

Giacomo Marramao Sobre el síndrome populista

La deslegitimación
como estrategia política



Prólogo de Íñigo Errejón
gedisa

Gracias por adquirir este ebook

**Comienza a disfrutar la lectura
y compártela en:**



Más lectura en:

www.gedisa.com

<https://gedisaeditorial.wordpress.com/>

El mejor ensayo, el mejor pensamiento

gedisa
editorial

SOBRE EL SÍNDROME POPULISTA

La deslegitimación
como estrategia política

Giacomo Marramao

Prólogo de Íñigo Errejón

gedisa
editorial

© Giacomo Marramao

© Del prólogo: Íñigo Errejón

© De la traducción: Francisco Amella Vela

Corrección: Marta Beltrán Bahón

Primera edición, octubre 2020

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Avenida del Tibidabo, 12, 3º

08022 Barcelona, España

gedisa@gedisa.com

www.gedisa.com

eISBN: 978-84-18193-76-7

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

Índice

Prólogo Por un populismo republicano

Íñigo Errejón

1. Del poder legítimo al poder deslegitimado
2. Deslegitimación y estado de excepción
3. Del pluralismo al politeísmo de los valores
4. El Pueblo y su doble
5. La comunidad y el vacío de la ciudadanía
6. Populismo político
7. Antiesencialismo: el Pueblo como construcción política
8. Poder sin autoridad: el doble régimen de la memoria

Prólogo

Por un populismo republicano

Íñigo Errejón

Sin duda el signo de nuestro tiempo, ya antes de la COVID-19 y mucho más a partir de la pandemia, es la incertidumbre. Las seguridades y certezas tradicionales en las que descansaban los proyectos de vida individuales y las aspiraciones colectivas se han ido evaporando sin que aparecieran sustitutos sólidos o confiables. El resultado ha sido una explosión de ansiedad social, de miedo y de sensación de precariedad de la propia existencia: no tenemos muy claro a qué pertenecemos ni qué nos protege de las inclemencias de una vida cada vez más acelerada y despiadada. Donde antaño había sociedades hoy parece haber tan solo conjuntos dislocados, fragmentación y una ciega lucha del «sálvese quien pueda» que nos enfrenta a todos contra todos y a todos contra el planeta, en una guerra que sólo podemos perder como especie. La pandemia encontró a las sociedades europeas debilitadas por las enormes brechas de desigualdad social, por los ataques a los servicios públicos —en primer lugar a la sanidad pública—, por la destrucción de los ecosistemas naturales y por la desindustrialización. De pronto nos hemos descubierto frágiles y desnudos, y regresa en consecuencia, aún si a menudo en formas monstruosas, la discusión sobre la comunidad y el bien común.

Tras décadas de ofensiva cultural e intelectual neoliberal contra la misma idea de la comunidad y del Estado (no para reducirlo en

modo alguno, sino para subordinarlo de manera plena al mando despótico de los más ricos) hoy comprobamos que la disolución de los vínculos sociales es la principal amenaza a la libertad de los ciudadanos y a la sostenibilidad de nuestras sociedades. No es cierto que al estar más aislados, más libres de compromisos sociales o de identidades comunitarias seamos más libres. Es precisamente al contrario: estamos más solos; como consumidores-deudores de mercancías que nunca son suficientes; como usuarios de plataformas y redes sociales en las que a menudo la mercancía somos nosotros pero que nos exigen una carrera frenética por «sacarnos más partido», mostrarnos más «tal-y-como-somos»; como dependientes de sustancias para despertarnos, para dormirnos, para vencer la ansiedad o la depresión —prueba en sí misma de lo insostenible del «lobo solitario neoliberal», un individuo deshecho solo sostenido por la industria farmacéutica—; como electores abrumados por un exceso de datos que, a falta de principios ideológicos ordenadores, se amontonan unos sobre otros como en un trastero donde no se puede encontrar más que desorientación y repliegue hacia la vida privada —«todo está fatal», «nos engañan» y, por fin, «no hay nada que hacer»—; finalmente como trabajadores en condiciones cada vez más precarias, en entornos laborales donde reina el miedo y la sensación permanente de poder ser desechado. La disolución de los vínculos comunitarios deja a los individuos más solos, más asustados, y más impotentes frente a los grandes poderes privados, entramados empresariales cada vez más grandes y poderosos capaces de someter a las instituciones públicas y, con mucha más facilidad, a los individuos.

El problema del cambio climático es muy revelador al respecto: hay un gran acuerdo científico y un creciente consenso social sobre lo que deberíamos hacer para detener la destrucción de nuestro medio natural, y sin embargo parecemos incapaces de hacerlo. ¿Por qué? Porque un acuerdo de individuos espectadores no es nada si no

dispone de la fuerza organizada y las instituciones para convertirse en la modificación de unas pautas de desarrollo que sabemos positivamente que atentan ya contra las posibilidades de la vida en la Tierra. Somos menos capaces de garantizarnos seguridad y autonomía porque nuestras instituciones para la búsqueda del bien común son débiles, ineficaces y están secuestradas por los intereses de las oligarquías y sus intermediarios.

El discurso neoliberal llama machaconamente a emprenderse y a superarse, fundiéndose con el género de autoayuda, pero en un contraste cada vez mayor con la desigualdad disparada y con la inseguridad vital de la inmensa mayoría funciona principalmente como un hilo musical desmoralizador de quienes sufren los vaivenes de una economía política desbocada y depredadora. O como incitamiento a una permanente lucha entre pobres y para culpabilizar a cada uno, privadamente, de los fracasos y frustraciones que comparten con tantos.

Por todas partes, pues, se extienden las demandas de pertenencia y de protección como las dos grandes necesidades de las poblaciones de nuestro tiempo. Pertenencia a algo más viejo, más duradero y más grande que la mera precariedad individual y la existencia incorpórea de las redes sociales; pertenencia para tener raíces y orgullo y afecto comunitario, imprescindible para construir sociedades con confianza. Protección para tener alguna oportunidad más en la vida ante un golpe de mala suerte, para poder legar bienestar a tus hijos o para no vivir pendiente del arbitrio de los señores de las finanzas. Sin estos dos elementos, pertenencia y seguridad, la libertad como no dependencia del capricho de otros, como «no tener que pedir permiso a otros para mi propia existencia», que decía Antoni Domènech, simplemente es imposible. La libertad en tiempos del neoliberalismo es derecho absoluto a hacer su capricho —asistidos incluso por el Estado— para unos pocos, e incertidumbre y violencia social para la inmensa mayoría.

En este escenario, se han multiplicado por doquier fenómenos políticos, movimientos o climas sociales que han sido calificados como «populistas», a menudo con un uso del término como etiqueta que, precisamente porque vale para todo, acaba no sirviendo para designar nada. En unos casos se usaba para reunir a cualquier fuerza que desafíe el sistema de partidos políticos establecido —por dispares que sean los ejemplos contenidos en el conjunto—, en otros para denigrar como «demagogia» cualquier pretensión niveladora que cuestionase el fanatismo de mercado. En este último uso subyacía un viejo prejuicio conservador y antidemocrático: el pueblo llano —curiosamente nunca las élites— tiene «bajos instintos» que no deben ser exaltados, incluso en ocasiones ni satisfechos, pues hay una lógica de gobierno superior a la voluntad popular.

En España, el uso del término y una tímida discusión teórica crecieron al calor de la experiencia política del primer Podemos (2014-2015) y del bagaje intelectual que la acompañó y que no rehuía el uso del término para proyectos de profundización democrática. Se trataba de una cierta hibridación sui géneris de las enseñanzas neogramscianas de la llamada Escuela de Essex, de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y otros, con las experiencias nacional-populares Latinoamericanas del ciclo de principios del siglo XXI. Modestamente, creo haber sido uno de los principales animadores de la recepción y traducción de estas dos corrientes teóricas y prácticas para una política popular y democrática en España. El interés mediático e intelectual por el concepto de «populismo» ha caído en paralelo a la conversión de Unidos Podemos en un partido de la izquierda tradicional en la órbita de los partidos postcomunistas europeos. Pero curiosamente el péndulo del «clima populista» de impugnación parece haberse desplazado hacia la derecha, con el fenómeno reaccionario de Vox como fuerza del neoliberalismo autoritario con tonalidades «plebeyas» o al menos

que intentan hablar en nombre del «hombre de a pie» desatendido por el *establishment* político. Luego me ocuparé brevemente de este populismo reaccionario.

