

Intermitencias: materiales para un populismo republicano

El momento de la abstracción o cómo salir de sí mismo

A diferencia del liberalismo -que se instala como una constante del pensamiento político desde la Modernidad hasta nuestros días- el republicanismo y el populismo parecieran tener una vida más intermitente. Si bien el republicanismo hunde sus raíces en un pasado más remoto que el populismo, lo cierto es que ambas tradiciones vuelven una y otra vez a nuestra memoria (Bertomeu, 2015). Resulta curioso que sus respectivos retornos susciten sentimientos tan disímiles entre sí, los cuales oscilan entre la acusación de moda y oportunismo y un entusiasmo que trata de remover los sentidos comunes del pensamiento político. Habría que preguntarse por los lugares de enunciación tanto de los detractores como de los partidarios de ambas tradiciones. Y sería oportuno indagar si acaso no existe, en el interior de cada tradición, diferentes formas de abordaje. A simple vista es posible descubrir una tensión entre lecturas que podrían darse en llamar histórico- sociologicistas y teórico-formales (Laclau, 2015).¹ Los histórico-sociologicistas acusan a los teórico-formales de vaciar las tradiciones de todo contenido histórico y elaborar propuestas de carácter formal y vacío, haciendo del populismo o del republicanismo un lugar indeterminado y al servicio de las disputas teóricas de cada coyuntura.² Los segundos, en cambio, acusan a los primeros de combinar de forma inconfesada una posición descriptiva y normativa, propiciando un pensamiento demasiado esquemático.³ Es decir, se encasilla el pasado -y el

¹ Si seguimos la distinción elabora por Chantal Mouffe, a partir de su interpretación de Heidegger, entre la dimensión óntico y ontológica para pensar la política, podríamos decir que mientras en el primer caso se trata del nivel óntico, en el segundo, en cambio, del nivel ontológico (Mouffe, 2007). Si bien no es pretensión de este texto marcar una línea divisoria entre los que asumen una u otra postura -sobre todo porque muchas veces se da de manera oscilante- sí amerita tener en cuenta a algunos de los autores que han liderado alguna de estas discusiones: (Oinescu y Gellner, 1970) (Zanatta, 2015) (de la Torre y Peruzzoti, 2008).

² En lo que se refiere al populismo, muchas de estas investigaciones de carácter histórico-sociológico sostienen que el populismo sería algo así como una anomalía, caracterizada por una forma democrática defectuosa o bien porque se encontraría alejada de la matriz clásica liberal (Zanatta, 2015; de la Torre y Peruzzoti, 2008) o bien porque no posibilitaría una democracia socialista y plural (Vilas 1995, 2004; de Ípola, 2009; de Ípola y Portanterio, 1981). En el caso del liberalismo, el populismo es considerado como una forma de organización política que atenta contra la libertad individual, la división de poderes y el parlamentarismo democrático (de la Torre, 2013; de la Torre y Peruzzotti 2008). En el caso del marxismo, las prácticas populistas son consideradas como una apropiación de las fuerzas populares emancipadoras, supeditándolas al juego del Estado y constriñéndolas a la lógica del capitalismo (de Ípola y Portanterio, 1981).

³ En lo que se refiere a las propuestas que tratan de pensar teóricamente el populismo, resulta difícil encontrar un rechazo tajante a la dimensión sociológica, sino un intento por pensar esto en

presente- en unos compartimentos estancos que, a su vez, dificultaría la tarea de explorar aspectos aún no pensados en cada una de las tradiciones. A pesar de los diferentes argumentos, lo cierto es que ambas críticas comparten un mismo problema, a saber: acusar a la otra de abstracción. Las propuestas teórico-formales parecieran olvidar los hechos concretos y proponer una teorización vacía y ambigua. La abstracción del sociologismo, en cambio, descansaría en los motivos contrarios: su manera de tratar los hechos invisibilizaría el trabajo material del pensamiento. El inconveniente de esta disputa es que hechos y pensamientos se asumen así como existencias separadas, lo cual genera un punto de vista unilateral donde cada polo desea ser sí mismo frente al otro. ¿Pero qué sucede si asumimos que el desenvolvimiento de uno -además de depender de la existencia del otro- lo propicia? Es decir, que gracias a esta brecha entre ambos cada uno puede tener lugar. El origen de este enfrentamiento puede ser explicado por diferentes causas, pero una de ellas tiene que ver con cómo lidiar con lo que se opone. Por eso, frente a estas posturas, podríamos decir que así como los hechos del republicanismo y el populismo no son sino una manera en que se materializa el pensamiento, el trabajo del pensamiento no hace otra cosa que producir estos hechos. Lejos de buscar la forma de resolver esta distancia entre ambos polos, nos interesa ahondar en sus tensiones. Pero es necesario abandonar este punto de vista unilateral en el que cada esfera busca ser sí misma en un ejercicio de negación normativo de la otra, puesto que subyace un esquema inmunitario que expulsa fuera de sí aquello que la constituye. A la vez que busca algo tan poco interesante como el deseo de declararse la forma correcta de orientar los estudios sobre el republicanismo o el populismo. Ahora bien, mi distancia con esta forma de normatividad inmunitaria no se debe al supuesto peligro que la acecha, sino al hecho de que se vuelve algo muy poco interesante, donde una de las partes se afirma en la acusación de la otra. El fondo de la cuestión no es otro que el viejo problema entre lo abstracto y lo concreto. Por eso, más que denunciar cuán abstracta puede llegar a ser alguna de estas estrategias, me interesa ver cuán concreto se vuelve el populismo y el republicanismo gracias a estas tensiones. No se trata tanto de asumir cuál es el tipo de abordaje más adecuado, como de situarme en este intersticio contaminado, intersticio que me permita jugar con la brecha y hacer un uso diferente de cada una de las estrategias para lidiar con lo que se opone entre el populismo y el republicanismo.

