilegios, “de involucrarlos y también de diversificar las relaciones de género” (Rigat-Pflaum, 2008: 44). Es decir, con el enfoque GAD se trató de ganar a los varones para el feminismo y de ampliar el marco de legibilidad del sistema sexo-género-sexualidad con la inoculación política de nuevas semánticas *queer*, *trans* y *crip*. Con ello, se trató de descomprimir o triangular por medio de una nueva semántica caleidoscópica la polaridad binaria macho-hembra que se llevaba azuzando teóricamente desde mediados del siglo XVII con el modelo científico de divergencia ontológica de sexos de Linneo frente al modelo de diferenciación de sexos por grado de Galeno del siglo II, y la pedagogía de opuestos complementarios de Rousseau en *Emilio* (1762), la cual va a arraigar en el siglo XIX con la figura del ángel del hogar tan ensalzada por historiadores como Jules Michelet.

Esta primacía de la diversidad en el *Gender Mainstreaming* no ha sido solo una herencia de las políticas de desarrollo de Naciones Unidas, sino también una influencia del estilo norteamericano de administración de empresas: el *Diversity Management*, instrumento de gestión de personal que nació en la década de 1980 en Estados Unidos (Krell, 2000). Este estilo de gestión comenzó a tematizar la cuestión de la diversidad cultural y

étnica en el contexto empresarial bajo el imperativo de que la igualdad de oportunidades produce beneficios económicos. La necesidad de diversidad, al igual que el enfoque de género adoptado por el GAD y la Unión Europea, comenzó a argumentarse bajo una nueva perspectiva: el foco ya no es la justicia, sino las ventajas competitivas que contiene una empresa que sea culturalmente variada. En concreto, como desarrolla Krell (2000: 30-35), existen siete ámbitos en los que la diversidad corporativa beneficia económicamente a la empresa: internacionalización de la marca, mayor flexibilidad de los trabajadores, mejor financiación, imagen corporativa más efectiva y atractiva (*marketing* empresarial), adquisición de trabajadores más cualificados (*personalmarketing*), estructura de negocio multicultural, ahorro de costes, mayor creatividad y capacidad para resolver problemas. El *Diversity Management* se trata, por lo tanto, de una estrategia capitalista *win-win* en todos los sentidos: con la igualdad de oportunidades gana la empresa y, lo que es bueno para la empresa, también lo sería para los trabajadores. Con ello, el argumento de eficacia económica prima sobre el de la justicia social o la legitimación democrática a la hora de convencer a mayorías de la necesidad de implementar y fomentar medidas de género y diversidad en la población.

### 3. Programa estratégico del Gender Mainstreaming

A continuación, a modo de cuadro sinóptico, presentaré las principales estrategias de actuación de la política europea *Gender Mainstreaming*, extraídas de una lectura sintética del documento inaugural de 1996. Para la adquisición de la igualdad de oportunidades se plantearon estrategias relativas a siete campos de actuación. El enfoque de implementación de estas propuestas

era *top-down*: las medidas recomendadas serían decididas por fuerzas políticas de mando y se implementarían verticalmente. No obstante, paralelamente se esperaba una participación activa de los ciudadanos para la implementación real del *Gender Mainstreaming*, la cual se vehicularía a través de subvenciones de proyectos de género, ofertas de formación y campañas de sensibilización. El conocimiento de estas políticas europeas y las propagandas institucionales genera, por lo tanto, inevitablemente ciertas sospechas o la necesidad de una mirada crítica sobre el carácter meramente popular y gestado a través de movimientos sociales de la masificación de la perspectiva feminista en los últimos años.