Giacomo Marramao describe el momento presidido por la descomposición de las culturas políticas tradicionales y la dislocación social como el de una era de «síndrome populista» y postula como rasgo general de este una «agresiva deslegitimación del otro» y un rechazo general de «todo tipo de política». No comparto con el autor la creencia de que hay algo esencialmente nuevo en la tendencia, que él dice muy actual, a negarle al adversario la condición de agente político legítimo, a deslegitimarlo. Esta ha sido siempre una derivación extrema posible de la intensidad amigo/enemigo que, con Schmitt, constituye la lógica específica y exclusiva de lo político, que la democracia intenta precisamente embridar y domesticar con instituciones de tipo adversarial. Es más, cualquier régimen intenta borrar las huellas de su constitución, las inclusiones y exclusiones en las que se basa, para presentarse como «natural» o «más allá del conflicto» y por tanto neutralizar a sus posibles desafiadores, negándoles, por procedimientos más blandos o más duros, la condición misma de adversarios políticos. Esto se ve claramente en el hecho de que ningún régimen reconoce jamás tener presos políticos, hasta el punto de que presos políticos siempre son los de otros. Sostengo que la primera operación política es siempre la delimitación de la frontera que estructura un orden y su reparto de posiciones, y por tanto qué diferencias son legítimas y admisibles y cuáles no. Por eso me cuesta admitir esa «radical novedad» en la deslegitimación del otro, como me cuesta reconocer alguna innovación en el manido término de «*fake news*» para designar el uso de la mentira como propaganda política, en absoluto un producto de nuestro tiempo. Quizás cada sociedad se escandalice con su propia conflictividad política, o quizás sean solo las costuras de nuestro orden político tensándose por la contradicción entre una

retórica de la superación de la conflictividad —«eso son antiguallas»— y la creciente angustia social que no obtiene respuesta en la política oficial.

Sea como sea, la tesis de Marramao es que si algo define el «síndrome populista» es la deslegitimación del adversario y el rechazo general de la política. Me parece una conceptualización muy estrecha, porque ¿sirve esta descripción para definir tanto los fenómenos del populismo reaccionario como los de populismo de signo progresista o democratizante? El propio autor reconoce que no es así y, de hecho, dedica el grueso de este breve libro a exponer las diferencias y explicar una concepción populista, en sus propias palabras, «pluralista y antiautoritaria», como es la de Ernesto Laclau y su escuela. Me identifico con esa diferenciación y con la caracterización de una visión populista no esencialista, razón por la que me imagino que me invitaron a redactar este prólogo.

La nueva actualidad de la proclama «*We the people*» tiene que ver con la dislocación y fragmentación social generalizada, que facilita la visión de que «la gente corriente» debe superar sus diferencias y juntarse para poner las cosas en orden. A esa reunión de la gente corriente le llamamos *Pueblo* cuando reclama la única legitimidad política y la fundación de un orden institucional a su servicio, puesto que el actual no lo está y por eso debe ser transformado. Ahora bien, la diferencia fundamental está en la genealogía de ese *pueblo*, en la concepción de su nacimiento. Puede parecer una diferencia de carácter teórico pero tiene consecuencias políticas evidentes e importantes.

Para el populismo reaccionario el pueblo (como la nación) son «entidades-ya-dadas», anteriores a la voluntad política e inmutables en el tiempo: una esencia siempre igual a sí misma, que es desoída o maltratada por intereses ocultos, y que debe ser realizada. No existen diferencias legítimas en el seno del pueblo —todas serán motivo de traición— y su voluntad se realiza una vez, tras la cual el

orden queda clausurado, encajando perfectamente el *pueblo* y el orden institucional. Con la apariencia de una llamada a la participación popular sienta las bases para que esta, como mucho, se produzca una sola vez.

Para el populismo pluralista, que podríamos llamar también democrático, el *pueblo* es la articulación de diferencias por una intervención hegemónica que construye una comunidad agrupada en torno a un afecto (y su reverso, un adversario) y un horizonte compartido. En esta visión, lo social es un terreno cada vez más heterogéneo y atravesado, que solo se ordena, siempre de forma temporal y frágil, por la articulación. En otras palabras: la tan ansiada «unidad» no está aguardándonos en la economía o la geografía o la historia, sino que es el resultado contingente de intervenciones políticas para agruparnos de un modo y no de otro, por unas razones y no por otras. Así, el sujeto no preexiste a la intervención política sino que es una producción discursiva, no meramente retórica, sino de todas las prácticas, títulos, códigos, disposiciones urbanas o costumbres que producen sentido y nos enseñan cuál es el lugar y qué podemos esperar de cada cual. Un actor es hegemónico no cuando tiene mera primacía, sino cuando ha convertido su condición particular en el principio general de ordenación de un todo que es más que la suma de las partes y que integra, en forma subordinada, incluso a sus adversarios.

Esta concepción de la construcción del pueblo es democrática porque es antiesencialista y porque entiende: 1) que es contingente, por lo que las diferencias internas del pueblo no se cancelan ni son ilegítimas, sino que están sometidas a una competición entre proyectos hegemónicos para ser articuladas en un sentido u otro. El pueblo no es entendido como un todo homogéneo sino como una producción cotidiana vinculada a los deseos de sus componentes, aunque algo más que una agregación de preferencias. Esto salvaguarda el pluralismo. 2) Que todo orden es imperfecto, está

constituido sobre algún «resto democrático» y por tanto es susceptible de ser cuestionado y transformado. Esta «imperfección crónica del orden» engarza bien con la visión de Leffort del poder como un lugar vacío y es garantía de libertad.

Si en los fenómenos del «síndrome populista reaccionario» el pueblo existe antes y a pesar de la política, en las visiones populistas democráticas el pueblo es una producción política, algo así como la persecución de un universal en última instancia imposible pero que sin embargo necesitamos para producir libertad y condiciones para la felicidad humana. Por eso para averiguar el contenido democrático o reaccionario de cualquier reivindicación popular debemos atender, además de a la genealogía del *pueblo*, a quienes quedan fuera de él, a quienes son sus adversarios.

En el caso de los reaccionarios, la política es una actividad innecesaria, puesto que el pueblo existe antes de cualquier articulación. La política democrática sería así una pérdida de tiempo y recursos, puesto que el orden social «natural» ya descansaría sobre la autoridad natural del patriarca en el ámbito doméstico y de los propietarios en el ámbito social. La política debería reafirmar su autoridad y no ponerle trabas. Así, libertad es la libre voluntad de los poderosos y la cohesión del pueblo se obtiene mediante una tensión contra los últimos del orden social, contra los más débiles. El *pueblo* de los reaccionarios es una gran familia ya estructurada en la obediencia a los de arriba y el miedo y la agresividad a los más débiles y quienes cuestionan el reparto «natural» de poderes y propiedades. Por eso este populismo puede presentarse a la vez como «*antiestablishment*» al mismo tiempo que reivindica la autoridad de los más ricos, la legitimidad de los millonarios para gobernar porque ellos «saben» regir un país con la misma autoridad incuestionable del dueño de una empresa. Lo que le sobra a este proyecto popular no son «los privilegiados», sino los que lo son de forma no legítima: le sobra la política democrática y sus

intermediarios. Y le sobran todas las instituciones de los de abajo que hacen de contrapeso al poder de los de arriba. Es, en definitiva, un intento de pueblo mezquino, un pueblo contra «los últimos», que le dice a todos, incluso a los más humildes, que ellos no lo son, que ellos pueden salvarse, que hay otros que están peor y que esos sí constituyen una verdadera amenaza.