La reiteración del olvido

términos de categorías políticas. Un ejemplo de ello es el texto de Paula Biglieri y Gloria Pereló, *En el nombre del pueblo: la emergencia del populismo kichnerista* (2007), puesto que allí estudio sociológico y reflexión de las categorías políticas se anudan de un modo muy singular y provechoso para reconsiderar aspectos claves de la teoría populista. Entre las otras propuestas teóricas más relevantes se encuentran: (Laclau, 2005) (Carlés, 2010; 2005) (Barros, 2006) (Rinesi, 2010) (Stavrakakis, 2014) (Panizza, 2009) (Villacañas, 2015) (Fernández-Liria, 2016).

Hace un momento mencionábamos el hecho de que el republicanismo y el populismo comparten una cierta *intermitencia*. Y escogí esta palabra porque nos ofrece la imagen de dos movimientos contrarios a la vez: interrupción y continuidad. En este juego de interrupción de su continuidad –la caída en el olvido del populismo y el republicanismo- y la continuidad de su interrupción –devolverlos a la presencia como alternativa a lo existente-, se reitera el *gesto de una nueva irrupción*. No es fácil responder a la pregunta de por qué no deja de repetirse este gesto de evocación y abandono, por qué se instalan una y otra vez los debates en torno a estas tradiciones. Es como si a pesar de los olvidos del pensamiento hubiera algo en la materialidad de la *cosa* misma de la política que vuelven a traer a escena al republicanismo y al populismo. De un tiempo a esta parte, ambas tradiciones aparecen como lo opuesto al liberalismo, pero lo cierto es que lo hacen desde lugares de enunciación muy diferentes. Mientras el populismo retorna como un hecho maldito de la política latinoamericana, como un desvío fallido de las democracias liberales (Laclau 2005; Rinesi, 2010; Vilas 2009), el republicanismo se instala como un correctivo del liberalismo europeo (Pettit, 1999). Así, se va tejiendo una serie de sentidos comunes alrededor de cada tradición, tendiendo a asumirse al populismo como la forma de un exceso y una falla y al republicanismo como la vía mesurada y alternativa a un liberalismo en horas bajas. Incluso, si prestamos atención a las narrativas políticas y académicas en América Latina, el republicanismo busca afirmarse como una salida a los excesos del populismo. (Gargarella, 2009) (Rinesi, 2010: 59-61).

De alguna manera, tanto el carácter peyorativo del populismo como los rasgos elogiosos del republicanismo condicionan las posibilidades de establecer puentes entre ambos. Por eso cabría preguntarse si es posible trabajar de otra manera estas oposiciones ¿Cuál puede ser el mérito de seguir asumiendo al populismo como el lugar de un exceso y al republicanismo como el lugar de la medida? O, más aún, ¿desde qué lugar de enunciación la política debe mirar con malos ojos los excesos y con buenos la medida? ¿No ha sido el exceso de la revolución haitiana lo que mostró las paradojas del espíritu ilustrado que promulgaba la universalidad de los derechos del hombre, a la vez que justificaba la esclavitud en otras latitudes? ¿No ha sido este gesto excesivo, reitero, que -lejos de sucumbir en la defensa de una serie de particularismos ancestrales- reiteró el gesto institucionalista republicano de la revolución francesa y exigió una verdadera universalización de los derechos del hombre, a la vez que obligó al mundo entero a entender que la naturalización de la esclavitud era un problema político de primer orden? ¿No son estos excesos los que muchas veces instituyen derechos mientras el lenguaje de la medida sostiene las desigualdades estructurales del sistema-mundo? ¿No es la violencia de la ley, esa ley pura de la que nos hablaba Benjamin, uno de esos excesos fundacionales y paradójicos que posibilitan la libertad e igualdad entre los hombres? (Cadahia 2013) Podríamos decir, siguiendo en cierta medida a Gino Germani, que es gracias a los excesos abigarrados del populismo como América Latina ha abierto paso a los verdaderos procesos democratizadores frente a las oligarquías

(Germani, 2003). Si esta ha sido la única forma en que se ha dado materialmente la democracia en nuestros países, entonces, qué sentido tiene valorarla desde un supuesto ideal regulador de normalidad ¿Acaso los acontecimientos históricos que, poco a poco, van configurando eso que da en llamarse espíritu de una época, no nos están forzando para a abandonar estos sentidos comunes que oponen populismo y republicanismos?

