Pensamiento al margen

Revista Digital de Ideas Políticas

Número 16. La guerra cultural de las derechas (2022)

La guerra cultural de las derechas identitarias contemporáneas.

Pedro Fernández-Riquelme (UMU) y David Soto Carrasco (UMU)
(coordinadores).

Pensamiento al margen

Pensamiento al margen. Revista Digital

Número 16. La guerra cultural de las derechas (2022)

Director / Editor: Juan Manuel Zaragoza Bernal (Universidad de Murcia)

Comité Editorial / Editorial Board:

David Soto Carrasco (Universidad de Murcia, España), Agustina Varela Manograsso (Universidad de Murcia, España), Cristina Guirao Mirón (Universidad de Murcia, España), Javier Noble Antas (Universidad de Murcia, España), Salvador Cayuela Sánchez (Universidad de Murcia, España), José Francisco Bellod Redondo (Universidad de Murcia, España), Pedro Fernández Riquelme (Universidad de Murcia, España), María García Pérez (Universidad de Granada, España), Irene Pardo Contreras (Universidad de Murcia, España).

Manuel Lario Bastida (In memoriam) (Grupo Estudios Críticos sobre la Comunicación [ECCO], Universidad de Almería, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Alicia Morales Ortiz (Universidad de Murcia, España), Antonio Gómez Villar (Universidad de Barcelona, España), Beatriz Gallardo Pauls (Catedrática de Lingüística, Universidad de Valencia, España), Mayte Muñoz Sánchez (UNAM, México), Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia, España), Ana M. Fernández-Cebrián (Universidad de Columbia, USA), Javier Franzé Mundanó (Universidad Complutense de Madrid, España), Jorge Costa Delgado (Universidad de Cádiz, España), Juan Pablo Tomé Mateo (Pace University, New York, USA), Marco Aranda Andrade (Universidad de Nuevo León, México), Fernando Broncano Rodríguez (Universidad Carlos III, España), Stella González Arnal (University of Hull, UK), Natalia Moraes Mena (Universidad de Murcia, España), Óscar García Agustín (Universidad de Aalborg, Dinamarca), Sergio Villalobos Ruminott (Universidad de Michigan, USA), Sergio Fernández Riquelme (Universidad de Murcia, España), Sonia Madrid Cánovas (Universidad de Murcia, España), Teresa Oñate y Zubia (Catedrática de Filosofía, UNED, España), Manuel Artime Omil (UNED, España), Luciana Samané (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Giorgio Borrelli (Università deli Studi di Baro Aldo Moro, Italia), Inmaculada Hoyos Sánchez (Universidad de Granada, España).

ISSN 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

Pensamiento al margen es una revista **evaluada** por

Los contenidos de la revista *Pensamiento al margen* han sido **incluidos** en

La revista *Pensamiento al margen* está **catalogada** en

Número 16. La guerra cultural de las derechas (2022)

Presentación del monográfico. *Pedro Fernández y David Soto Carrasco* …… 6

Monográfico

La jurisprudencia postliberal norteamericana: orden y gobierno del bien-común.
Gerardo Muñoz……. …… 8

Catorce tesis sobre el fascismo obsolescente
Ana Fernández-Cebrián y Víctor Pueyo Zoco …… 20

Alain de Benoist en la estela de la Revolución conservadora: antiliberalismo y búsqueda del pueblo auténtico
David Soto Carrasco …… 41

El postfascismo de VOX: un populismo atenuado e invertido
Javier Franzé y Guillermo Fernández-Vázquez …… 57

Hablar claro. Los disfemismos en la prensa española con cobertura de ultraderecha
Sonia Madrid Cánovas …….. 93

El concepto de "lo natural" en el discurso de las derechas populistas italiana y española.
Giorgio Borrelli y Pedro Fernández Riquelme …..…… 110

Documentos

Elogio de la condición terrestre.
Antonio Campillo ……... 128

Miscelánea

División social del trabajo, reconocimiento y desprecio durante la crisis vírica en la Región de Murcia (España).
Andrés Pedreño Cánovas y Antonio J. Ramírez Melgarejo …… 150

Formas y fuerzas: una reflexión sobre el juicio reflexionante y el problema del afecto.
Mª Fernanda de los Ángeles Cruz Aguado ……. 164

Cuéntame Cómo Pasó y revolución pasiva: estructura de sentimiento del nuevo pueblo español en el tardofranquismo.
David del Pino Díaz ……. …… 183

Reseñas

Forti, Steven. (2021). *Extrema derecha 2.0. Qué es y cómo combatirla.* Madrid: Siglo XXI. *Beatriz Gracia Arce* ……. 199

Finchelstein, Federico. (2021). *Breve historia de la mentira fascista*. Buenos Aires: Taurus. *Javier Noble Antas*. ……..…….. 203

Fernández Riquelme, Pedro. (2022). *El discurso reaccionario de la derecha española. De Donoso Cortés a Vox*. Sevilla: Doble J. *Javier Noble Antas* …… 208

Sáez Rueda, Luis (2021). *Tierra y destino*. Barcelona: Herder. *María García Pérez*…….. 213

Moscoso, Javier (2021). *Historia del columpio.* Barcelona: Taurus. *Edgar Straehle* …….. 217

MONOGRÁFICO

***Pensamiento al margen*. Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 16 (2022), pp. 6-7.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

Presentación

Pedro Fernández Riquelme (Universidad de Murcia)[1]
David Soto Carrasco (Universidad de Murcia)[2]

"El PP demuestra tener poca fe en la nación cuando afirma que España es plurinacional". Estas declaraciones fueron expresadas por el actual líder del partido de extrema derecha Vox, Santiago Abascal, en la campaña de las elecciones autonómicas de Andalucía. Definen muy bien las actuales reglas de juego entre las derechas contemporáneas y sus marcos discursivos en España: identidad, nación y pluralidad. Revelan que, en la política mediática actual, hablar de los programas electorales que deberían atender las demandas de los votantes o de la gestión política realizada en el seno de las instituciones liberales ha pasado a un segundo plano. Las nuevas extremas derechas proponen enmarcar el debate político dentro de lo que se ha denominado como "guerra cultural".