Asimismo, en la batería de medidas propuestas en 1996 se observa un predominio del enfoque económico: cuatro de los siete ámbitos de actuación tienen como meta consecuencias económicas.<sup>5</sup> Coincidiendo con el primer programa del

<sup>5</sup> Esta preocupación por el acceso a las mujeres al poder económico propia de los siglos XIX y XX está en contraste, sin embargo, con reseñas históricas sobre la situación de las mujeres en relación con los negocios en la América Latina Colonial en el siglo XVIII, como muestra la lectura de Aguirrezabala (2001). Este artículo me lleva a aventurar que la situación de las mujeres comenzó a empeorar a finales del siglo XVIII con la hipótesis francesa del ángel del hogar y la introducción del Código Napoleónico a principios del siglo XIX, el cual dejaba a las mujeres en un perenne estado de minoría de edad. En el siglo XVIII colonial, las mujeres aún "se hallaban respaldadas en sus propios negocios" o incluso "invertieron sus dotes en negocios de cambios marítimos" (Aguirrezabala, 2001: 113). A su vez, la autora comenta que había "un buen número de transacciones llevadas a cabo por mujeres con el expreso consentimiento del padre o del marido, pero también de mujeres que actúan solas y por su cuenta propia" (Aguirrezabala, 2001: 122).

feminismo de la igualdad o feminismo de la segunda ola, la emancipación de las mujeres en el *Gender Mainstreaming* es entendida principalmente en términos de adquisición de derechos legales, ejercicio de un trabajo asalariado, acceso a los beneficios económicos y participación en la toma de decisiones. Capitalismo e igualdad de oportunidades se dan la mano: la igualdad de género provoca beneficios económicos y un mercado libre actúa de manera positiva y fomenta la igualdad de género. La relación entre capital y género es armónica desde la perspectiva del *Gender Mainstreaming*.

ÁMBITOS DE ACTUACIÓN	ESTRATEGIAS O MEDIDAS	METAS
Empleabilidad y mercado laboral	Diseño del marco legal para la materialización de la igualdad de oportunidades Flexibilización del horario laboral Guarderías Conciliación de familia y vida laboral Trabajo en el país natal Igualdad de salario Individualización de los derechos de protección social ( <i>Sozialschutzansprüche</i> )	Emancipación de las mujeres
Directoras de empresas y esposas trabajadoras en pequeñas y medianas	Iniciativas en el ámbito de la formación empresarial Apoyo en la construcción de redes y contactos Financiación de acciones de asociaciones de mujeres en la	Creación de empresas Mejora de las condiciones financieras Integración en el

empresas	<p>economía general</p> <p>Organización de conferencias</p> <p>Refuerzo de asesorías</p> <p>Mejora en el acceso a información</p>	<p>mercado común</p> <p>(<i>Binnenmarkt</i>)</p>
Formación general y laboral	<p>Concepción de material didáctico adecuado para la promoción de la igualdad de oportunidades</p> <p>Sensibilización y formación continua de los actores relevantes en la escena educativa</p> <p>Programas de movilidad y formación para universitarios y científicos</p>	<p>Emancipación de las mujeres</p> <p>Competitividad</p> <p>Crecimiento propicio del potencial humano</p>
Derechos de personalidad	<p>Información sobre derechos</p> <p>Mejora en los siguientes sectores:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Lucha contra la violencia contra las mujeres (<i>Gewalt gegen Frauen</i> y no violencia de género): organización y financiación de campañas, asistencia a mujeres, programas para técnicos.</li> <li>- Medidas para mujeres afectadas por violencia: mejora de su seguridad; participación en la concepción, implantación y acompañamiento de proyectos de ayuda.</li> <li>- Lucha contra la trata: impedimento del turismo</li> </ul>	<p>Mejora de la situación de los Derechos Humanos en la Unión Europea</p>

	sexual ( <i>Sextourismus</i> ), programa para la reinserción social de víctimas de trata. - Otros temas: custodia legal de los hijos ( <i>Sorgerecht</i> ), problemas de las mujeres extranjeras en la Unión Europea	
Relaciones exteriores	Cooperación internacional en los países en desarrollo Programas de colaboración con perspectiva de género Abolición de las diferencias en las condiciones de vida entre hombres y mujeres en los ámbitos de la salud y la educación	Emancipación de las mujeres Participación de las mujeres en procesos de toma de decisiones Acceso de las mujeres a recursos económicos
Información	Desarrollo de conceptos de formación ( <i>training</i> ) y sensibilización	Puesta en cuestión de estereotipos y conceptos discriminatorios
Política de personal	Igualdad de oportunidades en todos los ámbitos de recursos humanos Discriminación positiva	Igualdad en la Comisión Europea