El anudamiento de dos intermitencias

De un tiempo a esta parte se aprecian distintos esfuerzos por situar en una misma constelación los debates del populismo y el republicanismos. Uno de los primeros autores en establecer este acercamiento ha sido Carlos Vilas, quien en el 2009 se aventura en hablar del populismo como de “una especie de republicanismos práctico en cuanto levanta la bandera de la primacía de los intereses y el bienestar del conjunto (pueblo, nación, patria) por encima de los intereses y los privilegios particulares, y se expresa en la institucionalización de un arco amplio de derechos sociales y económicos y de regulaciones públicas” (2009)⁴. Pero es Eduardo Rinesi quien viene sosteniendo una apuesta más fuerte, al declarar al populismo latinoamericano como la forma en que el republicanismos se ha desarrollado en América Latina (Rinesi y Muraca, 2010: 59-76). Al preguntarse por el carácter conflictivista del populismo, Rinesi nos dice, junto a Muraca, que esto es así porque “la palabra pueblo define un sujeto colectivo *particular*, a la identidad *de los pobres*, y su componente “consensualista”, organicista y armonizador (que suele serle reprochado por sus críticos de “izquierda”)” pero también se asocia “al hecho de que la misma palabra “pueblo” define *también* a un sujeto colectivo *universal*, a la identidad del conjunto de los miembros del cuerpo social” (Rinesi, 2010: 64). El pueblo, entonces, revelaría un exceso, una tensión irresoluble de este “como parte” y “como todo”. No obstante, nos dice el autor, sería una engaño creer que es en el pueblo donde radica esta tensión, por el contrario, es a través de esta palabra que llegamos al núcleo de la política misma, dado que “hay política exactamente *porque* hay esta tensión (esa *tensión* y esa *pretensión*: la (pre)tensión de una parte que quiere ser el todo y la simultánea afirmación de un todo -que además se llama igual que esa parte pretenciosa- que le niega a esa parte, y a cualquier parte, el derecho a semejante pretensión)” (Rinesi y Muraca, 2010: 65). Y esta forma de darse la conflictividad, este conflicto irreductible que produce una división originaria en lo social, Rinesi lo encuentra -al citar a Lefort- en el republicanismos clásico de autores como Maquiavelo (Rinesi y Muraca, 2010: 65). Más aún, advierte Rinesi, las libertades y las instituciones republicanas tendrían su origen -y su permanencia- gracias a la desunión, el conflicto y la división social:

⁴ Esta cita se la debo al historiador y pensador cubano Julio Guanche, quien también lleva a cabo un minucioso trabajo del republicanismos y el populismo de los años 30 en Cuba.

Así, hay república porque hay, gracias a las instituciones y a las leyes, un campo, un terreno, un horizonte común, un espacio que, por así decir, es de todos, *universal*, pero al mismo tiempo sólo hay república (...) cuando ese campo común es un campo...de *batalla*: un campo donde se encuentran (en el doble sentido de que se reúnen y de que se *enfrentan*) los deseos, intereses y valores *contrapuestos* de los distintos sectores sociales, de las distintas *particularidades* que, de modo insanablemente conflictivo, conforman el cuerpo social. (Rinesi y Muraca, 2010: 66)

Aunque habría que preguntarse si es solamente el carácter conflictual de las instituciones y la libertad aquello que posibilita un puente entre populismo y republicanismo -o si caso podríamos considerar otros aspectos como el papel de los *afectos* al momento de instituir formas de institucionalidad⁵- lo cierto es que Rinesi inaugura la pregunta de si “no valdría la pena el ejercicio teórico de tratar de pensar *juntas* estas dos tradiciones teóricas y políticas: la republicana y la populista, articular sus categorías (que no son tan distintas) y sus lógicas (que son iguales)” (Rinesi y Muraca, 2010: 73) Si prestamos atención al juego que nos propone, entendemos que esta lectura conflictual le permite hacer una interpretación audaz, a saber: concebir las trilladas cuestiones republicanas “del bien común”, “la felicidad pública” y la “justicia” como unas quimeras frente al carácter inherentemente conflictual de la “cosa”, la “cosa pública” y en qué medida esta dimensión litigante es justamente lo que mantiene *viva* a las instituciones y la libertad (Rinesi y Muraca, 2010: 73).