No nos ha parecido prioritario entrar en un debate conceptual para definir los rasgos esenciales del fenómeno político y social del auge de partidos a la derecha del eje liberal-conservador clásico. Se ha preferido centrar este número monográfico en lo que se ha venido en llamar "batalla o guerra cultural" por su capacidad movilizadora y polarizadora. Es tan importante, que las nuevas derechas centran esa batalla en los medios de comunicación y redes sociales, la colocan en las agendas políticas de los demás partidos políticos e incluso sus gurús publican libros y realizan intervenciones dando consejos sobre la disputa, conscientes de que las viejas prácticas de intervención ultraderechistas ya no son el camino para la toma del poder. De tal modo, se construyen y promueven batallas discursivas para imponer agendas contra la igualdad de género, el feminismo, sobre la supuesta crisis de la identidad nacional acaecida por culpa del cosmopolitismo o contra entes conspiratorios detrás de la pandemia o las migraciones, simbolizados muchas veces en reconocidas figuras como George Soros, etc. La identidad, las ideas y la cultura son ahora el factor de polarización que se utiliza para la movilización electoral y política. Por añadidura, se definen como víctimas, se declaran políticamente incorrectos, "rebeldes" contra el "sistema liberal-progresista", al que tachan como un "consenso entre élites", y se identifican como los "auténticos patriotas" de un ideal de nación amenazada.

El panorama de las nuevas derechas es heterogéneo y contradictorio. Nacidas en un contexto de crisis económica, social y de los partidos tradicionales, han ganado espacios en Europa, Estados Unidos y América Latina. No solo han entrado en las instituciones, sino que han alcanzado cotas de poder impensables hace unos años para la extrema derecha tradicional. Si observamos el presente, podemos encontrar ciertas regularidades pese a lo difuso del fenómeno. Allí en donde gobiernan, los derechos humanos son cuestionados y las democracias y los sistemas políticos sufren un giro autoritario. Brasil, Estados Unidos o Hungría dan buena cuenta de ello. Frente a estos nuevos escenarios, el presente monográfico ha buscado ofrecer elementos de análisis y de reflexión que nos permitan conjurar estos riesgos.

[1] p.fernandezriquelme@um.es
[2] davsoto@um.es

Así, Gerardo Muñoz (Lehigh University) en "La jurisprudencia postliberal norteamericana: orden y gobierno del bien-común" nos enmarca en la discusión del nexo de poder del liberalismo autoritario tras la crisis de la legitimidad, este ensayo propone la categoría de "postliberalismo legal" para determinar las capacidades morales y administrativas de un nuevo gobierno del bien común cuya orientación final es estabilizar lo social mediante una axiomática del orden.

Ana Fernández-Cebrián (Columbia University) y Víctor Pueyo Zoco (Temple University) en "Catorce tesis sobre el fascismo obsolescente" nos proponen, a partir de una reflexión sobre el texto de Umberto Eco *Il fascismo eterno* (1995), un análisis de las formas del fascismo contemporáneo como un fenómeno radicalmente histórico, para ello formulan catorce tesis que examinan lo que los autores denominan "fascismo obsolescente".

David Soto Carrasco (Universidad de Murcia) en "Alain de Benoist en la estela de la Revolución conservadora: antiliberalismo y búsqueda del pueblo auténtico", analiza los nexos entre la *Nouvelle Droite* y la Revolución conservadora alemana a través del pensamiento de su líder, Alain de Benoist, para concluir afirmando que el autor francés ejemplifica el giro radical hacia la guerra cultural asumido por las nuevas derechas.

Los tres últimos artículos coinciden en articular sus propuestas en torno al concepto de discurso. De tal modo que Javier Franzé y Guillermo Fernández-Vázquez (Universidad Complutense de Madrid) nos muestran en "El postfascismo de Vox: un populismo atenuado e invertido" que en términos de forma, Vox sería un populismo atenuado, pues su tradicionalismo lo lleva a hablar en nombre de "España" o "los españoles" en lugar del "pueblo", e invertido, en tanto plantea un antagonismo entre una "España/los españoles" identificados con la nación y la Constitución de 1978 y opuestos a unas minorías que atacan y buscan destruir a España y su orden constitucional.

Sonia Madrid Cánovas (Universidad de Murcia), por su parte, en "Hablar claro. Los disfemismos en la prensa española con cobertura de ultraderecha" demuestra que la prensa de referencia no demoniza a VOX y sí a otros partidos y que se dan desplazamientos discursivos de registro más propios de las redes sociales que de la prensa.

Y, por último, Pedro Fernández Riquelme (Universidad de Murcia) y Giorgio Borrelli (Università degli Studi di Bari Aldo Moro) publican "El concepto de «lo natural» en el discurso de las derechas populistas italiana y española" donde buscan elementos en común en las derechas identitarias de estos países en torno al concepto de lo que para ellas es natural o no. Los autores parten de la propuesta metodológica del lingüista y semiótico italiano Ferruccio Rossi-Landi.