Tabla 1. Resumen de los siete campos de actuación del *Gender Mainstreaming* a través de una esquematización, traducción y transcripción literal del propio vocabulario empleado en el documento (Kommission der Europäischen Gemeinschaften, 1996)

#### 4. Conclusiones: capitalist washing

Frente a la meridiana oposición norteamericana entre *lean-in feminism* y *feminism of the 99%*, el concepto europeo de *Gender Mainstreaming* es más heterogéneo y bebe de múltiples influencias, combinando medidas *top-down* y criterios de eficiencia económica de claro enfoque neoliberal, con estrategias para involucrar a la ciudadanía e implantar los Derechos Humanos. Estas medidas, si bien no son en modo alguno anticapitalistas, pueden servir de plantilla o *think thank* para proyectos políticos que, a través del feminismo, aunque no necesariamente, traten de vertebrar una hegemonía transnacional.

No obstante, *Gender Mainstreaming* tampoco ha de tildarse de panacea política salvífica; por el contrario, simplemente ha de entenderse como un posible recurso de gestión sobre el que apoyarse para vertebrar una hegemonía europea en tiempos de crisis de legitimación y ascenso de populismos. En este sentido, si bien *Gender Mainstreaming* es un concepto bastante impreciso que funciona como cajón de sastre para, paralelamente, plantear metas, estrategias y “modos de evaluación en la igualdad” (*Gleichstellungsverträglichkeitsprüfung*) (Schunter-Kleemann, 2001: 5) de las acciones políticas de la Unión Europea, puede asistir asimismo como un cortafuegos burocrático al ascenso de los populismos al adolecer de una “inseparable perspectiva tecnocrático-administrativa” (Schunter-Kleemann, 2001: 5). El enfoque del *Gender Mainstreaming* trata de despolitizar la perspectiva de género, de hacerla funcional y operativa, es decir, un mero aspecto formal de la administración, recurso nada

desdeñable en tiempos de movilización incendiaria de las pasiones y de intentos “pirómanos” de vertebración del vínculo comunitario fallido a través de la irracionalidad o engañosas relaciones de transferencia.

En este sentido, el *Gender Mainstreaming* nos aporta una enseñanza propia del realismo político maquiaveliano: para evitar el conflicto de género en el seno de una empresa, institución o sociedad, es importante que la igualdad de género no sea tematizada públicamente como la (sin embargo, obvia) consecuencia de las relaciones de poder, sino como una suerte de falta administrativa, de simple ignorancia de este problema por parte de los actores políticos en discordia, la cual se solventará de manera sencilla y eficiente a través de la implementación de una serie de medidas burocráticas de ajuste que los propios puestos de poder asumirán con plena satisfacción. De este modo, el ardiente léxico político del “conflicto”, “lucha” o, inclusive, “guerra de sexos” –el cual, por cierto, no introdujo el pensamiento feminista, tal y como suele adscribirse, sino la filosofía finisecular de Nietzsche– es evitado y la igualdad de género es presentada, no como un juego de suma cero, sino como una situación *win-win* en que todos los actores salen ganando. Es decir, se produce una despolitización y deshistorización de la perspectiva feminista, transformando y canalizando su fuerza subversiva en una tecnocracia de género dispuesta para su implementación. Con ello, se lleva a cabo una campaña de *marketing* del feminismo (propongo el término *capitalist washing*) al hacer del mismo una mera tarea administrativa y orientada a la eficiencia del mercado de trabajo que nada tendría que ver con las manifiestas relaciones de poder

en la vida laboral o el carácter político de lo privado. Si el capitalismo ha fagocitado las retóricas disidentes LGTBI para impulsar el consumo (*pink washing*), lo que ahora propondríamos es apropiarnos de las técnicas empresariales de gestión y publicidad para divulgar el feminismo (*capitalist washing*).