En el caso europeo, también encontramos el esfuerzo por pensar juntas estas dos tradiciones, sobre todo en lo que se refiere al caso español. En su último libro, *Populismo*, José Luis Villacañas afirma que “El republicanismo comparte con el populismo algunos aspectos, pero sobre todo es una tradición política autónoma, antigua y respetable, respecto a la cual el populismo es una ingente simplificación” (Villacañas, 2015: 119). Esta tensión -más no oposición- manifestada por Villacañas entre ambas tradiciones se debe a que “habría una gran solidaridad entre el neoliberalismo que destruye las bases mismas de un republicanismo socio-político centrado en las instituciones públicas y el populismo que intenta una solución de urgencia” (Villacañas, 2015: 119). Aunque este diagnóstico está pensado más para el caso europeo que el latinoamericano -sobre todo si recordamos que el populismo ha sido una de las formas latinoamericanas de construir institucionalidad- lo cierto es que plantea una conexión sumamente original entre ambas tradiciones. Al considerar al populismo como una especie de “freno de mano” del neoliberalismo, no hace más que explicitar un vínculo interno con este, conexión que quizá las experiencias populistas contemporáneas no han sido capaces de reflexionar en toda su

⁵ Este aspecto lo vamos a trabajar más adelante.

radicalidad y por eso hoy expresan signos de agotamiento.⁶ En este sentido, Villacañas abre las puertas para empezar a pensar el populismo en su dimensión epocal, y preguntarnos por el tipo de temporalización del populismo –en un registro más filosófico que historicista–, a partir de sus propias contradicciones y en conexión con aquello de lo que busca desesperadamente apartarse. Es gracias a esta dimensión abierta por Villacañas que aquí podemos preguntarnos por cosas como: ¿qué tipo de vínculo ha propiciado el populismo con el neoliberalismo? ¿En qué medida el sentido común neoliberal ha estado organizando algunos de los mayores logros del populismo? ¿Por qué el populismo no consigue, más allá de la forma de articulación de lo político, crear un sentido común epocal –o bloque histórico, como diría Gramsci–? Pero el autor añade otro punto importante en su libro, una cierta ambigüedad constitutiva del populismo, al decir que así como es solidario con el neoliberalismo también lo es con el republicanismo. Habría así una especie de vínculo virtuoso entre populismo y republicanismo, entendido como alternativa al neoliberalismo. Sin embargo, una vez realizada esta sugerencia, una vez planteada esta apertura epocal, el autor escoge pensar este vínculo en términos transitorios, como si el populismo fuera esa experiencia transitoria, ese paso necesario pero desechable, que nos ayudaría a dar el salto hacia un republicanismo cívico (Villacañas, 2015: 111-120). Si bien comparto muchas de las críticas de Villacañas al populismo, a la vez que resalto la lúcida imagen epocal de la articulación entre populismo y el neoliberalismo que propone en su libro (algo que no había sido mostrado hasta ahora), me atrevo a preguntar: ¿y si el republicanismo también necesita del populismo para sacar lo mejor de sí?

Al igual que Villacañas, Carlos Fernández Liria se toma en serio la posibilidad de un anudamiento entre ambas tradiciones. Como se constata en el título de su último libro, *En defensa del populismo*, advertimos que tratará de aunar populismo y republicanismo de un modo más duradero. Sin embargo, creo que ambos autores coinciden en su apreciación de los límites del populismo y los correctivos del republicanismo, puesto que nos dice:

El populismo se alía con el sentido común y la afectividad popular, pero renuncia a su civilización. Renuncia en suma a la consideración de una objetividad republicana. El populismo “supera” el “metarrelato” del marxismo, que despreciaba como “burgués” el pensamiento republicano de la modernidad. Pero reincide en el mismo error del marxismo, el desprecio por la modernidad. Si todo es construcción retórica, si no hay objetividad alguna en el mundo político, si todo es, en definitiva, relativo, lo que se vuelve entonces cada vez más difícil es distinguir a la izquierda de la derecha en el océano populista. Y de nada vale acumular epítetos detrás del término democracia, apelando a una democracia radical, participativa, asamblearia, imperativa, auténtica, lúdica o emotiva; lo mismo que se hace por la izquierda, se puede hacer por la derecha. Hay que desengañarse: la única posibilidad de marcar un abismo con el populismo fascista reside en la referencia populista de izquierdas a los principios republicanos. (Fernández Liria, 2015: 120-121)

⁶ Debo esta formulación a la conversación mantenida con Luis Blengino, quien hizo hincapié en esta idea en el *Workshop* “Política populista y reacción neoliberal. Políticas de la igualdad: Repensando la economía y la sociedad en contra del neoliberalismo”