Dada la abundante bibliografía de los últimos tiempos sobre este asunto, el volumen recoge tres reseñas sobre trabajos recientes vinculados al tema de nuestro monográfico. La historiadora Beatriz Gracia ha reseñado el libro de Steven Forti (2021). *Extrema derecha 2.0. Qué es y cómo combatirla*. Siglo XXI. Además, el filósofo Javier Noble, por su parte, ha realizado dos recensiones sobre las publicaciones de Federico Finchelstein (2021), *Breve historia de la mentira fascista*. Taurus y Pedro Fernández Riquelme (2022). *El discurso reaccionario de la derecha española*. Doble J.

***Pensamiento al margen*. Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 16 (2022), pp. 8-19.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

La jurisprudencia postliberal norteamericana: orden y gobierno del bien-común

Gerardo Muñoz*
Lehigh University

Recibido: 03/04/2022 Aceptado: 20/04/2022

Resumen: En este trabajo abordamos la propuesta de "common good constitutionalism", o constitucionalismo de bien común, recientemente propuesta por el teórico del derecho Adrian Vermeule (Harvard Law) desde la cual se busca ampliar un nuevo principio de gobierno mediante la estructura jurídica del derecho administrativo norteamericano y de esta manera transformar nuestra comprensión del realismo político y jurídico. Enmarcado en la discusión del nexo de poder del liberalismo autoritario tras la crisis de la legitimidad, este ensayo propone la categoría de "postliberalismo legal" para elucidar las capacidades morales y administrativas de un nuevo gobierno del bien común cuya orientación final es estabilizar lo social mediante una axiomática del orden.
Palabras clave: Constitucionalismo; bien-común; estado administrativo; liberalismo autoritario; Adrian Vermeule.

North American post-liberal jurisprudence: order and common good government

Abstract: In this paper we analyze the recently launched juridical theory of "common good constitutionalism", as elaborated by legal theorist and constitutional scholar, Adrian Vermeule (Harvard Law). This theory seeks to advance a new principle of government through the administrative state in the North American context, radically transforming our ideas regarding political and juridical realism. Our argument is framed within the discussion of the rise of authoritarian liberalism in the wake of the crisis of legitimacy and positivism, and it proposes the notion of "legal postliberalism" to account for the moral administrative capacities of the common good government, whose main end is to stabilize the social through an axiomatic of order.
Keywords: Constitutionalism; common good; administrative state; authoritarian liberalism; Adrian Vermeule.

Sumario: 1. Hacia una socialización positiva. 2. El nexo administrativo. 3. Un vestido técnico-teológico. 4. Referencias.

* gem317@lehigh.edu

> "Le pregunté a [Carl Schmitt] porqué, en su libro sobre «el concepto de lo político», no había escrito una sílaba sobre el *bonum commune*, ya que todo el significado de la política reside seguramente en la realización del bien común. Replicó con dureza: «Cualquiera que hable del *bonum commune* está empeñado en engañar»". –Josef Pieper (1987).

1. Hacia una socialización positiva

En este ensayo quiero ocuparme de una mutación contemporánea del poder en el contexto norteamericano. Y aunque ciertamente es muy temprano para fijar una descripción nítida del actual momento marcado por la crisis del orden global y la impronta epidémica a escala global, mi tesis es que en la actualidad estamos asistiendo a una nueva orientación del orden político que busca anexar el espacio de lo social hacia una nueva maquinación gubernamental. Esto implica, entre otras cosas, el cierre de las mediaciones entre Estado y sociedad civil coordinadas desde una concepción del ordo positivo que quiere asentar una racionalidad específica de optimización. Esta racionalidad, que algunos de nosotros hemos venido nombrando de manera genérica bajo el paradigma de la cibernética, busca atenuar las lógicas de los acontecimientos y fenómenos fácticos. En este sentido, esta nueva axiomática del orden supone un regreso al horizonte de la contención, aunque ya no mediante la figura katejóntica del estado del bienestar, sino más bien a través de la renovación de un nexo de poder al interior de la racionalidad gubernamental postglobal (Moreiras, 2013). La noción de renovación del nexo de poder ha sido elaborada en el trabajo de Grégoire Chamayou, cuya importante reconstrucción de la revolución managerial del liberalismo tras la crisis de la legitimidad de 1970 debe ser comprendida no como un mero "reto económico, sino más importante aún, como un reto institucional y de naturaleza política: pues se trata de cómo concebir una nueva *tecnología política* (Chamayou, 2021, p. 191). A lo largo de su libro *La Sociedad Ingobernable* (2021), Chamayou reconstruye los diferentes nexos mediante los cuales la articulación entre sociedad civil y estado revolucionaron el propio sentido de la institucionalidad y de sus mediaciones. Este escenario claramente posthegemónico –en la medida en que la hegemonía política modernista de la autonomía de la sociedad civil queda interrumpida por la primacía del nexo gubernamental– implica una revolución en las artes del gobierno que se expresa a través de la flexibilidad de una racionalidad sin precedentes. En este sentido, la vieja noción de hegemonía como mediación transformadora de la política se vuelve insuficiente y subordinada a las transformaciones efectivas de un liberalismo cuya última aspiración es sobre suturar la socialización desde las técnicas gubernamentales. Pero Chamayou consigue esbozar otra importante premisa en *La Sociedad Ingobernable* (2021); a saber, que el pasaje del liberalismo clásico del contrato social y de la autoridad al liberalismo autoritario se estabiliza a través de una verdadera revolución de las mediaciones entre sociedad y Estado. Ahora es la corporación y la firma, el paradigma de costes-beneficios y el *self-management*, la administración y la empresa legal determina los flujos de una reproducción social sin afuera.