Nos encontramos, pues, ante un escenario demoledor que, sin embargo, no queda más remedio que afrontar y asumir bajo un principio de realidad: la necesidad de plantear soluciones para el estrato administrativo-empresarial-institucional que, si bien resultan argumentalmente socorridas y efectivas en un contexto de capitalismo avanzado, son indigentes a nivel intelectual, ético e histórico (niveles estos últimos que, por el contrario, sí tendrían cabida en una reducida comunidad de amigos o en un espacio cívico en vías de extinción). Los problemas de inclusión desde las instituciones no se pueden resolver desde un paradigma moral, propio de la acción comunicativa, sino desde la cuestión de la eficiencia que responde a la acción técnica instrumental y racional: es decir, planteando de qué manera esa política supone un beneficio económico. La argumentación de la igualdad de oportunidades no descansa en una comunicación mediada simbólicamente por sujetos agentes, sino en una “acción instrumental” que “se orienta por reglas técnicas”, convirtiendo el feminismo en una mera cuestión de gestión técnica y burocrática y produciéndose con ello una “tecnificación de la política” (Habermas, 1984: 68). Es decir, se trata de promocionar la idea de que el feminismo, más que necesario políticamente, es imprescindible para una gestión

eficiente y una administración adecuada de la democracia en tiempos de crisis.

A su vez, lo que también nos da cuenta la trayectoria del *Gender Mainstreaming* es de que toda batería de medidas administrativas necesita de un apoyo legal. Si esto no se produce, las propuestas acaban por convertirse en medidas orientativas que dependen de la voluntad de aplicación de los agentes políticos de cada país. En Alemania se aprobó en 1996 la *Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz* (AGG), pero este tipo de medidas legales no existen en todos los países europeos. Las medidas de género, si carecen de una legislación vinculante, no son legalmente exigibles y permanecen como meras directrices deseables. Sin apoyo legal, el *Gender Mainstreaming* es inefectivo y la adquisición de sus metas permanece totalmente insegura, pues estas quedan vinculadas a la motivación, sensibilidad y compromiso en la actuación de los diferentes actores políticos. Asimismo, se observa que no se trata simplemente de generar unas directrices de acción, sino de aportar un importante apoyo económico para poder implementar las medidas, cuestión de difícil solución en la actual recesión económica y que ya en 1996 quedó coja, como la misma Comisión Europea admitió al reconocer que la financiación para las políticas de *Gender Mainstreaming* era bastante menor de la solicitada: “Con breve anterioridad, el Consejo de Decisión sobre la implementación del programa decidió aportar menos recursos de los que la Comisión había recomendado” (Kommission der Europäischen Gemeinschaften, 1996: 6).

Por último, habría que mencionar algunas críticas a la propia ideología presente en el *Gender Mainstreaming*, presentes a pesar

de su carácter preeminentemente burocrático. Principalmente cabe destacar la esencialización de los sexos y el binarismo de género que tiene lugar en el escrito, el cual puede llegar a ser contraproducente al producir una reificación de los roles ya presentes en la sociedad. El problema reside en que la batería de medidas no distingue entre dos conceptos fundamentales en la perspectiva de género aportados por Moser (1989: 9): *practical gender needs* –la resolución de las necesidades de hombres y mujeres atendiendo a su realidad fáctica (por ejemplo, las mujeres son las que suelen cuidar a los hijos, por lo que hay que crear medidas laborales que permitan a las mujeres conciliar la vida familiar y laboral)– y *strategic gender needs* –medidas orientadas hacia el cambio deseable o la *resemantización* de las relaciones de género (por ejemplo, fomentar nuevos modelos de paternidad involucrados en la crianza)–. En esta distinción conceptual se encuentra el propio dilema de los feminismos actuales: ¿debemos limitarnos a salvar y reconstituir lo poco que queda de mundo habitable desde el realismo político o, por el contrario, persistir en la, para algunos, tenacidad, para otros, contumacia idealista de un mundo posible más allá del capitalismo?

## Bibliografía

AGUIRREZABALA, Marcela (2001): “Mujeres casadas y el comercio ultramarino entre el Río de la Plata y la Península a fines del siglo XVIII” en *Anuario de Estudios Mercianos*, Tomo LVIII, I, pp. 111-133.

ALABAO, Nuria, CADAHIA, Luciana (et. al.) (2018): *Un feminismo del 99%*, Madrid, Colección Contextos.