En el caso del populismo democrático la reunión de la gente corriente no cancela las diferencias que tengan entre sí sino que pretende supeditarlas a un afecto cívico y republicano mayor: la libertad recíproca, resultado de llevar la democracia hasta sus últimas consecuencias, no solo en los códigos civiles y leyes electorales, sino en las relaciones económicas y sociales. En este caso, el «afuera» del pueblo son las minorías que con su poder y riqueza pueden secuestrar el interés general y someter a la sumisión a la mayoría de la población. La frontera que construye el pueblo no le separa aquí de quienes han nacido en otras latitudes, tienen otra sexualidad o ni siquiera de quienes tienen otras ideas políticas, sino de los grandes poderes salvajes privados, de quienes pueden sojuzgar la soberanía popular y arrodillar así la democracia, por medio de sus privilegios. Es un pueblo producido como unidad de los de abajo para la garantía de la igual libertad republicana, que sí es compatible con el pluralismo, pero no con las condiciones sociales que, como la enorme desigualdad, someta a los muchos al capricho de los pocos, como ya advirtiese en 1794, intentando salvar la república democrática francesa, Saint-Just:

La opulencia está en manos de un número bastante grande de enemigos de la Revolución, la necesidad pone al pueblo trabajador en relación de dependencia respecto de sus enemigos. ¿Concebís que un imperio pueda existir si las relaciones civiles favorecen a quienes son contrarios a la forma de gobierno?

Resuelta esta cuestión sobre las diferencias entre los populismos

reaccionarios y los democráticos, quedan aún las tres salvedades u objeciones que Marramao le hace a la posibilidad de un populismo «pluralista y antiautoritario».

En primer lugar está la del difícil equilibrio entre el principio democrático de la soberanía popular y el llamado principio «liberal» de la separación de poderes y las instituciones contramayoritarias que limitasen el alcance de la soberanía popular. Como recuerda Chantal Mouffe, el encuentro histórico de estos dos principios es contingente y es el resultado de una determinada correlación de fuerzas entre las fuerzas democráticas y las fuerzas que aspiran a la conservación de un orden social desigual. Este «equilibrio tenso» se ha ido en todo caso modificando en las últimas décadas en favor del principio liberal y en contra del principio democrático, cercando el posible alcance de la soberanía popular y blindando las condiciones civiles, sociales y económicas por las que se protegen y refuerzan los poderes privados de minorías, capaces ya de someter al Estado y de ligar cualquier noción de «interés general» a sus intereses particulares.

A menudo se cita el ejemplo de los padres fundadores de la república estadounidense como inspiración para ese principio «liberal». Se olvida, no sabemos hasta qué punto voluntariamente o no, que tanto el federalista Madison como el republicano Jefferson tenían un punto de encuentro en la voluntad de evitar la partición de la sociedad civil en los dos bandos enfrentados de propietarios y no propietarios, lo cual solo podía degenerar en uno de los dos males que podían acabar con la república: la democracia, como gobierno de los pobres que amenazase la propiedad privada, y la oligarquía, como gobierno de la minoría privilegiada que se elevase por encima de la república y la sometiese. Ciertamente es que pusieron mucho más énfasis en conjurar el primer peligro que el segundo, pero es llamativo que quienes hoy se llaman a sí mismos liberales ignoren sistemáticamente ese segundo riesgo, tan a la orden del día en

nuestras sociedades.

Efectivamente son necesarias instituciones de rendición de cuentas, transparencia, control y sometimiento de las autoridades delegadas por parte del pueblo si se quiere afirmar que este es soberano. Pero esa es una tarea de profundización democrática y de mestizaje de las formas de democracia representativa con formas más avanzadas, hoy posibilitadas por el desarrollo tecnológico, de intervención política directa. Nada tiene que ver esta necesidad de «republicanizar» la democracia con la voluntad liberal —y antidemocrática— de estrechar aún más el alcance de las instituciones públicas y los Gobiernos, y por tanto de la soberanía popular, frente a los poderes salvajes de las transnacionales y los capitales financieros. Nuestros críticos contemporáneos del «populismo» se muestran preocupadísimos por una posible extralimitación del poder político justo cuando este es mirado por encima del hombro, chantajeado y tutelado por poderes privados descontrolados que no rinden cuentas ante nadie. Al mismo tiempo y sin sonrojo, proclaman querer proteger las libertades individuales sin decir nada sobre las condiciones reales que amenazan cotidianamente la libertad individual: la pobreza, la desigualdad extrema y el sometimiento que conlleva, la inseguridad material permanente y la ausencia de tiempo que mantiene a millones de ciudadanos fuera de toda deliberación pública y de cualquier posibilidad de autonomía. Lo que sucede es que esta defensa de la libertad efectiva situaría a nuestros liberales frente al neoliberalismo y el derecho casi absoluto de los amos del dinero. Y ese parece ser su límite ideológico verdadero.

Por paradójico que parezca, cualquier proyecto de radicalización democrática, quizás podríamos incluso decir que de salvación de una democracia hoy amenazada, debe plantearse un doble movimiento. Por un lado, de fortalecimiento del Estado «por arriba», frente a lo que el jurista Ferrajoli llama poderes salvajes de unas minorías

oligárquicas cada vez más reducidas, que en una suerte de refeudalización imponen cada vez más su voluntad arbitraria por encima de pueblos y estados y dictan las condiciones de vida de millones de ciudadanos. Y, al mismo tiempo, de debilitamiento del Estado «por debajo», con la generación de instituciones comunitarias y sociales que democraticen el proceso político, distribuyan el poder, faciliten la intervención ciudadana directa y garanticen mayor control de los gobernantes por parte de los gobernados.

Marramao acierta cuando advierte lúcidamente que «construir pueblo» no puede ser confundido con la mera agregación temporal de audiencias, en un espacio social cada vez más fragmentado, volátil y atravesado por el cinismo y el descreimiento. En efecto, las apelaciones electorales más o menos exitosas, si no superan la descomposición neoliberal del vínculo comunitario, son fenómenos de corto recorrido. Pueden en todo caso servir de palanca inicial para el acceso a lugares sociales o a instituciones estatales desde las que emprender la tarea de verdadero calado: la de una «reforma intelectual y moral» que funde una comunidad segura, orgullosa y con una visión de futuro compartida. Pero «intelectual y moral» no significa en modo alguno «retórica», sino cultural en el sentido de reposar sobre una cultura nueva, un conjunto de hábitos, certidumbres, expectativas e instituciones que canalicen la vida social en un sentido más cooperativo que competitivo, más ecológicamente sostenible que depredador, más democrático que oligárquico. También para que sea un pueblo que descanse en un denso afecto y tejido cívico, que pueda emanciparse siempre de sus propios caudillos, que pueda reinventarse y que garantice una irreductible pluralidad a su interior al mismo tiempo que una férrea defensa de las condiciones necesarias para su existencia como comunidad de libres e iguales, siendo la primera de ellas combatir la excesiva concentración de poder y riqueza en pocas manos.

Esa tarea es sin duda «populista» porque afirma que no hay democracias sin *demos*. Y es republicana porque sabe que autonomía personal y autodeterminación colectiva no pueden darse la una sin la otra y sin instituciones fuertes que las aseguren. Pero es hoy también, con urgencia, feminista porque no hay comunidad sin cuidado mutuo; y ecologista por la evidencia de que debemos recuperar el control sobre un modelo económico que hoy ya choca con los límites biofísicos del planeta amenazando el futuro de nuestra especie.

1. Del poder legítimo al poder deslegitimado

Aquella tradición de pensamiento social que, siguiendo a Max Weber, situara en el centro del análisis del poder el problema de la legitimación, se ve hoy en serios aprietos ante una transformación paradójica sobrevenida en la lógica de los sistemas democráticos, donde el conflicto político aparece cada vez más polarizado por la tendencia, de signo diametralmente opuesto, a la deslegitimación. Partidos, movimientos y agentes en disputa por el poder no parece que orienten ya sus acciones a la legitimación de sus propias ideas y programas, sino más bien a la deslegitimación del adversario. Una competición radical, inclusive antagónica pero basada en el mutuo reconocimiento de las facciones en pugna, está siendo rápidamente sustituida por el desconocimiento del adversario como vía preferida para ganarse una «plusvalía política» capaz de garantizar un consenso popular estable.