Esta transformación, desde luego, no surge de repente en la década de los setenta. A partir de la crisis de la legitimidad de esa década solo podemos indexar su aceleración efectiva. Chamayou acierta al recordarnos que el nexo del poder data de la hipótesis elaborada por Carl Schmitt en una conferencia de titulada "Estado fuerte, economía sana", pronunciada a una asociación industrial alemana en 1932. Como sabemos, en esta conferencia Schmitt sugiere que un Estado debe contraer un nexo fuerte con el sector industrial y las necesidades del mercado, pero a la vez debe atenuar la capacidad de absorción de las mediaciones sociales. En otras palabras, el Estado debe ser un *asistente*

a los intereses de un capital delegado a sus capacidades formales para proteger y garantizar los beneficios corporativos para de esta forma estabilizar una autoridad gubernamental disciplinaria en lo social. Como ha visto Renato Cristi, este fue en última instancia el aporte decisivo de Carl Schmitt a la crisis de la legitimación liberal, puesto que esta hipótesis luego tendría un uso extenso en los experimentos del ordoliberalismo (Cristi, 1998, p 150). En última instancia, la tesis de Chamayou genera consecuencias decisivas, ya que este esquema dejar ver con claridad que el liberalismo autoritario esbozado por Schmitt, y luego importado por Hayek como aspiración de "libertad" en la Guerra Fría, estuvieron en condiciones de reinventar lo que ahora conocemos como el ordenamiento neoliberal que responde a la crisis de legitimidad una racionalización transformadora a través del dominio del *omnes et singulatim* (Villacañas, 2020, p. 96). De manera que no podemos entender el ascenso neoliberal como una mera ideología de mercado, sino como un nexo cuya plasticidad abona las técnicas del concretas de la nueva gobernabilidad.

Tomando como punto de partida la elaboración de Chamayou, me gustaría sugerir que en el presente estamos viendo una nueva mutación del nexo de poder que quisiera llamar *postliberalismo legal* que trasforma de manera radical el estilo de la política reaccionaria. Le llamo postliberal porque sus mecanismos de ordenación gubernamental ahora aparecen orientados hacia una dimensión positiva de lo social que aspira a garantizar la gobernabilidad a cambio de deponer los principios de la modernidad política (la libertad individual y la expresión, la división de poderes y el poder constituyente, el positivismo y el ciudadano). Y aunque es el pensamiento reaccionario (o un cierto estilo reaccionario) el que ha podido avanzar en esta dirección, lo cierto es que debemos entenderlo como un campo general de una transformación del gobierno. Pues, ¿cuál es el denominador común entre casos tan dispares como el estado autoritario de Hungría, el sistema de créditos de la República de China, o incluso cierto "ideal" del "Gran Reset" post-pandemia, ¿o el postliberalismo del "bien común" en la nueva derecha norteamericana si no un dispositivo positivo para la reproducción de las poblaciones? En otras palabras, el nuevo nexo del poder postliberal tiene su premisa en una donación con tal de equilibrar la obediencia social. Esto quiere decir que su estrato ya no es necesariamente reducible a la hipótesis "Estado fuerte y economía sana", sino a la noción de "capitalismo donante" que elaborara Alexandre Kòjeve como universalización del fordismo para la integración planetaria de geopolíticos. Inspirado por las teorías antropológicas del regalo de Marcel Mauss, Kòjeve sugirió que solo un "capitalismo donante" podía estar agenciar una forma productiva para una mayor generar, a cambio, una mayor seguridad del consumo en tiempos de paz (Kòjeve, 2001). Desde luego, en tiempos de guerra civil consumada como el nuestro, lo que regresa es la donación como un *infrapoder*[1] que sostiene la mediación entre sociedad y estado tras el colapso de la arquitectónica política y jurídica moderna a la cual hay que garantizarle una dimensión de "socialización positiva" autorregulada y codificada en el derecho (Muñoz, 2022). Si nos acercamos a esta nueva transformación en la axiomática del orden, creo que podemos explicar ciertos síntomas en la reflexión política contemporáneo, como puede ser la reedición de teorías clásicas del institucionalismo, teorías sobre una "gran política" de la virtud, o en el regreso de la teología como estrato arcaico capaz suturar la crisis del

[1] Tomo la noción de infrapoder del seminario *La Sociedad punitiva* (2015) de Michel Foucault, quien anota al final de la sesión del 21 de marzo que: "Existe un infrapoder por debajo de las grandes estructuras del estado. Su función es conectar temporalidad, cuerpo, vida de los individuos al proceso de producción y al mecanismo de ganancia. El infrapoder que genera híper-ganancia lo hace con margen para la incertidumbre y la discrepancia" (219). Y como veremos el modelo del infrapoder será fundamental para comprender la lógica general del constitucionalismo administrativo.

liberalismo moderno (Muñoz, 2020a). Esta nueva transformación del nexo del gobierno orientado hacia la correspondencia absoluta entre sociedad-estado sacrifica las viejas aspiraciones de la "libertad" de la misma manera que el régimen postfordista terminó sacrificando la figura civilizacional del trabajador. Por eso es importante atender a las transformaciones en la esfera del derecho que movilizan y dotan de nueva energía la composición de la nueva ratio de gobierno. Y es por esta razón que en la segunda sección de este texto queremos detenernos en este ámbito.