De esta cita se desprenden algunas cuestiones sobre las que me interesa detenerme un poco, puesto que pareciera tener lugar una contraposición entre la dimensión afectiva (populista) y la institucionalista (republicana). Habría que preguntarse si la atención puesta a la dimensión afectiva de lo popular y el sentido común no funciona como una dimensión importante al momento de configurar ciertas formas de fortalecimiento institucional. Sin ir más lejos, los actos fundacionales de los populismos andinos (Bolivia, Ecuador y Venezuela) han sido las constituyentes, es decir, la configuración de formas de institucionalidad que pusieran un freno a la fiesta neoliberal de los 90' (Canelas y Errejón, 2009) (Stoessel, 2014). ¿No es la apelación a los afectos y el sentido común otra forma de relación con las instituciones, diferente a la desafección política del discurso postpolítico? Por lo general, la dimensión afectiva es asociada a un estadio de irracionalidad, un exceso peligroso que debería ser evitado en toda práctica democrática. El argumento que sostiene esta idea es la vieja afirmación de que los afectos y la racionalidad se encuentran en una relación antagónica. Y, por tanto, la presencia de uno supondría la desaparición del otro. El populismo sería la expresión del exceso y la irracionalidad, una forma aberrante y deformada de la experiencia democrática anclada en las pasiones de un pueblo. En este escenario, las teorías del populismo funcionarían como herejías dentro de aquel espacio contaminando y enrareciendo el nítido ámbito de la política. Si seguimos este esquema, los afectos y las instituciones no podrían ir juntas; habría algo así como una incompatibilidad constitutiva entre ambos. Más aún, si los afectos son la expresión confusa de los ámbitos populares, la cultura popular sería incompatible con la democracia. Pero qué sucede si en vez de justificar el papel de los afectos nos adentramos en el supuesto antagonismo que lo enfrentaría a la irracionalidad. Y ahí advertimos que la inclusión teórica de los afectos populares en la política no surge solamente con las teorías del populismo y cierta reapropiación de Gramsci y el psicoanálisis, sino que viene de mucho más lejos. Y probablemente es necesario incorporar estas reflexiones dentro de una constelación más amplia, donde las diferentes teorías operan como capas sedimentadas, mostrando así las dificultades para erradicar sin más el lugar del elemento popular y afectivo en la política.

Cuando hablamos de los afectos entramos en el terreno de la sensibilidad. La sensibilidad es un espacio que siempre le ha resultado incómodo al pensamiento moderno. Desde la sentencia de Descartes, la sensibilidad ha estado asociada con el lugar del error, el engaño y la ilusión. Sabemos que Baumgarten fue uno de los primeros en crear una disciplina para pensar el lugar de la sensibilidad, atribuyéndole a aquella el nombre de estética o ciencia de lo concreto. La propuesta de Baumgarten no tenía por finalidad circunscribir la estética al ámbito del arte, sino crear las condiciones para pensar el papel de la sensibilidad en un sentido más general. (Eagleton, 2006: 65-71). Si prestamos atención a los escritos de Gramsci, sus reflexiones sobre la estética parecieran recuperar este viejo impulso de concebir a la estética en un sentido amplio e introducirlo como un elemento clave para pensar lo popular. Al respecto nos dice:

El elemento popular 'siente' pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual 'sabe' pero no comprende o, particularmente, 'siente' (...) El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y especialmente sin sentir ni ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino del objeto del saber. No se hace política-historia sin esta pasión, sin esta vinculación sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo, las relaciones entre el intelectual y el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio. (Gramsci, 1999: 47)

Aquí Gramsci nos advierte sobre dos ilusiones, a saber: la creencia de que se puede saber algo independientemente de la sensibilidad y la imposibilidad de que la figura del intelectual pueda existir sin esta conexión *sensible*. Entre estas dos consideraciones hay un vínculo fundamental, puesto que el intelectual que quiera saber algo de la cultura de su pueblo no puede desvincularse emocionalmente de aquello sobre lo que indaga. Una lectura rápida podría hacernos creer que Gramsci está haciendo una apología de lo popular, como una especie de espacio incontaminado en el que todo intelectual debería refugiarse. Pero esto no es exactamente así. Lo que Gramsci está insinuando es que para poder decir y saber algo sobre lo popular es necesario que exista un vínculo *sensible*, sentimental. Y más aún, por vínculo sensible no supone que la sensibilidad debe añadir un plus con respecto al “saber racional”. Al contrario, el saber está constituido por esa dimensión sensible, sin la cual caeríamos en una mera abstracción. O, en palabras de Gramsci: “Si el intelectual no comprende y no siente, sus relaciones con el pueblo-masa son o se reducen a relaciones puramente burocráticas, formales”. (Gramsci, 1999: 47) Pero esta preocupación por un saber conectado con el ámbito de la sensibilidad como forma de evitar un mecanicismo abstracto era una de las grandes preocupaciones en la atmósfera del romanticismo alemán. Resulta muy interesante observar las similitudes que hay entre estas reflexiones de Gramsci y el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*, donde se afirma que “(a)l mismo tiempo escuchamos frecuentemente que la masa (de los hombres) tiene que tener una religión sensible. No sólo la masa, también el filósofo la necesita. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte: ¡esto es lo que necesitamos!” (Hegel, 2007: 220). Si prestamos atención a lo expresado aquí, encontramos grandes afinidades con el texto de Gramsci: si los filósofos desean conectarse con lo popular es necesario construir un vínculo sensible con el pueblo. Así, añade el manifiesto, el filósofo sensible se opondría a “(l)os hombres sin sentido estético” que “son nuestros filósofos ortodoxos” quienes “no comprenden (nada de las) ideas y que son lo suficientemente sinceros para confesar que todo les es oscuro, una vez que se deja la esfera de los gráficos y de los registros” por eso “no se puede ser ingenioso, incluso es imposible razonar ingeniosamente sobre la historia sin sentido estético.” (Hegel, 2007: 220). Resulta muy curioso que tanto en este texto como en la cita de Gramsci, la contraposición al filósofo sensible es una especie de figura burocrática, un filósofo gris y distante que no lograría conectar con los afectos populares. Pero además de este punto, el texto parece sugerir otra idea que conectaría con Gramsci, a saber: el papel de la mitología en la construcción de esa conexión sensible. En el caso del *Programa...* podemos leer en primera instancia que “(...)

tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la *razón*” (Hegel, 2007:220). Aquí se establecen dos tipos de exigencias diferentes, junto con la necesidad de elaborar una “nueva mitología” está la exigencia de que ésta se vincule con la razón. No obstante, no se sugiere la idea de una razón abstracta capaz de convencernos de la fe en su progreso, sino que se está tratando de ver cómo hacer para conectar al pueblo con la razón. Se trataría, más bien, de una *razón sensible*, algo que Schiller explorará en *La educación estética del hombre*, cuando nos dice que “[p]or este motivo podemos considerar equivocada [...] toda aseveración filosófica cuyo resultado se contradiga a la sensibilidad común [*gemeine Empfindung*]” (Schiller, 1990: 265). Y esa conexión no se lograría con los argumentos de la misma razón, puesto que “Mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir, en ideas mitológicas, carecerán de interés para el *pueblo* y, a la vez, mientras la mitología no sea racional, la filosofía tiene que avergonzarse de ella” (Hegel, 2007: 220). Es decir, la mitología nos ayudaría a suscitar el interés del pueblo y este interés tendría que estar dirigido al uso de la razón. Podría pensarse que el mito funcionaría como una primera instancia para conectar al pueblo con la razón, una especie de estrategia pedagógica para ilustrar al pueblo. Pero si avanzamos un poco más en el texto descubrimos que “la mitología tiene que convertirse en filosófica y el pueblo tiene que volverse racional, y la filosofía tiene que ser filosofía mitológica para transformar a los filósofos en filósofos sensibles” (Hegel, 2007: 220). Con esta última cita observamos que no se trataría de un movimiento unilateral que iría del filósofo al pueblo, puesto que también el movimiento contrario se vuelve imprescindible, a saber: de lo popular a lo filosófico. La mitología habría cumplido su cometido si logra contaminar las instancias populares con las ilustradas, puesto que “Así, por fin, los (hombres) ilustrados y no ilustrados tienen que darse la mano” (Hegel, 2007: 219-220). Es decir, algo del orden de lo popular tiene que habitar en la forma de la ilustración y, al revés, lo popular tiene que dejarse contaminar por la ilustración. De ahí el texto resalta algo que ya hemos mencionado, a saber: “escuchamos que la masa [de los hombres] necesita una religión sensible. No sólo la masa, también el filósofo la necesita. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte: esto es lo que necesitamos!” La razón ilustrada sería poco más que una forma vacía y muerta de no ser por su capacidad para devenir popular. Más aún, añade el texto, “mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir, en ideas mitológicas [...] la filosofía tiene que avergonzarse de ella” (Hegel, 2007: 219-220).

Tras haber realizado este breve recorrido sobre el papel de los afectos y las mitologías en la política, no se trataría tanto de apuntar con cierto asombro y rechazo sobre las debilidades del populismo y su dizque incapacidad para salir del plano afectivo, sino, por el contrario, habría que preguntarse en qué momento determinado el pensamiento político dejó de prestarle atención a este ámbito. Y, más aún, en qué momento empezó a considerarse que la verdadera política, la política sería y madura, debía deshacerse de esta dimensión sensible. Si algo nos ha mostrado la

crisis civilizatoria que atravesamos es que las pasiones políticas y las identificaciones afectivas se hacen presente como el retorno de lo reprimido. Ante esa evidencia se vuelve más que necesario volver a pensar esta dimensión de la política y reconectar con las formas en que ha sido pensada por la tradición moderna.

¿Hacia un populismo republicano?