AMORÓS, Celia (2005): “Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica del androcentrismo”, en *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, pp. 335-360.

BEAUVOIR, Simone de (2005) [1949]: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra Feminismos.

BERNABÉ, Daniel (2018): *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*, Madrid, Akal.

CORDES, Metchthild (2004): “Gleichstellungspolitiken: Von der Frauenförderung zum Gender Mainstreaming”, en BECKER, Ruth/KORTENDICK, Beate (edas.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Berlín, Springer.

CORNWALL, Andrea/ HARRISON, Elizabeth/ WHITEHEAD, Ann (2008): “Gender Myths and Feminist Fables: The Struggle for Interpretative Power in Gender and Development”, en CORNWALL, Andrea (et. al.), *Gender Myths and Feminist Fables*, Oxford, Blackwell Publishing.

DAVIS, Angela (2016): *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal.

DELPHY, Christine (1991): “Les origines du Mouvement de Libération des Femmes en France”, *Nouvelle Questions Féministes*, Nº 16/18, pp. 137-148.

FRASER, Nancy, Davis, Angela (et. al.) (3 febrero, 2017): “Beyond Lean-In: For a Feminism of the 99% and a Militant International Strike on March 8” [manifiesto en revista digital *Viewpoint*]. [Recuperado de: <https://www.viewpointmag.com/2017/02/03/beyond-lean-in-for-a->

feminism-of-the-99-and-a-militant-international-strike-on-march-8/  
(última consulta el 27/12/2018) ]

FRIEDAN, Betty (1983): *La segunda fase*, Barcelona, Plaza y Janés.

HABERMAS, Jürgen (1984): *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos.

HARVEY, David (2008): *París, capital de la modernidad*, Madrid, Akal.

KOMMISSION DER EUROPÄISCHEN GEMEINSCHAFTEN (1996): “Einbindung der Chancengleichheit in sämtliche politischen Konzepte und Maßnahmen der Gemeinschaft” [Mitteilung der Kommission, Dokument auf Deutsch, English und Spanisch]. [Recuperado de <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/ALL/?uri=celex%3A52000DC0335> (última consulta el 28/12/2018)].

KRELL, Gertraude (2000): “Managing Diversity –Chancen für Frauen”, en KOBRA, E. (coord.), *Managing Diversity. Ansätze zur Schaffung transkultureller Organisationen*, Berlin, Kobra-Werkstattspapier zur Frauenförderung N° 14, pp. 27-35.

LEAN IN (2018): *LeanIn.org* [Fundación en página web]. [Recuperado de: <https://leanin.org> (última consulta el 27/12/2018)].

MILLET, Kate (1994) [1970]: “Teoría de la política sexual”, en *Política sexual*, Valencia, Cátedra Feminismos, pp. 67-124.

MIYARES, Alicia (2007): “El sufragismo”, en *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización 1. De la Ilustración al segundo sex*, Madrid, Minerva Ediciones, pp. 245-294.

MOSER, Carolin (1989): “Gender Planning in the third World. Meeting Practical and Strategic Gender Needs”, *World Development*, n° 17, pp. 1799-1825.

NEWMAN, Judith (16 marzo, 2018): “Lean In: Five Years Later” [artículo en el periódico *The New York Times*]. [Recuperado de: <https://www.nytimes.com/2018/03/16/business/lean-in-five-years-later.html> (última consulta el 27/12/2018)].

POSADA KUBISSA, Luisa (2012): *Sexo, vindicación y pensamiento*, Madrid, Huerga y Hierro.

RAZAVI, Shahrashoub y MILLER, Carol (1995): "From WID to GAD: Conceptual Shifts in the Women and Development Discourse", *Occasional Paper 1*, Geneva, UNRISD.

RIGAT-PFLAUM, María (2008): "Gender Mainstreaming: un enfoque para la igualdad de género", *Revista Nueva Sociedad*, nº 218 (noviembre-diciembre), pp. 40-56.

RODENBERG, Birte (2003): *Gender Mainstreaming in der Entwicklungszusammenarbeit der Europäischen Kommission: Rahmenbedingungen, Konzepte, Umsetzung*, Bonn, Deutsches Institut für Entwicklungspolitik.