2. El nexo administrativo

Uno de los ámbitos contemporáneos en el que podemos encontrar una transformación de la autoridad positiva del nexo del poder es en la teoría constitucional norteamericana; en especial, en la obra del jurista Adrian Vermeule, actualmente profesor en la Harvard Law School. Y aunque Vermeule es una figura que ideológicamente en los últimos años se ha alienado con una vertiente tradicionalista y reaccionaria, con interlocutores en países como Hungría y Polonia, lo que me interesa explorar a continuación quiere limitarse a su trabajo jurídico y no tanto a sus filiaciones religiosas o políticas como otros ya lo han hecho (Chappel, 2020). El pensamiento en torno a la teoría del derecho de Vermeule es abarcadora, pues su obra se ha ocupado de teorizar de manera profunda cuestiones tales como la teoría constitucional de la optimización de riegos, la especificidad del presidencialismo limitado y enérgico, o la propia legitimidad del derecho administrativo como proceso interno al positivismo jurídico. Sin embargo, en su más reciente libro *Common Good Constitutionalism* (2022) en el que su previo trabajo en torno al estado administrativo se desarrolla hacia una nueva teoría de la autoridad gubernamental, estableciendo con claridad el nexo entre derecho y política que en su previo estudio sobre el derecho administrativo había quedado desdibujado. Ya en su libro anterior, *Law's abengation: from law's empire to the administrative state* (2016) la premisa de Vermeule había sido la de fundamentar el desarrollo interno del derecho en el contexto norteamericano como abdicado de las pretensiones del "imperio de la ley" hacia una mayor discrecionalidad en manos del aparato administrativo o regulatorio. Esto implica que ahora las agencias burocráticas poseen una amplia autoridad de ejecución, legislación, e interpretación de estatutos codificados en las diversas regulaciones ejecutivas del gobierno. Efectivamente, el estado administrativo registra un creciente proceso de la abdicación de la formalización tripartita de la división de poderes hacia una subdelegación discrecional y "racionalmente arbitraria" de los procedimientos legales. Esta mirada realista de la mutación *longue durée* del imperio de la ley y de las cortes en Estados Unidos supuso una controversia ante aquellos juristas para quienes la capacidad del poder de subdelegación es sinónimo de ilegalidad, e inclusive de directa inconstitucional en materia de principios jurídicos y concepción originalista de la constitución (Hamburger, 2017). Este es el fondo en el que se inserta *Common Good Constitutionalism* (2022) ahora intenta desplegar a través de una defensa política-jurídica de la teoría del bien-común que indica el paso del *lex* (positivismo) al *ius* (un espacio discrecional de principios generales). Siendo un libro de teoría constitucional, se trata de un ensayo técnico que razona mediante casos y precedentes de la Corte Suprema norteamericana. Por esta razón en lugar de explorar sus aspectos formalistas en materia interpretativa, me interesa atenerme a tres diferentes registros para indagar en la novedad que supone su movimiento teórico en la transformación del nuevo nexo político: 1) en primer lugar, tematizar la doctrina del "bien común" como una moralidad interna al

derecho (en línea con la filosofía jurídica de Lon Fuller[2], aunque también trastocando sus premisas), 2) en segundo lugar, atender a la naturaleza del estado administrativo como un "instrumento jurídico motorizado" (*motorized juridirical instrument*), y 3) en tercer lugar, desglosar la doctrina generativa del gobierno a través del que tal vez sea el concepto fundamental del libro: un principio positivo de subsiaridad. Estos tres *checkpoints* del marco genérico del llamado "constitucionalismo del bien común" nos entregan el alcance y la capacidad efectiva de la radicalización del proyecto que se diseña. En cierto sentido, el giro hacia el "bien común" en el constitucionalismo norteamericano –y que ya comienza a disponer de políticos del Congreso Norteamericano que apoyan su horizonte de proyección[3]– supone una restitución de la tradición del derecho natural en línea con la obra de Santo Tomás de Aquino y el derecho romano, puesto que ahora es la categoría del *ius* la que se coloca en el centro del marco jurídico. Y aunque es cierto que el trabajo de John Finnis en *Natural Law and Natural Rights* (1986) constituye un intento fundamental por vincular derecho natural con el positivismo moderno; podemos decir que el constitucionalismo de bien común constituye el gesto opuesto; esto es, una manera desvincular, de una vez por todas, el derecho natural del positivismo. O, lo que es más, subordinar a partir de ahora el derecho positivo (*lex*) a la supremacía del derecho natural moral (*ius*).

Sin embargo, es importante aclarar que para Vermeule la doctrina del bien común es tanto principio como sustantivo en al menos dos sentidos: en primer lugar, el bien común garantiza un principio genérico de "paz, justicia y abundancia" (cuya versión secularizada es salud, cuidado, y seguridad económica); y, en Segundo lugar, el bien común. También constituye una aplicación específica de una filosofía del derecho que sigue los pasos del interpretativismo moral de Ronald Dworkin sobre la integridad interna del derecho. Por lo tanto, el constitucionalismo del bien común yuxtapone un fondo de principios genéricos (*ius commune*) a la de par de una práctica de determinación moral (*lex*). Esta polaridad hace posible que el bien común produzca una eficacia muy precisa, pues ahora aparece dotada tanto de universalidad como de una aplicación autoritativa orientada desde los principios. Debemos dejar claro que la crisis del positive en la practica jurídica –en el contexto norteamericano es un vector común tanto a la jurisprudencia conservadora como la activista o progresista– no es un problema que el constitucionalismo del bien común se interese por enmendar, sino que más bien emerge como una oportunidad y estrategia para anexar la interpretación de valores a la propia práctica jurídica. En otras palabras, la concepción sustancial del *ius* ya no se limita a principios positivos, ya que debe ser orientada por una interpretación moral establecida en un primer orden. En efecto, como argumenta Vermeule:

> on the classical view, departing from the text is not the same as departing from the law; the law is the lawmakers' reason ordination for the common good, which maybe imperfect expressed by the enacted text" (Vermeule, 2022, p. 75).