La tesis que me propongo presentar aquí es que el desplazamiento del centro sobre el que gravita la competencia democrática es el denominador común de las múltiples variantes del fenómeno significado, según los casos, por términos vagos como «populismo», «nacionalpopulismo» o «soberanismo». Un fenómeno que, con el paso de la democracia de partidos a la «democracia del público» — marcada por el declive de las culturas políticas surgidas de la Segunda Guerra Mundial, por la desestructuración de los grandes partidos de masas y por un proceso doble de personalización y mediatización—,¹ ha hecho que la dinámica democrática entre en

una nueva era, caracterizada por eso que yo propongo definir con la expresión «síndrome populista», y que Ilvo Diamanti y Marc Lazar han denominado sin ambages con el término «populocracia».² Con su agresividad deslegitimadora y su «rechazo de todo tipo de política», los movimientos populistas representan hoy «la manifestación de un problema democrático» y actúan a la vez como «expresión y vector de metamorfosis que acaso sean fundamentales de nuestras democracias».³

Pero surge aquí un primer problema: ¿en qué medida, y hasta qué punto, el denominador común de la deslegitimación apunta a un fenómeno verdaderamente nuevo y no, más bien, a la reaparición, bajo otras formas y en un contexto histórico diferente, de un factor constitutivo de la democracia occidental desde sus orígenes? Abordar una cuestión neurálgica como la de la deslegitimación en un ámbito no sólo politológico, sino ante todo histórico-comparativo y lingüístico, hace necesaria antes de nada una advertencia preliminar.

Se trata, a todas luces, de un tema candente de la actualidad: la transversalidad de la «retórica deslegitimadora» en los diferentes sistemas políticos europeos (y, en una medida que ha crecido hasta rayar lo grotesco, en la propia democracia estadounidense) es un fenómeno hasta tal punto llamativo que no se requieren instrumentos de análisis particularmente sofisticados para advertirlo. Sin embargo, su alcance efectivo sólo puede captarse si, para visualizar el presente, lo alejamos, como diría Carlo Ginzburg, con ayuda de un «catalejo invertido».

Sólo si se efectúa esta inversión de perspectiva puede captarse ese *pliegue inactual del presente* capaz de sacar a la luz las constantes y las transformaciones, las continuidades y las rupturas, el pasado de lo nuevo y la memoria del futuro. Si, como ha demostrado el historiador italiano Fulvio Cammarano, la deslegitimación —voz de cuño relativamente reciente, pero que entretanto se ha propagado a casi todas las lenguas occidentales— designa verdaderamente un

«aspecto característico de la esfera política contemporánea» y «una modalidad simbólico-discursiva de la propaganda política», de hecho ya desde un principio las prácticas deslegitimadoras estaban activas en ese campo que, en la Grecia clásica, quedó definido —según la célebre reconstrucción de Christian Meier—⁴ por un adjetivo sustantivado destinado a imponerse como una de las categorías centrales de nuestro vocabulario: *política*.

1. Expresión que debemos, como se sabe, a Bernard Manin (en *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, París, 1995; trad. cast., Manin, B., *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 2015).

2. Diamanti, I.; Lazar, M., *Popolocrazia. La metamorfosi delle nostre democrazie*, Laterza, Roma-Bari, 2018.

3. *Ibidem*, pág. 7.

4. Meier, C., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Fráncfort, 1980.

2. Deslegitimación y estado de excepción

Puesto que no se trata, por razones que son hasta demasiado obvias, de volver a presentar aquí reconstrucciones genealógicas que he llevado a cabo en otros lugares,⁵ me limitaré a unas pocas observaciones. Su propósito será poner de relieve la relación, lógicamente asimétrica e históricamente discontinua, entre los pares legitimidad/ilegitimidad y legitimación/deslegitimación, constituido el primero por una axialidad vertical de tipo estructural-ordinamental y por una axialidad horizontal de tipo histórico-dinámico el segundo.

Así pues, resumiendo de modo drástico: el argumento del non legitimus como arma estratégica para desvalorizar al adversario *político* marca las vicisitudes de *la teoría* y de la *praxis política* en Occidente desde el momento en *que el* concepto de «político» se constituye en Grecia en la frontera entre lo que se ajusta y lo *que no* se ajusta a la koinonía,⁶ el *espacio común* de la pólis. La etimología de legitimus, como por lo demás la del griego nómimon,⁷ remite a una relación de conformidad con la ley. Pero con una ley que es, precisamente, Nómos, principio ordenador supremo —Nomos basileus, según lo documentara en su momento Marcello Gigante,⁸ seguido después por Pier Paolo Portinaro⁹ en la línea de Carl Schmitt —, irreductible al derecho positivo, instituido por el krátos¹⁰ pero modelado y permeado por la justicia. No hay, por lo tanto, un nómimon auténtico que no sea también díkaion.¹¹

Asistimos así a la constitución de una constante ética que, como un bajo continuo y pese a giros y rupturas periódicos, atraviesa las

diferentes etapas del derecho natural antiguo y *medieval* hasta llegar al contractualismo y al constitucionalismo modernos, donde los principios fundamentales de la Constitución reciben un poder legitimador/deslegitimador, una capacidad inclusiva/exclusiva, en cuanto *trait d'union* entre derecho y política (más propiamente: entre axiomas ordinamentales del derecho y principios informadores de la política).

En la misma tradición del derecho público, la cuestión de la legitimidad adquiere un papel crucial: bien en la forma de un círculo entre validez y eficacia del sistema normativo (Hans Kelsen), bien en la forma de una plusvalía a la vez efectiva y simbólica del carisma (Max Weber), bien al remitir al «estado de excepción» como a una «forma de ley» extranormativa (pero no extrajurídica, es decir, no asimilable a la mera fuerza), cuyo núcleo lleva consigo una legitimidad que rebasaría la legalidad (Carl Schmitt). La célebre fórmula schmittiana «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción» vendría a significar «Soberano es quien decide sobre la legitimidad», o «Soberano es quien tiene el poder de proclamar legítimamente la suspensión de la ley».

De ahí, un interrogante crucial: ¿en base a qué criterio se definen la dimensión y el sujeto de la legitimidad? Schmitt reconoce este criterio en la antítesis constitutiva de *lo político*, la frontera entre *amigo* y *enemigo*. Sólo quien está en disposición de trazar esa línea es el sujeto que ostenta la legitimidad para proclamar el estado de excepción. Con todo esto, el enemigo —entendido como *hostis*, enemigo público, y no como *inimicus*, enemigo privado— no queda en absoluto deslegitimado; al contrario, recibe pleno reconocimiento como legítimo adversario. Desde otra *perspectiva*, Weber identifica el criterio común a los tres tipos ideales de poder legítimo (tradicional, racional-legal y carismático, discernibles sólo en *el terreno* epistémico, pero entremezclados en la práctica) en la creencia de los «gobernados»: hay que precisar, no obstante, que en

la perspectiva weberiana la «creencia en la legitimidad» constituye una fuente y no un efecto del poder (de ahí, dicho sea de paso, su radical diferencia respecto a una posición como la de Foucault).

5. Me refiero, en concreto, a *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Turín, 2009 (trad. cast.: Marramao, G., *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Katz Editores / Katz Barpal S.L., Madrid, 2009) y a mi aportación al volumen colectivo Falcioni, D. (ed.), *Genealogie dell'Occidente*, Bollati Boringhieri, Turín, 2015.

6. En la Grecia clásica, una idea de «comunidad», de «vida en común», subyace al uso del término *koinonía* en los diferentes ámbitos en que se emplea. La *koinonía*, como uno de los sentidos de la *pólis*, podría definirse como la comunidad ciudadana y la participación política (N. del T.).

7. *Nómimon* se dice de aquello que está permitido por la ley, o lo que se estima legítimo (N. del T.).