SCHUNTER-KLEEMANN, Susane (2001): "Gender Mainstreaming – neoliberaler Horizont eines Gleichstellungskonzepts". [Recuperado de [www.denknetzone.ch/IMG/pdf/Kursw\\_GenderMainstreaming.pdf](http://www.denknetzone.ch/IMG/pdf/Kursw_GenderMainstreaming.pdf) (última consulta el 28/12/2018)].

VV. AA. (2000): *Malestreaming Gender? Geschlechterverhältnisse in der Entwicklungspolitik*, Sonderheft iz3w. [Recuperado de <https://www.iz3w.org/zeitschrift/dossiers/malestreaming> (última consulta el 28/12/2018)].

## Autoras y autores

**Eduardo Abril.** Profesor de filosofía en enseñanzas medias perteneciente al cuerpo de profesores de la Generalitat Valenciana. Es licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y posee un máster en filosofía contemporánea por la Universidad nacional de Educación a Distancia. Actualmente pertenece a esta universidad en calidad de Doctorando y prepara una tesis en torno a la relación entre el pensamiento de Slavoj Žižek y la teología política. Así mismo, ha publicado varios artículos en revistas académicas que abarcan líneas de investigación sobre el pensamiento de Žižek, Heidegger, Hegel, la izquierda lacaniana y la filosofía política. Así mismo es editor y participa habitualmente en el espacio virtual dedicado a la discusión del pensamiento contemporáneo Feacios.com.

**Rubén Alepuz Cintas.** Graduado en Filosofía y Máster en Ética y Democracia por la Universidad de Valencia. Actualmente se encuentra realizando el programa de doctorado en Ética y Democracia con un contrato de personal investigador en formación gracias a la ayuda FPU 2017 del Ministerio de Educación. Es socio del Instituto de Estudios Culturales la Torre del Virrey y miembro del consejo redactor de la revista homónima. Sus principales líneas de investigación son la hermenéutica filosófica, el postestructuralismo y la influencia de estas corrientes en la filosofía política contemporánea.

**Guilherme Castelo Branco.** Profesor Titular de Filosofía de la Universidade Federal do Rio de Janeiro. Docente del Departamento de Filosofía, desde 1981, donde enseña, investiga y orienta. Líder del Laboratório de Filosofia Contemporânea da UFRJ, registrado en el Diretório de Grupos de Pesquisa/CNPq y certificado pela UFRJ. Miembro del Núcleo de Sustentação do Grupo de Trabalho Pensamento Contemporâneo/ANPOF. Investigador de la FAPERJ. Miembro de la Red Iberoamericana Michel Foucault. Miembro de la Red Iberoamericana en Filosofía Política. Coordina el acuerdo internacional con el Grupo Praxis, coordinado por André Barata, en Portugal . Tiene experiencia en el área de Filosofía, con especial atención a la Filosofía Contemporánea y la Filosofía Política. É colaborador de diversas agencias de fomento. Miembro del Consejo Editorial de la Editora Autêntica. Publico centenas de textos, artículos, capítulos de libros y libros sobre Filosofía Contemporánea e Filosofía Política. Entre sus últimos artículos y textos destacan: "Lengua y literatura en Michel Foucault", Revista Nómadas, Madrid, 2017; "A interrupção da democracia. O cone sul", Revista Internacional Astrolabio, Barcelona, 2018, "Lutas de Resistência, multipartidarismo, Revista de Filosofia Síntese, Belo Horizonte, 2018; Rousseau na leitura crítica de Michel Foucault. In: Emmanuel Chamorro. (Org.). Michel Foucault y los sistemas de pensamiento: una mirada histórica. Viña del Mar: Editorial Cenaltes, 2017. "Modos de ser da linguagem em as palavras e as coisas". In: BUTTURI, A; SEVERO, CG. (Org.). Foucault e as linguagens. Campinas: Pontes Ed., 2018. Em 2019, organizou o livro "Micropolíticas", Curitiba, Ed CRV, 2019.