Por lo tanto, para Vermeule tanto el originalismo como el constitucionalismo activista participan de un mismo posicionamiento dworkiniano, aunque también su propia postura que define de esta forma: "Common Good framework is Dworkinism plus deference, just

[2] Sobre la filosofía jurídica de Lon L. Fuller como principio moral interno al derecho, ver su *The Morality of Law* (1969).

[3] Me refiero al congresista republicano Marco Rubio, y su propuesta de un "capitalismo del bien común" (2020). Ver también mi entrevista con Adrian Vermeule sobre el efecto bipartisano del "bien común" en la clase política norteamericana (Muñoz, 2020b).

with a better account of justification than the one that Dworkin offers (Vermeule, 2022, p. 69). El bien común, por lo tanto, ya no tiene interés en la defensa de la maximización de derechos y precaución del abuso de poder, sino que se concentra en comandar principios de arbitrariedad razonable orientados hacia una finalidad tal y como se define en el derecho natural. De esta manera, Vermeule puede invertir y extender el proyecto dworkiniano del derecho como integridad moral hacia un espacio de la deferencia administrativa como nuevo imperio del *ius*. Esta es la razón por la que el realismo jurídico de Vermeule no supone una irrupción en el actual ordenamiento del derecho público, sino que más bien se hace cargo de las operaciones que el derecho ya inscritas en el ordenamiento institucional. Sin embargo, si esto es así, entonces, ¿qué es exactamente lo que el "bien común" suministra dado que la deferencia discrecional es el propio mecanismo de la sistematización institucional? En realidad, el estado administrativo entra en escena para disolver la división de poderes (judicial, legislativo y ejecutivo) y conducir a un terreno de aplicación legal como ejercicio del mando. Por ello es que el lema del constitucionalismo del bien común para Vermeule es *imperare aude* (Vermeule, 2022, p. 71). Como avisa Vermeule, el estado administrativo hoy:

> is today the main locus and vehicle for the provision of good, peace, justice, and our administrative law arguably amounts to law as ius, not merely as written positive lex, after all, broad deference to administrative is itself a juridical principle, rooted in political morality, that can serve the common good (Vermeule, 2022, p. 138).

Así, la autoridad administrativa es un "derecho motorizado" (*motorized law*) que, mediante su principio deferencial a las agencias burocráticas, puede ejecutar mandatos, y de esta manera extender un funcionalismo que termina por marginalizar el imperio de la ley asociado a las cortes y a los jueces (Vermeule, 2016). Desde luego, si la decisión autoritativa del positivismo cede sus capacidades al *ius* administrativo, esto no solo implica una nueva división de poderes, sino más importante aún, una multiplicación expresa de un decisionismo cuya finalidad es la autoproducción de la naturaleza del código (esto es, de los códigos del aparato regulatorio) que pone en duda un apego idólatra por la división de poderes republicanos (Landis, 1938).

Como ha demostrado Vermeule con nitidez en su *Law's abnegation* (2016) el proceso de legitimación del derecho administrativo ha sido interno al propio derecho una vez que confrontado con la ascendente complejidad de lo social. Este proceso de abnegación ha minimizado el legalismo (*lex*) poniendo sobre el relieve el derecho (*ius*). Esto presupone, en efecto, que agencias como EPA o FDA terminan legislado, ejecutando, e interpretando los propios límites de lo permisible, e inclusive de lo que se entiende razonablemente por el "bien", en la operación regulatoria del código (Vermeule, 2022, p. 146). En este sentido, el bien común es una manera de diseñar la naturaleza de los códigos administrativos como ejercicio central de la jurisprudencia. Pero es aquí donde el nexo de poder aparece bajo una figura específica que Vermeule introduce en su libro: el principio de subsidiaridad positiva. A diferencia de las formas meramente negativas del principio subsidiario de previas etapas del liberalismo autoritario –pensemos aquí en la comprensión de lo subsidiario del jurista chileno Jaime Guzmán, artífice de la constitución chilena pinochetista– en la que el estado facilita reorganización de la deuda social; el principio de subsidiaridad positiva del bien común introduce un poder como forma de "deber ajustado" a la administración capaz de intervenir en un contexto de una situación excepcional (Vermeule, 2022, p. 157). Esta es la razón por la que para Vermeule el principio de subsidiaridad no implica un diseño institucional en función de un estado corporativo, ya que su función se asume como un estado de excepción como mediación entre

administración y sociedad (Vermeule, 2022, p. 155). Ahora vemos con claridad que el principio subsidiario positivo coincide con el estado de excepción sin resto, ya que la frontera entre la normatividad positiva y la esfera genérica de los principios se ha vuelto inexistente. Su naturaleza excepcional se orienta al tejido *all-encompassing* del *ius*. Este excepcionalismo subsidiario poco tiene que ver con el estado de excepción que según Giorgio Agamben culmina con la signatura del campo de concentración como realización del *nomos* moderno, puesto que esta excepción institucional es garante de orden, seguridad, y reproducción de la vida[4]. Este es el vórtice central de la nueva legalidad postliberal. En otras palabras, la concepción de un principio subsidiario positivo es un intento de concretar un orden institucional que se retroalimenta constitucionalmente como un

> loose-fitting garment that leaves room for flexibility and adjustment over time as circumstances change…. not some fantasy of prefect legality, but rather an overly brittle framework that cracks because it cannot bend" (Vermeule, 2022, p. 160).