8. Véase Gigante, M., *Nomos Basileus*, Edizioni Glauk, Nápoles, 1956 (nueva edición: Bibliopolis, Nápoles, 1993).

9. Véase Portinaro, P. P., *Appropriazione, distribuzione, produzione. Materiali per una teoria del «nomos»*, Angeli, Milán, 1983; *Idem, Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

10. *Krátos* es la potencia, la fuerza, la superioridad que posibilita los procesos de conquista o dominación. Con el tiempo, *krátos* pasa a designar un poder legítimo e instituido por la comunidad cívica (N. del T.).

11. *Díkaion* es el adjetivo que se aplica a lo conforme a la ley, pero también a lo que es justo, recto, ecuánime, equilibrado (N. del T.).

3. Del pluralismo al politeísmo de los valores

Sin embargo, el rebasamiento, o la tensión, entre legitimidad y legalidad se encuadra una vez más —conforme a la tesis paradigmática propia del positivismo jurídico— en una axialidad de tipo vertical que gira en torno a la relación entre gobernantes y gobernados. También por este motivo, como se desprende de la tentativa emprendida en su momento por Guglielmo Ferrero,¹² el tránsito hacia la legitimidad democrática está destinado a resultar intrincado. Pero los términos en que se plantea la cuestión, pese a la persistencia de *elementos que* atraviesan el desarrollo de la política occidental como un río kárstico, cambian sensiblemente cuando se pasa de la axialidad vertical legítimo/legítimo a la horizontal del par legitimación/deslegitimación como proceso.

Como ha quedado documentado en las investigaciones *de Reinhart Koselleck*¹³ sobre la transformación del léxico sociopolítico de la Edad Moderna, el punto de inflexión en el que aflora la nueva constelación de los conceptos dinámicos de la modernidad (desde el neologismo *Weltgeschichte*, «historia universal» o «historia-mundo», a la reconversión semántica de vocablos como progreso, revolución, liberación) debe situarse a caballo entre la segunda mitad del siglo xviii y la primera del xix. En este período de transformaciones cruciales se asiste al surgimiento de nuevas oposiciones binarias (por citar las más influyentes: revolución/reacción, progreso/conservación, derecha/izquierda, nacionalismo/cosmopolitismo), que se convierten en caldo de cultivo

para visiones del mundo incompatibles, cuya tendencia a la mutua deslegitimación da lugar a una axialidad horizontal de sentido diametralmente opuesto a la horizontalidad del pacto: la axialidad del conflicto de valores.

La legitimidad se transforma de presupuesto en objetivo o en apuesta. Ya no es, como quería la célebre tripartición weberiana de las formas de dominio legítimo, conformidad con la tradición (con la autoridad del «eterno ayer»), devoción por el poder carismático de un jefe o un *movimiento* y entrega a la «fuerza de la ley», sino dispositivo estratégico-retórico de *desvalorización*. Así y todo, si en lugar de tomarlo por elogio edificante de pluralismo y de relativismo ético entre puntos-de-vista (Standpunkte) se lo toma en su aspecto de exclusividad trágica entre puntos-de-ataque (Angriffspunkte) empeñados en una disputa mortal, el escenario del «politeísmo de los valores» adquiere hoy el valor de una auténtica profecía, a la vista *de los conflictos identitarios* que desgarran a Europa y al mundo globalizado entero. Pero también en este caso se trata de distinguir entre un conflicto de valores que el propio Schmitt juzgaba peor y más funesto que el bellum omnium contra omnes de Hobbes y las estrategias de deslegitimación mutua entre *competidores* políticos que persiguen objetivos de conquista del poder.

12. Véase Ferrero, G., *Potere. I geni invisibili della Città*, SugarCo, Milán, 1981 (trad. cast.; Ferrero, G., *Poder. Los genios invisibles de la ciudad*, Tecnos, Madrid, 2017).

13. Véase Koselleck, R., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Fráncfort, 2000. He mantenido con Koselleck un largo diálogo del que dan testimonio mis libros *Potere e secolarizzazione*, Bollati Boringhieri, Turín, 1983 (nueva edición ampliada, 2005) (trad.cast.: Marramao, G., *Poder y secularización*, Península, Barcelona 1989); *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Turín, 2008 (trad. cast.: Marramao, G., *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo*, Gedisa, Barcelona, 2017); y *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Turín, 1990 (tercera edición ampliada, 2013).

4. El Pueblo y su doble

Sea como sea, las prácticas de deslegitimación que caracterizan a las sociedades democráticas se sitúan a lo largo de una shadow line, una línea de sombra o zona gris en la frontera entre derecho, política y moral: un espacio simbólico híbrido, abundante en contaminaciones ideológicas, relatos someros y retóricas de descrédito que, echando mano de los nuevos medios de comunicación y con una selectiva o, en ocasiones, arbitraria desenvoltura, se sirven de la historia como instrumento de autolegitimación. Por lo tanto, en las metamorfosis que han afectado a la esfera pública, la antítesis legitimación/deslegitimación implica un sistema de remisiones reticulares entre prácticas discursivas, lógicas estratégicas y dinámicas identitarias.

Los efectos de la comunicación política no son sólo cognitivos, sino que conciernen a la capacidad performativa de las palabras en los diferentes contextos lingüístico-pragmáticos. Por poner el caso de Italia, adoptar una perspectiva que combine semántica histórica, lingüística y análisis cultural no sólo permite apreciar con nitidez la naturaleza sistémica de la identidad delegada y conflictiva, sino que abre el camino —como Luciano Cafagna señalara penetrantemente en su momento— a *una reconstrucción en términos* de períodos medios y largos de la «divisividad» que caracteriza la historia política de nuestro país. Dicha fractura no es sólo cosa de la fase republicana —con su conocido fenómeno de la conventio ad excludendum,¹⁴ herencia de la «larga guerra civil del siglo xx»—, sino que se *remonta al* origen del propio proceso de unificación política de la península.

Tan es así que el tema de las «dos naciones», o de «los dos pueblos», había sido planteado ya en 1868 por Angelo Camillo De Meis en su ensayo *Il Sovrano*, que Benedetto Croce reeditó en 1927 junto con la polémica con Carducci y Fiorentino suscitada por el texto: «Mientras la sociedad [italiana] moderna siga dividida en dos pueblos —escribía De Meis— seguirá siendo necesario un término medio en el que ambos puedan encontrarse y entenderse [...]. En Italia, los dos Pueblos modernos están profundamente separados, quizás más que en otras partes, para ser el centro y la sede de ^{la} religión de la Europa celtolatina. No son capaces de entenderse y, por naturaleza, están separados en dos campos opuestos y enemigos. Conque una verdadera y perfecta Soberanía no es posible, sino tan sólo la Tiranía». 15

Veremos enseguida las repercusiones de estas observaciones más sobre el tema de la memoria y su pluridimensionalidad.

Pero antes es necesario plantear una cuestión.

14. Con esta locución latina de su cuño, el jurista, político y académico italiano Leopoldo Elia definió en los años 1970 el pacto no escrito de las fuerzas políticas italianas del llamado Pentapartito (sustancialmente, las fuerzas de centro y centroizquierda) para excluir al Partito Comunista Italiano de cualquier coalición de gobierno, imposibilitando de esta manera una alternancia efectiva en el poder. Este pacto de exclusión fue efectivo a lo largo de todo el período conocido como «Primera República», es decir, desde 1948 a 1994 (N. del T.).

15. De Meis, A. C., *Il Sovrano. Saggio di Filosofia politica con riferenza all'Italia*, Laterza, Bari, 1927, págs. 13-14.

5. La comunidad y el vacío de la ciudadanía

La deslegitimación es, sin duda, una constante del conflicto político: baste pensar en las «injurias» de Maquiavelo. Pero precisamente por eso corre el riesgo de resultar, al igual que el conflicto sans phrase, un contenedor vacío. Solamente puesta en relación con contextos y contenidos específicos puede producir efectos de conocimiento. En nuestro presente, el conflicto político aparece impregnado de elementos de orden ético, religioso, antropológico: elementos convertidos en no accesorios, en constitutivos de lógicas identitarias que han ocupado el lugar de los marcos ideológicos conocidos (y experimentados) en los dos últimos siglos de la modernidad. Siglos largos: tampoco el siglo xx ha sido un siglo breve, sino, según la definición de Giovanni Arrighi, el «largo siglo xx».