**Jorge de la Cerra Pérez.** Formado parcialmente en Derecho es Licenciado en Filología Hispánica por la Universidad Complutense de Madrid (UCM), Licenciado en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada (UCM), Licenciado en Filosofía (UCM), y, por último, DEA (Máster) en Filosofía por la UCM y la UAM. En la actualidad es doctorando en Filosofía política del Barroco, especializándose en eruditos libertinos y preilustración, con una tesis sobre Gabriel Naudé y las políticas de excepcionalidad. Ha publicado reseñas y contribuciones en diferentes revistas y académicas españolas (*Daimon*) e hispanoamericanas (*Open Insight*), y tiene otras varias en prensa.

**Juliana Fischer de Almeida.** Maestría en filosofía política por la Pontificia Universidade Católica do Paraná (PUCPR-Brasil), doctoranda en filosofía política en la Pontificia Universidade Católica do Paraná (PUCPR-Brasil). Investigadora del Grupo de Pesquisa Instituições Políticas e Processo Legislativo, de la Universidade Federal do Paraná, que componen el Núcleo de Pesquisa em Direito e Política (DIRPOL) y el Centro de Estudos da Constituição - CCONS. Abogada Pública de la Câmara Municipal de Curitiba, Paraná, Brasil.

**Borja García Ferrer.** Doctor en filosofía por la Universidad de Granada. Actualmente ejerce como investigador postdoctoral en la Universidad Nacional Autónoma de México. Su línea de investigación abarca la filosofía contemporánea, la ontología política, la sociología crítica y la psicopatología. Su principal cometido se cifra en el proyecto de una crítica de patologías del presente con vocación interdisciplinar: indagar la actualidad del nihilismo en perspectiva histórica, diagnosticar sus expresiones

patológicas en la existencia y dilucidar una terapia a la altura del acontecimiento.

**Fernando Gilabert.** Licenciado en Filosofía y Máster en Filosofía y Cultura Moderna y en Sexología por la Universidad de Sevilla. Actualmente doctorando en la misma Universidad bajo la tutela de José Ordóñez con un trabajo sobre la posibilidad de un pensamiento de lo político y la comunidad en Martin Heidegger más allá de las propias perspectivas a las que el autor alemán se vio inclinado. Adscrito al Grupo de Investigación Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad (Cod. PAIDI: Hum-018). Subdirector de *Differenz*. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas. Miembro del proyecto de I+D Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica (Plan estatal 2013-2016 Excelencia) (Cod.FFI2017-83770-P). Participante en Seminarios y Congresos internacionales y autor de diversos artículos y capítulos de libros.

**Adrián Herranz Herrer.** Doctorando en la Universidad Pompeu Fabra. Licenciado en Derecho y Grado en Filosofía por la Universidad de Zaragoza. Máster en Filosofía Analítica por la Universidad de Barcelona/Universidad Pompeu Fabra.

Su área de investigación es la ética y la filosofía política. Actualmente desarrolla una tesis sobre la relación entre la filosofía política republicana y las relaciones laborales contemporáneas.

**Darío Martínez.** Licenciado en filosofía por la Universidad de Oviedo. Actualmente profesor de Filosofía en el I. E. S. Peñamayor, Nava (Asturias) y propietario del blog para estudiantes de ESO y bachillerato "*el tercer hombre*". Autor de las siguientes publicaciones en las revistas digitales Catoblepas: *Alcance racional de la participación social en la construcción de la ciencia médica y su aplicación tecnológica: el caso de Luigi di Bella; Vacas, perros y hombres y Alicia forever*, Duererías: *Lo inadecuado de la reflexión sobre la muerte* y Maldita Máquina: *Cine, ética y moral*. Coautor del libro *Vacas y perros, una visión materialista y filosófica de la relación del hombre con los animales*. Ponente en la Olimpiada Filosófica de Castilla y León (Valladolid, 2010) con el tema *Sobre la realidad presente* y en la Universidad Popular de Villablino (León, 2017) de una conferencia titulada: *Yo nación*.