La metáfora de la "pieza suelta", como le he llamado en otras ocasiones para referirme a la concepción política-jurídica de Vermeule –y que no está libre de estratos teológicos que informan las teorías modernas de la justicia y la redistribución comunitaria, sobre lo que volveremos– provee una correspondencia singular entre principio subsidiario positivo y la biopolítica como nueva administración de la totalidad de la vida social. En efecto, el nexo de la pieza suelta simbolizada por el estado administrativo aparece como la región de la reproducción de la vida social investida sobre los presupuestos de una *felix culpa* antropológica sin que haya que pasar necesariamente por la legitimación de un poder constituyente (Vermeule, 2022, p. 163). Haciendo uso de la metáfora de sastre, pudiéramos decir que el estado administrativo constituye el nuevo "vestido" de la sociedad civil luego de la desaparición del estado Leviatán, pero bajo la condición de que proceda de los talleres del bien común y del derecho romano. De ahí que Vermeule pueda escribir en un momento decisivo de su libro que:

> [the administrative state determination / deference] is arbitrary…. the closest analogue in modern law is probably the arbitrary review under the APA, which focuses on ensuring government action in light of the interest at stake. In a very loose sense, under the classical structure, all constitutional law is like modern administrative law (Vermeule, 2022, p. 168).

La capacidad de orientar y efectuar el bien común, implica necesariamente que "is not merely an artifice for the province of judges; it is the proper *governing approach for all*" (Vermeule, 2022, p. 129). Es precisamente aquí donde el derecho administrative ya no se limita a una filosofía de la interpretación ni tampoco a un diseño institucional específico, sino a un nexo gubernamental que organiza la integridad moral, la decisión política, y la reproducción social mediante el principio subsidiario positivo. Este marco de integración configura un nuevo arte del gobierno, en el que el arcano teológico desata una fuerza de orientación cuyo fin es la racionalidad de planificación. El imperativo administrativo que

[4] Pero incluso Giorgio Agamben ha modificado su postura sobre el derecho como nomos a raíz de la crisis pandémica, y para mi sorpresa haciendo explícita la centralidad del estado administrativo a partir de la obra de Cass Sunstein & Adrian Vermeule en *Law and Leviathan* (2020), un libro que antecede a *Common Good Originalism* (2022). Ver, "Intervento al convegno degli studenti veneziani contro il greenpass l'11 novembre 2021 a Ca' Sagredo" (2021).

orienta lo social mediante la subsidiariedad excepcional implica nada más y nada menos que un nuevo nexo integral. Este integralismo en una fase civilizacional técnica ciertamente revive el viejo arcano teológico político (el sentido de la doctrina cristiana de John Henry Newman hace gala en el libro) en el que vida y derecho coinciden sin resto. Antes de volver sobre estas consecuencias teológicas-políticas me gustaría repasar cinco diferentes movimientos de este nuevo nexo de poder que se derivan de este marco jurídico:

1. En primer lugar, el constitucionalismo del bien común no supone un regreso idealista a un tiempo previo del iusnaturalismo, sino un uso específico del marco del derecho natural (*ius commune*) para propósitos de justificación de un fin institucional concreto. Esta maniobra interpretativista ahora se asume como guardián de un institucionalismo concreto en el momento de la irreversibilidad del derecho administrativo. En otras palabras, el constitucionalismo del bien común puede definirse como *integridad moral más institucionalismo*. Esto quiere decir que el bien común en tanto que *ius* no se limita a una práctica hermenéutica de la jurisprudencia, sino más bien a una práctica técnica-política del orden concreto.
2. En segundo lugar, ahora se hace posible ver cómo la crisis del positivismo como consecuencia del colapso del ordenamiento categorial de la política moderna deja ver una nueva "vestimenta" de un tipo de gobierno que, como en la antigua teología, no manda, aunque sí es capaz de gobernar sobre los asuntos concretos de lo social. Si el derecho positivo busca garantizar mecanismos institucionales para mitigar el conflicto de intereses particulares, entonces la erosión de la autoridad y su pasaje administrativo es una forma de optimizar una textura social común a la guerra civil (Rosler, 2021, p. 184). O dicho de manera distinta, la autoridad del estado administrativo tiene su finalidad en la administración de los flujos de la guerra civil mediante el diseño de riesgos de efectos de segundo orden (Vermeule, 2013).
3. En tercer lugar, este nuevo institucionalismo no se deriva de la configuración clásica de la división de poderes y sus diseños institucionales, sino a través de la irreversibilidad que supone la abnegación interna de la historicidad del derecho. Cuando Vermeule dice que el estado administrativo y sus agencias constituyen hoy "la voz viva de nuestro derecho positivo" esto es índice de irreversibilidad (Vermeule, 2022, p. 151). De manera que toda demanda de "realismo" político e institucional hoy debe atender al proceso de abnegación del derecho. Visto así, las teorías contemporáneas que buscan restituir un horizonte de antropología institucional ahora aparecen, de manera irremediable, caídas a la configuración administrativa en la que ya vivimos (Muñoz, 2022). La antropología institucional desentendida del vestido de la administración ahora aparece como una moral abstracta y ajena a todo realismo concreto.
4. En cuarto lugar, el estado administrativo proyectado hacia el bien común supone una concepción del principio subsidiario positivo como herramienta regulativa de estado de excepción. Esta concepción del principio subsidiario se asienta como el nexo de la reproducción del espacio social sin afuera. Y a diferencia de su concepción negativa, la positivización del principio subsidiario es el vínculo donante de la administración social sobre la vida.
5. Y quinta, y última, creo que es obligatorio enfatizar que la mediación entre integridad moral, derecho administrativo, e intervención subsidiaria