A caballo entre los siglos xx y xxi, estamos asistiendo al fracaso de los dos principales modelos de integración en la ciudadanía que hemos teorizado y practicado en el curso de la modernidad: el modelo universalista-asimilacionista republicano y el modelo diferencialista-multiculturalista fuerte, o «en mosaico» —por retomar la metáfora de Seyla Benhabib—. Ironías de la historia: el «modelo République» y el «modelo Londonistán» producen las mismas formas de conflicto identitario, caracterizadas por el paso de la lógica del cálculo racional de los intereses a la lógica de la pertenencia (o, si adoptamos el léxico de Alessandro Pizzorno, de la «conversión»¹⁶).

Para complicar el panorama, el mundo globalizado se encuentra en una especie de «interregno» entre el ya-no del viejo orden de los

Estados-nación soberanos y el aún-no de un orden posnacional que, después de perfilarse a duras penas, parece replegarse sobre sí mismo levantado fronteras anacrónicas y coagularse en una geopolítica y una geoeconomía de grandes espacios dominados por los Estados-continente: de Estados Unidos a China, de India a Rusia y a Brasil. En este interregno, como en todo interregno, se *divisan* ya híbridos monstruosos que podrían marcar el final de ese conjunto de saberes y *prácticas al* que desde hace dos mil quinientos años venimos dando el nombre de política.

Uno de dichos híbridos lo representa ese mix de «antipolítica» (término polémico y engañoso con el que referirse a movimientos anti-establishment) y retórica hiperdemocrática con que se caracteriza la naturaleza doble del Pueblo en los movimientos populistas. El pueblo se presenta, por un lado, como una entidad sustancial, homogénea y factor de identidad; por el otro, como «el pueblo virtuoso contra sus representantes corruptos», cuya *soberanía* puede ser rescatada únicamente por un jefe capaz de encarnar su voluntad.¹⁷

Del populismo existe, no obstante, una versión más sofisticada en su teoría, aunque escasamente considerada por la ciencia política mainstream. Se sitúa en clara oposición a la tendencia «antipolítica» y deslegitimadora y apuesta por el «momento populista» como única vía posible para un «retorno de lo Político» con vistas a una democracia radical aunque no «inmediata»,¹⁸ una democracia basada en el antagonismo pero al mismo tiempo pluralista y *antiautoritaria*. Sin medirse con esta propuesta fuerte en lo teórico, dar con una solución al síndrome populista se quedará en vana ilusión.

¹⁶. Véase al respecto la fundamental recopilación de ensayos *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milán, 2007.

¹⁷. Véase Diamanti, I.; Lazar, M., *Populocrazia, op. cit.*, pág. 8.

¹⁸. La expresión la usa Condorcet en el opúsculo *Aux amis de la liberté sur les*

moyens d'en assurer la durée (1790), en *Œuvres de Condorcet*, tomo X, París, 1847, págs. 178-179.

6. Populismo político

Cuando hablo de una propuesta teórica fuerte de populismo político me refiero, en concreto, al trabajo llevado a cabo en ámbito filosófico por Ernesto Laclau y, en ámbito más estrictamente politológico, por Chantal Mouffe. Hablar hoy de la persona, de la obra filosófica, de la pasión y del compromiso político de Ernesto Laclau¹⁹ es una operación difícil para cualquiera en razón de la complejidad y del relieve de su obra, y particularmente dolorosa para quien, como yo, fue amigo suyo y debatió con él, en diferentes fases y de una a otra orilla del Atlántico, a partir de finales de los años 1970. No puedo olvidar nuestro último encuentro en París en diciembre de 2013, llamados ambos, junto con Myriam Revault d'Allonnes, Pierre Rosanvallon y otros colegas, para constituir una comisión académica en la Sorbona. Ni tampoco el largo mensaje de correo electrónico que me envió el día antes de su repentina muerte en Sevilla, el 13 de abril de 2014, estando él en un congreso en el que también yo habría debido participar, pero al que me vi obligado a renunciar en el último momento. Su *extraordinaria contribución* a la comprensión filosófica y política de nuestro tiempo, *en el centro de la discusión* internacional desde hace décadas, ha ido ganando notoriedad en Italia desde que se tradujera su libro de 2005 *On Populist Reason*, al que siguieron *las traducciones* del volumen de 2000 *Contingency, Hegemony, Universality* (en diálogo con Judith Butler y Slavoj Žižek), del libro de 1985 *Hegemony and Socialist Strategy* (escrito con Chantal Mouffe) y del ensayo de 1996 *Emancipation(s)*;²⁰ por lo que se refiere a Chantal Mouffe, desde la traducción de dos libros de notable relieve, además de la de varios otros ensayos: en 2007, la

del volumen de 2005 *On the Political*, y en 2018 la de *For a Left Populism*, del mismo año. Recien^{te}mente han sido traducidos otros dos trabajos suyos: en 2019 «La “fin du politique” et le défi du populisme de droite» y, en 2020, *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia* (junto con Íñigo Errejón).²¹

En una intervención pronunciada en Roma no mucho antes de su muerte, Laclau nos presenta, en la forma clara y sintética de la comunicación oral, una especie de «brazo seglar» o traducción política in actu de sus principales *planteamientos teóricos*.²² Se trata de enunciados que gravitan en torno a las nociones clave de conflicto, populismo y hegemonía y su radical redefinición en clave discursiva y —éste es el núcleo teórico de su propuesta— antiesencialista. Sin una clara comprensión de esta tesis de crítica radical de toda forma de sustancialismo metafísico, o esencialismo, no es posible percatarse de que la noción de populismo de Laclau se caracteriza por ser estrictamente política y se sitúa en rumbo de colisión con las versiones antipolíticas de los «populismos» que postulan el sujeto-pueblo como una entidad ya-dada, ya-constituida.

En más de una ocasión Laclau había subrayado que en las sociedades contemporáneas «lo social» se presenta con un elevado coeficiente de complejidad y heterogeneidad. Ello no comporta, sin embargo, la desaparición del conflicto entre capital y trabajo que está en el centro del análisis marxiano clásico del sistema de producción capitalista, pero plantea la exigencia de definirlo y contextualizarlo de nuevo ante «la aparición de otros conflictos no menos radicales, como el ecológico y el que afecta a recursos comunes como el agua, y las frecuentes revueltas a escala planetaria contra la exclusión y la marginación social». El problema que se plantea, entonces, es el de «articular políticamente estos conflictos»: pensar la política significa, por lo tanto, pensar «una práctica hegemónica» que, con una estrategia unitaria, reúna un conjunto de diferencias, polaridades en conflicto y gran variedad de

demandas que, de lo contrario, estarían condenadas a la dispersión.

Un programa teórico como éste —llevado adelante gracias a la estrecha intimidad intelectual con Chantal Mouffe, cuyas reflexiones sobre «lo Político» constituyen una aportación original y un *complemento indispensable a la obra* de Laclau—, que retoma y reformula en su conjunto el concepto gramsciano de hegemonía, se presenta como «posmarxista» ya en 1985, al publicarse, *antes de la caída del Muro de Berlín*, su *Hegemony ad Socialist Strategy*. En este libro, importante y considerablemente influyente en el debate internacional, la teoría de la hegemonía elaborada por Gramsci en sus Quaderni del carcere se interpreta, por un lado, como turning point para romper con el «economicismo» de Marx y revisar a fondo la concepción leninista de la política y, por el otro, como punto de partida que debe reformularse en términos de una «teoría del discurso».