**Victoria Mateos de Manuel.** Trabaja actualmente como profesora asociada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, universidad por la que es Doctor con Mención Europea en Filosofía, investigación que realizó con una beca FPU en el Instituto de Filosofía del CSIC. Es Master of Arts por la Universidad Libre de Berlín y ha realizado estancias de estudios e investigación en la Universidad Humboldt de Berlín, la Universidad Técnica de Berlín y la Universidad París 8 Saint Denis.

**Inés Molina Agudo.** Graduada en Historia del Arte (UCM, 2017) y Máster en Historia del Arte Contemporáneo (UAM-UCM-MNCARS, 2018), investigadora predoctoral en el Departamento de Historia y Teoría del Arte de la Universidad Autónoma de Madrid. Sus investigaciones atienden a la relación entre las culturas visuales y las industrias culturales en el mundo

contemporáneo, así como a los fenómenos de apropiación, resignificación y resistencia desarrollados en el campo del arte y la experimentación visual. En este sentido, bajo el título “La prensa marginal en España, 1968-1978. Medios de comunicación, prácticas experimentales y movimientos antiautoritarios”, su tesis doctoral se propone estudiar el fenómeno de la prensa marginal; las publicaciones carentes de depósito legal que eclosionaron a finales del franquismo y los primeros años de la Transición, vinculadas a los nuevos movimientos sociales (libertarios, feministas, LGTB).

**Eugenio Muínelo Paz.** Investigador predoctoral en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Su campo de investigación se centra en la sociología de la religión en su intersección con la sociología histórica de las formas jurídicas y políticas. Asimismo, ha explorado la fecundidad de enfoques provenientes de la tradición marxista y del psicoanálisis para abordar tales temáticas, así como del pensamiento judío contemporáneo. Su proyecto de tesis doctoral se orienta hacia una reconstrucción histórico-conceptual de la obra del filósofo y sociólogo alemán, emigrado en los EEUU, Eugen Rosenstock-Huessy. Actualmente se encuentra realizando una estancia de investigación en el Dartmouth College, en New Hampshire (EEUU).

**Pablo Muyo Bussac.** Graduado en Derecho y Filosofía, actualmente trabaja en un despacho de abogados penalistas, mientras prosigue con sus investigaciones sobre las formas estatales y movimientos políticos contemporáneos, desde las revoluciones modernas hasta la consagración del capitalismo

tardío y la posmodernidad, desde la óptica de la teoría social y jurídica crítica y el análisis marxiano de los fenómenos sociales. Ha publicado artículos en diversos medios de comunicación (SinPermiso, Viento Sur, Rebelión, o Cuarto Poder) y ha participado en diversos congresos académicos con ponencias sobre diversos temas (migraciones, fronteras y neoliberalismo; el trabajo en el call center y el posfordismo; o el análisis de la obra de Pasolini).

**Gessamí Núria Olesa Sancho.** Filósofa, investigadora y activista. Hizo un grado en Filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona. Después se formó en investigación en el master interuniversitario *Retos de la Filosofía contemporánea* por la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad de Girona con una estancia de investigación en la Universidad Jean Jaures de Toulouse y un trabajo final sobre la diferencia como generadora de espacios políticos nuevos en el centro de la sociedad. Desde hace más de cuatro años decidió involucrarse en el ámbito social formando parte de diferentes entidades y organizaciones de derechos humanos entre ellas Amnistía Internacional Catalunya, Metges del Món y Setem Catalunya. Actualmente trabaja en proyectos de género y se está formando en Comunicación No Violenta (CNV).

**Edgar Straehle.** Profesor en la Universitat de Barcelona e investigador del Seminario Filosofía y Género / ADHUC— Centro de Investigación Teoría, Género, Sexualidad de la Universidad de Barcelona. Ha obtenido las licenciaturas de Historia, Filosofía y Antropología por la Universidad de Barcelona, el Máster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y de Doctor en Filosofía

por la Universidad de Barcelona con la tesis “Hannah Arendt, una lectura desde la autoridad”. Trabaja como técnico superior en el Museo de Historia de Barcelona (MUHBA). Ha publicado artículos de investigación en diferentes revistas de carácter nacional e internacional y ha publicado el libro *La inquietud de la política. Claude Lefort* (Gedisa, 2017).