En cierta medida, los textos de Villacañas y Fernández Liria apuntan a los abusos de ciertas formas de populismo y la necesidad de una mayor presencia republicana. Pero quizá también habría que explorar la vía contraria, a saber: valorar en qué medida el republicanismo tiene necesidad del populismo. Así como el este tiene necesidad de aquel para no sucumbir en un mero despotismo, de la misma manera podríamos decir que el republicanismo tiene necesidad del populismo para no caer en un republicanismo oligárquico. Si bien ya hemos comentando en extenso la falsa dicotomía de considerar a los afectos y la razón en términos antagónicos, habría que decir algo más sobre las pretensiones de un populismo republicano. Con esta expresión no se pretende una fusión del republicanismo y el populismo, como una especie de síntesis superadora, sino la posibilidad de establecer una contaminación especulativa entre ambos. Como sugiere María Julia Bertomeu “El republicanismo es una tradición milenaria, bien arraigada en el mediterráneo antiguo clásico, y común y justamente asociada a los nombres de Ephialtes, Pericles, Protágoras o Demócrito (en su versión democrático-plebeya) y a los de Aristóteles o Cicerón (en su versión antidemocrática)” (2015). En el mundo moderno, añade la autora, reaparece también en sus dos variantes: la democrática, que procura la universalización de la libertad republicana y a la consiguiente inclusión ciudadana de la mayoría pobre y la antidemocrática, que busca la exclusión de la vida civil y política de quienes viven por sus manos, y al monopolio del poder político por parte de los ricos propietarios (Bertomeu, 2015). Si seguimos el hilo argumental propuesto por la autora, no es posible hablar de republicanismo “a secas” y no cualquier forma de republicanismo se volvería deseable en sí misma. Y esto es así porque habría dos genealogías contrapuestas. Una de vertiente oligárquica, donde las instituciones no sólo funcionan como blindaje de los privilegios de una minoría, sino también como una forma legal –mas no legítima– de exclusión de las mayorías. La otra, en cambio, tendría la forma de un republicanismo plebeyo, una forma de institucionalidad construida desde abajo y para el uso de las mayorías. Incluso, si nos adentramos a los debates latinoamericanos actuales, el discurso del republicanismo oligárquico parece haberse instalado como una alternativa al populismo plebeyo.

Por eso, cuando el republicanismo olvida su dimensión popular corre el riesgo de convertir la libertad y las instituciones en el privilegio de unos pocos, ya sean los sabios, las élites o algún selecto grupo de hombres. Y estos peligros del republicanismo pueden ser combatidos por el populismo. No se trata tanto de asumir a una de estas tradiciones como superadora de su

contraria, sino estudiar con cuidado cómo cada una de ellas opera como un *obstáculo* que posibilita a la otra. Bajo el lema de un republicanismo saludable, los Estados oligárquicos latinoamericanos han intentado una y otra vez impedir la ampliación de derechos y el ejercicio de la libertad. Han secuestrado la figura del ciudadano y la han convertido en el privilegio de un sector minoritario de la sociedad. Han sido las experiencias populistas las únicas formas realmente existentes de hacer extensivo el derecho, las instituciones y la libertad a sectores históricamente excluidos que, desde hacía mucho tiempo, venían abogando para sí estos *derechos a tener derechos*. Y hoy, bajo la amenaza de la restauración neoliberal, el discurso republicano oligárquico vuelve a escena como una solución al populismo.

Al inicio de nuestro texto hicimos una fugaz mención al liberalismo, entendido como una constante del pensamiento político desde la modernidad hasta nuestros días. A estas alturas me pregunto si acaso no ha sido el liberalismo esa forma de sentido común que ha impedido un encuentro más fructífero entre el populismo y el republicanismo. Si acaso todo el trabajo de nuestra época no consista en deshacernos de ese sentido común liberal arraigado en nosotros durante tanto tiempo. No es casual un libro en España sobre populismo y republicanismo en América Latina y el Sur de Europa. No es casual si nos detenemos por un momento a recordar el juego de complicidades entre los primeros populismos latinoamericanos y la república española, así como el papel de los exiliados de la república en la configuración de nuestras tradiciones sindicales, populares, populistas. Eso sujetos anónimos que, arrojados a la experiencia del exilio y la dispersión, siguen a la espera de un relato que los conmemore. ¿No venimos tejiendo esto lazos de manera inconfesada desde hace al menos un siglo? Como cuando Lázaro Cárdenas tuvo el gesto de celebrar en voz alta la república española en el día de la conmemoración de la independencia mexicana. Quizá este libro sobre Populismo y Republicanismo no sea otra cosa que el gesto de pensar juntos estos vínculos subterráneos de solidaridades, la reiteración de un gesto que hemos olvidado y recordado una y otra vez a lo largo de nuestras historias. Y que, ante los escombros de la socialdemocracia europea, sale nuevamente a la luz. Del trabajo que hagamos con la *reiteración* de este gesto dependerá nuestra posibilidad de deshacernos de las telarañas del liberalismo y organizar un republicanismo plebeyo capaz de contrarrestar las nuevas formas de fascismo que nos acechan.