La reformulación del concepto de hegemonía propuesta por Laclau (y por Mouffe) se obtiene merced de un sofisticado arte combinatorio —no exenta de puntos no resueltos y zonas de tensión internas—, capaz de conjugar e hibridar cinco coordenadas teóricas distintas: la lingüística de Saussure, el psicoanálisis de Lacan, el legado de Gramsci filtrado por la ruptura epistemológica de Althusser, el postestructuralismo (en la versión de Derrida, más que *de Foucault*) y el giro cultural (tomado, con manifiestas rectificaciones, de la segunda fase de los Estudios *culturales* y de los Estudios poscoloniales británicos, en la versión de Stuart Hall). Y el resultado de esta ars combinatoria es llevar los binomios clásicos economía/sociedad, comunidad/cultura, política/hegemonía a la *Discourse Theory*, al Análisis crítico del discurso.

19. Retomo aquí algunas ideas que había desarrollado en mi ensayo «Conflicto, populismo, hegemonía. La democracia radical de Ernesto Laclau», en *Debates y Combates. Edición Homenaje a Ernesto Laclau*, nº 9, 2015, vol. 2, págs. 63-70.

20. Exceptuando *Emancipation(s)*, de los trabajos mencionados existe traducción en lengua castellana: Laclau, E., *La razón populista*, FCE España, Madrid, 2005; Butler, J. - Laclau, E. - Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, FCE, 2003; Laclau, E. - Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1988.

21. Mouffe, C., *On the Political*, Routledge, Abingdon - Nueva York, 2005 (trad. cast.: Mouffe, C., *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires, 2007); *Idem*, *For a Left Populism*, Verso, Londres - Nueva York, 2018 (trad. cast.: Mouffe, C., *Por un populismo de izquierda*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2018); *Idem*, «La "fin du politique" et le défi du populisme de droite», en *Revue du MAUSS*, nº 20, 2002/2, págs. 178-194 (trad. ital.: Mouffe, C., *La sfida del populismo*, ed. al cuidado de F. S. Festa, Castelvecchi, Roma, 2018); Errejón, I. - Mouffe, C., *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*, Icaria, Barcelona, 2015 (trad. ital.: Errejón, I. - Mouffe, C., *Costruire popolo. Egemonia e radicalizzazione della democrazia*, ed. al cuidado de S. Mazzolini, Castelvecchi, Roma, 2020).

22. Véase Laclau, E., «Conflitto, populismo, egemonia», Presentación de Giacomo Marramao, en *Parolechiave*, nº 2015, 02, págs. 25-27.

7. Antiesencialismo: el Pueblo como construcción política

«Discurso» es, entonces, la palabra clave del programa teórico de Laclau: una tesis, como decíamos, antiesencialista, que disuelve toda centralidad preestablecida y constituye la subjetividad política en el marco de un juego por la hegemonía basado en una lógica de inclusión/exclusión, apertura/cierre. Abandonar la perspectiva fundacionalista (y también sus variantes marxistas) trae consigo una consecuencia decisiva que a menudo pasan por alto las críticas que llegan desde la ciencia política mainstream. El Sujeto ni precede al discurso ni lo instituye, sino que, por el contrario, es el producto de un mecanismo de «subjetivación» implementado por el discurso o, siendo más precisos y conformes al léxico de Laclau, por las prácticas discursivas. En otras palabras: en el principio no hay Sujeto, sino Articulación, entendida ésta no como «el nombre de un complejo relacional dado»,²³ sino como una constelación de acciones y de prácticas relacionales por obra de las cuales se constituyen siempre *los sujetos*. En dicha constelación, escena primaria de la sociedad, no se dan identidades sustanciales (ni de signo individualista ni de signo comunitario), sino dinámicas policéntricas generadoras de conflicto entre diferencias irreductibles. Éste es el motivo —siempre según la tesis antiesencialista— de que, del mismo modo que no se dan sujetos individuales preestablecidos (en el sentido del contractualismo moderno, de Hobbes en adelante), tampoco puede darse, según Laclau, «sociedad» como totalidad presupuesta o gemación espontánea (en el sentido de

Durkheim o de las diferentes formas de holismo, de Aristóteles a los comunitaristas contemporáneos).

Para Laclau, al igual que para Cornelius Castoriadis, la sociedad no existe más que como «institución imaginaria». Lo que los sociólogos y los antropólogos llaman «vínculo social» es, en realidad, el resultado contingente de prácticas discursivas cuya lógica coincide siempre con una estrategia orientada a la dominación. La noción de «discurso», entonces, lejos de resolverse en una modalidad lingüístico-comunicativa, viene a indicar la construcción de un contexto relacional de sentido que tiene en la cuestión del poder su epicentro móvil y su apuesta.

Pero aquí damos con otro pasaje decisivo de la obra de Laclau: del mismo modo que, a partir de dichas premisas, ya no tiene sentido distinguir entre lógica y estrategia (desde el momento que el poder no es una superestructura, sino un factor constitutivo inherente al propio lenguaje), también *pierde sentido la distinción de Foucault entre prácticas discursivas y no discursivas, «palabras» y «cosas», lenguaje y praxis.*

El orden del discurso se presenta, empezando por su entramado gramatical y sintáctico, como una urdimbre inextricable de dimensión material y esfera simbólica. Vista en esta perspectiva, no sólo la estructura social, sino la misma «economía», sustraída a su objetividad fetichizada, viene a presentarse como una compleja articulación de diferencias relacionales y práctico-discursivas: un aspecto, éste, en cierto sentido vislumbrado por Marx a través de la noción de «relaciones de producción», pero, por otro lado, anquilosado en una tópica, aún hoy clásica, basada en la distinción entre infraestructura y superestructura. La teoría del discurso articulada sobre la pareja significante/significado resuelve la aporía inherente a la tópica marxiana en el momento en que la dimensión simbólica del «sentido» y de la «cultura» desciende del plano superestructural para inervar el tejido de las prácticas constitutivas

de las propias relaciones «materiales».

Pero —y sobre el peso de este «pero» nunca se insistirá lo bastante, so pena de banalizar de una manera casi caricaturesca la posición de Laclau— no se da ningún contexto discursivo en condiciones de proponerse como una totalidad *saturada* en la cual el «signo» se cumpla en el «sentido», en la cual los significantes resuelvan en sí mismos todos los posibles significados. Aquí reside la función decisiva ejercida en la reflexión de Laclau por un leitmotiv particularmente sofisticado y conceptualmente difícil, al que aquí apenas sí podemos hacer referencia: el tema del «significante vacío». El carácter esencialmente parcial de un «orden del discurso» cuya lógica está siempre orientada de manera estratégica a dicho orden al destino ineludible de la parcialidad y la contingencia.

Únicamente a la luz de tales premisas se comprende el enunciado de Laclau, a primera vista provocativo, que afirma la coincidencia perfecta entre populismo y política (lo encontramos ya en el último capítulo de su primera obra *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism-Fascism-Populism*,²⁴ aparecida en 1977 y desarrollada posteriormente en el primer capítulo de *Hegemony and Socialist Strategy*). Al igual que el discurso, también el significante «Pueblo» se presenta como algo semejante a eso que los matemáticos definen como «fórmula insaturada»: un significante susceptible de tomar éste o aquel significado, según los casos, pero nunca de totalizar en sí todos sus significados posibles. Y, sin embargo, cuanto más vacío está dicho significante, tanto más debe presentarse, por lógica y estrategia, como totalidad. Por esta sencilla pero decisiva razón, el significado oculto del Pueblo como construcción política siempre hay que ir a *buscarlo* en su referencia implícita —reprimida, pero precisamente por eso freudianamente constitutiva— a un «desecho», a un resto *excluido*: mujeres, esclavos y extranjeros respecto al demos griego, la plebs respecto al populus romano. Y, mirando a la democracia más antigua de la modernidad, ¿quién

podría negar el carácter performativo de la fórmula «We, the People»?

Pero, pasando de los enunciados teóricos a los más propiamente políticos, el objetivo perseguido por Laclau es el de una conjunción entre populismo y democracia radical guiada por una estrategia hegemónica cuyo objetivo es traspasar la frontera que separa al pueblo de su resto, traduciendo la lógica diferencial (el conjunto de las demandas dispersas dirigidas al poder) en una «lógica de la equivalencia» que alinea dichas reivindicaciones respecto a un «significante vacío»: con la lúcida consciencia de que también la operación más democráticamente inclusiva producirá, siempre y de todos modos, un resto que es la cifra de la contingencia de toda práctica hegemónica y, al mismo tiempo, la garantía de apertura de los conflictos y de las dinámicas de cambio. Semejante operación de traducción no puede resolverse nunca en una solución o neutralización del conflicto, sino que implica siempre la construcción de una frontera de antagonismo entre «pueblo» e instituciones.

«Para mí —había declarado Laclau en más de una ocasión—, política radical es la construcción política del pueblo». Pero la construcción política del pueblo está al mismo *tiempo dentro y fuera del Estado: dentro del Estado, en cuanto conflicto por el reconocimiento de los intereses particulares; fuera del Estado en tanto que «contesta el monopolio de la decisión política»*. Por esta razón la política populista no debe ser confundida con ninguna forma de «plebiscitarismo», sino que postula, por el contrario, una interpenetración dinámica de democracia directa y democracia representativa, y es precisamente a dicha interpenetración a la que Laclau confiere el exigente sintagma de «democracia radical».

Para cerrar este aspecto. Se ha señalado a menudo y de buena gana los riesgos de abuso, intolerancia y reducción de la libertad implícitos en la construcción de una idea populista de Nación. Preocupaciones en absoluto infundadas. A la cuales, sin embargo,

Laclau replicó a menudo que en los sistemas democráticos occidentales la retórica moldeada sobre «significantes vacíos» como Libertad, Civismo o Justicia corresponde por su parte a una estrategia práctico-discursiva que, por detrás de los enunciados de la universalidad, produce formas concretas de discriminación y marginación. El verdadero riesgo de la teoría populista de Laclau, a menudo descuidado por los críticos, es en cambio de naturaleza diametralmente opuesta y afecta a la fragilidad del proyecto de recomposición de diferencias que, en la nueva constelación global (comoquiera que se la interprete o se la represente), parecen difícilmente homologables a una idea de pueblo y de política restringida al paradigma nacional.

Pero —al margen de las reservas críticas de quien, como yo, no se reconoce en la «razón populista», aun advirtiendo la necesidad de subrayar la disonancia cognitiva producida por el uso diferente de la voz «populismo», o del mismo término «patria», en Europa y en América Latina, y de distinguir entre populismo político iberoamericano y el neopopulismo mediático, videocrático y *xenóforo europeo*— queda por reconsiderar la complejidad teórica y la seriedad del problema planteado por Ernesto Laclau.

Para la perspectiva antiesencialista de su programa teórico no representa una dificultad acoger la *pars destruens* de esa gran parte de la tradición del pensamiento europeo que, *de Hobbes a Kelsen* (pero también de Weber a Luhmann y al propio Habermas), niega la existencia sustancial del Pueblo, situando como punto de partida una multitud de singularidades y diferencias. Pero, mientras que en su *pars construens* tanto Hobbes como Kelsen extraen de dicha premisa la consecuencia de que el *pueblo es una construcción* jurídica, Laclau cree poder deducir que, antes que una construcción jurídica producida por el dispositivo neutro de la soberanía y/o del sistema positivo de las normas, el Pueblo representa una construcción política, sin la cual la vida y la eficacia del ordenamiento jurídico

carecería de sentido.

¿Cómo *negar, entonces*, la inactual actualidad de este mensaje?

Y sin embargo...

23. Laclau, E.; Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, op. cit., pág. 129.

24. Existe traducción al castellano: Laclau, E., *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo XXI, 1978.

8. Poder sin autoridad: el doble régimen de la memoria

Y sin embargo, queda mucho aún por debatir, revisar y contestar. En primer lugar, la cuestión de la doble alma de la democracia de los modernos:

- a) el alma «madisoniana», con su principio de limitación del *poder*, *incluido el poder del «pueblo soberano»*;
- b) el alma «populista», con su principio de la participación.

De esta duplicidad constitutiva nace la «perenne ^{ns}ión inherente al constitucionalismo occidental entre limitación jurídica y responsabilidad política» y, junto con ella, *el riesgo de dos tendencias involutivas: la democracia sin derechos y los derechos sin democracia.*25

En segundo lugar, la radical diferencia entre el populismo políticamente apasionado y cautivador de Laclau y Mouffe y el neopopulismo mediático de nuestras sociedades digitalizadas, donde la idea de pueblo no se construye, sino que queda *deconstruida y desestructurada en una masa* de individuos aislados y reducidos a mera audiencia, a despecho de la ilusión de adquirir protagonismo a través de la red. Como en una especie de *síndrome* contemplativo barroco: Spectator sum in hac scena, non actor...

Así pues, no es difícil vislumbrar en el llamado «populismo digital» de nuestros días —con sus estrategias de descrédito y su uso desenvuelto de las fake news, con sus estados de excepción «formateados», contruidos arteramente conforme a un «ocasionalismo» a años luz de la grande y trágica política del siglo

xx— la otra cara de la descomposición neoliberal del vínculo comunitario.

¿Cuál es el destino, entonces, de las poliarquías democráticas? Para intentar una regeneración de la democracia no hay sino un camino: abandonar definitivamente el léxico de la *legitimación/deslegitimación para trabajar en una reactivación* del tema de la autoridad.

Pero dicha reactivación debe coincidir con una redefinición radical del concepto.²⁶ En la actual situación *de interregno*, marcada por un poder sin autoridad y por *una autoridad carente* de poder, es necesario liberar la idea de autoridad de su anclaje en el arché, en el Principio-Principado, desarrollándola en dirección a una auctoritas entendida, conforme a su etimología, como un augere, un augmentum, crecimiento y energía simbólica, que procede, de manera autónoma, de la dinámica de las relaciones cooperativo-conflictivas del cuerpo político. Se trata, en otras palabras, de reconsiderar el elemento de Maquiavelo de una república generativa, libre y cohesionada, en condiciones de constituir un horizonte de sentido para la acción individual y colectiva.

Pero, si desplazamos ahora el foco de la atención al nexo entre filosofía, política e historia, se hace necesario pensar *en un proceso* de constitución de subjetividades capaces de llevar a cabo —con la ayuda de la importante *distinción* introducida por Aleida Assmann—²⁷ una conjunción entre dos *dimensiones distintas* de la memoria:

- a) la memoria-función, con su carácter doble: selectivo, que transmite los valores fundadores de la identidad, y constructivo de un horizonte de sentido de la colectividad;
- b) la memoria-archivo, que conserva lo no funcional, lo excluido, lo «superado» y, junto con ello, también «el repertorio de las ocasiones perdidas», las alternativas de la historia individual y colectiva dejadas al margen y derrotadas, o las posibilidades no realizadas, que han quedado «hundidas» y permanecen en

estado de latencia.

Dentro de tal visión estratigráfica del tiempo histórico es urgente considerar también nuevamente el tiempo de la política y el de sus espacios de acción, más allá de la antítesis clásica entre línea y círculo, ciclo y flecha del tiempo.

Y, a partir de aquí, *elaborar una estrategia a la contra* que pueda frenar e invertir una deriva de la democracia *que hoy se ve cada vez más marcada por el síndrome populista*.

25. Véase Raniolo, F., «Democrazie sotto stress e tendenze illiberali», en *Paradoxa*, año XIII, nº 3, 2019/3, pág. 52.

26. Acerca de una reactivación-redefinición del tema de la autoridad en antítesis a la lógica del poder, remito a las consideraciones que he desarrollado *Contro il potere*, Bompiani, Milán, 2011 (hay traducción al castellano: Marramao, G., *Contra el poder. Filosofía y escritura*, FCE, 2013), siguiendo una idea en muchos sentidos cercana al «pensamiento de la diferencia»: véase, en particular, el libro de Luisa Muraro *Autorità*, Rosenberg & Sellier, Turín, 2013.

27. Véase Assmann, A., *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Il Mulino, Bolonia, 2002.