Bibliografía:

ABOY CARLÉS, GERARDO (2010): “Las dos caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas”. Pensamiento Plural. n° 7, julio-diciembre, Pelotas, pp. 21-40.

ABOY CARLÉS, Gerardo, “Populismo y democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación”, *Estudios Sociales*, Revista Universitaria Semestral, 27 (2005)

- BARROS, SEBASTIÁN, “Espectralidad e inestabilidad institucional: acerca de la ruptura populista”, *Estudios Sociales (Revista Universitaria Semestral)*, 30 (2006) 145-162.
- BERTOMEU, MARÍA JULIA (2015): “Las raíces republicanas del mundo moderno” (inédito)
- BERTOMEU, María Julia (2005): “Republicanismo y propiedad”, en: *Sin permiso*: <http://old.sinpermiso.info/textos/index.php?id=10>
- BIGLIERI, PAULA Y PERELLÓ, GLORIA (2007): *En el nombre del pueblo: la emergencia del populismo kirchnerista*, Bs As, Universidad de San Martín
- CADAHIA, LUCIANA (2013): “Otro modo de institucionalidad” *Indignación y rebeldía. Crítica de un tiempo crítico*, Madrid, Abada.
- CANELAS, MANUEL Y ERREJÓN, ÍÑIGO (2013): “Las autonomías en Bolivia y su horizonte: un análisis político”, en: *Ensayos sobre la Autonomía en Bolivia*, La Paz, Ministerio de Autonomías y Friedrich Ebert Stiftung.
- DE LA TORRE, CARLOS Y PERUZZOTTI, ENRIQUE (coord.) (2008): *El retorno del pueblo: populismo y nuevas democracias en América Latina*, Quito, FLACSO-Ecuador y Ministerio de Cultura del Ecuador.
- DE ÍPOLA, ELÍAS (2009): “La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau”, en: *El político y el científico. Homenaje a Juan Carlos Portantiero*, Bs As, Siglo XXI.
- DE ÍPOLA, ELÍAS y PORTANTIERO, CARLOS, “Lo nacional popular y los populismos realmente existentes” *Nueva Sociedad* 54 (1981) 7-18.
- FERNÁNDEZ LIRIA, CARLOS (2016): *En defensa del populismo*, Madrid, Catarata.
- GARGARELLA, ROBERTO (2009): *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: Promesas e interrogantes*, CEPAL
- GERMANI, GINO (2003): *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, Bs As, Temas.
- GRAMSCI, ANTONIO (1999): *Cuadernos de la cárcel* II, (XVIII), México, Era.
- HEGEL, G.W.F. Hegel (2007): “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, en: *Escritos de Juventud*, Madrid, FCE.
- IONESCU, GHITA y GELLNER, ERNEST. (1970) *Populismo: sus significados y características nacionales*, Bs As, Amorrortu.
- LACLAU, ERNESTO (2005): *La razón populista*, Bs As, FCE.
- MOUFFE, CHANTAL (2007): *En torno a lo político*, Madrid, FCE.
- PANIZZA, FRANCISCO (2009): *El populismo como espejo de la democracia*, Bs As, FCE.
- PETTIT, PHILIP (1999): *Republicanismo*, Barcelona, Paidós.
- RINESI, EDUARDO Y MURACA, MATIAS (2010): “Populismo y República. Algunos apuntes sobre un debate actual” en: *Si este no es el pueblo. Hegemonía, populismo y democracia en Argentina*, Bs As, IEC.
- SCHILLER, FRIEDRICH (1990): *Kallias; Cartas sobre la educación estética del hombre* (bilingüe), Barcelona, Anthropos.
- STAVRAKAKIS, YANNIS, “The Return of “the People”: Populism and Anti-Populism in the Shadow of the European Crisis”, *Constellations* 21/4 (2014).
- STOESSEL, SOLEDAD. “Los claroscuros del populismo. El caso de la Revolución Ciudadana en Ecuador”, en *Revista Pasajes del pensamiento contemporáneo*, 46 (2014) 28-41.

VILAS, CARLOS (1995): *La democratización fundamental: el populismo en América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

VILAS, Carlos (2009): Populismo y Democracia en América Latina: convergencias y disonancias: <http://cmvilas.com.ar/index.php/articulos/15-populismos/15-populismo-y-democracia-en-america-latina-convergencias-y-disonancias>.

VILLACAÑAS, JOSÉ LUÍS (2015): *Populismo*, Madrid, La huerta Grande.

EAGELTON, TERRY (2006): *La estética como ideología*, Madrid: Trotta.

ZANATTA, LORIS (2014): *El populismo*, Bs As, Katz.