conforman los tres puntos de la fuerza de este nexo gubernamental. En otras palabras, ahora la hegemonía ya no aparece como un concepto reducible a la política o a la cultura, sino como la articulación efectiva entre vida y política, aquello que debe establecer una axiomática del orden gubernamental. De manera análoga, el constitucionalismo del bien común supone un nuevo uniforme del gobierno mediante el cual el vacío de lo político pasa a estar predicado hacia una moral trascedente del bien. Al final, como veía el teólogo y defensor del bien común antipersonalista Charles de Koninck:

> La justicia legal se suspende, una vez que desentiende el bien común haciendo que el estado adquiera una dimensión personalista. De esta manera se pierde todo ordenamiento hacia el bien común hacia "un estado común, el cual es la ruina de toda república bien ordenada" (De Koninck, 2009, p. 106).

Esto implica que para poder estar en condiciones de establecer una disponibilidad "activa" (principio subsidiario positivo), el estado debe despersonalizarse hasta volver el *officium* regulatorio sobre una base delegativa y deferencial. Esto no implica un nuevo cuerpo de la eficacia (*corporis magni*), sino como hemos mostrado previamente, un nuevo vestido administrativo (Agamben, 2013, p. 75).

3. Un vestido técnico-teológico

Cuando hace algunos años escribí sobre la metáfora del vestido en el constitucionalismo de Adrian Vermeule, tal vez no extraje las verdaderas consecuencias últimas de esta figura teológica (Muñoz, 2022). Pero como hemos intentado de mostrar, tras la publicación de *Common Good Constitucionalism* (2022) ahora podemos ver con claridad que la procedencia de esa pieza suelta está hecha en los talleres del derecho romano, puesto que el ascenso del derecho administrativo como *ius*, fijado a una "moralidad interna" del derecho, reemplaza la autoridad del positivismo: "Nuestro ámbito administrativo" es derecho, entonces, es *ius*, y no meramente la forma positiva del *lex*" (Vermeule, 2022, p. 138). Al final, no hay que olvidar que la integridad moral de la *law's empire* de Ronald Dworkin tenía como condición manifiesta el encuadre de un "fit", esto es, una talla que permitía el principio de discriminación en el acto jurídico (Dworkin, 1986, pp. 230-232). Dicho en términos de Vermeule, el "fit" o la talla es el reajuste que el *lex* debe desempeñar dentro del rango discrecional del *ius*. Pero si la capacidad administrativa supone un nuevo "vestido" del derecho constitucional, entonces esto quiere decir que la función del *lex* es el contrapunto, siempre alterable y decisivo en la modelación del cuerpo de la *politeia*; un cuerpo integral en la medida en que es también un cuerpo en el que desaparece la deriva de un nominalismo que disuelva las aspiraciones autopoiéticas del bien común. Si bien la metáfora del vestido proviene del diseño hamiltoniano del constitucionalismo norteamericano para dotar de energía al ejecutivo; en manos de Vermeule el vestido recoge una plasticidad capaz de orientar las medidas del tejido del *ius*. Ese "loose-fitting garment" o pieza suelta ahora aparece de esta manera en su ensayo:

> …excessive constitutional constraint can be as dangerous as insufficient constitutional constraint. The Constitution, emphatically including the vertical distribution between among subsidiarity jurisdictions and the highest levels authority should be a loose-fitting garment that leaves room for flexibility and adjustment over time as circumstances change. The alternative

> is not some fantasy of perfect legality, but rather an overly brittle framework that cracks because it cannot bend (Vermeule, 2022, p. 160).

El vestido no se tuerza porque está compuesto de pliegues y alteraciones en la organización de la *determinatio* administrativa. Ahora podemos ver con claridad que la pieza suelta ya no sólo encumbre el cuerpo de la *politeia*, sino que mide y cose el tejido de una manera particular (hacia la realización del bien) que permita la evolución del orden social. Pudiéramos denominar ese "modo" como la ontología específica de un bien común orientado hacia una axiomática del *orden* cuyo horizonte final es la razón gubernamental. El vestido, de esta manera, ha dejado de ser una mediación intermedia entre mundo y vida, para devenir un dispositivo de una sistematización flexible en un espacio social difuso. Esta plasticidad supone una comprensión como un esqueleto que regula la tecnificación de los efectos del sistema, tal y como proponía Vermeule en su comprensión del constitucionalismo como mecanismo que mitiga los *efectos* de la totalidad de un sistema (Vermeule, 2011, p. 173). La teología en la fase administrativa ha devenido técnica. Y merece la pena recordar que para Erik Peterson la "teología del vestido" es índice de un estrato que separa las aspiraciones del gobierno con el espíritu de la técnica de la apariencia humana (Peterson, 1934). Otra manera de decirlo es que la reaparición del Leviatán tras la crisis del principio de autoridad moderno regresa ya no como ilusión óptica de agregación de una racionalidad de *omnes et singulatim* en un corpus personalista (el Soberano), sino más bien como un vestido invisible que carece de un cuerpo concreto, porque ahora su extensión es la integridad "fitting" de una sociedad que debe ser puesta en disponibilidad del bien común. En última instancia, el vestido deja ver la autopoesisis misma del vínculo administrativo social. Y es en este sentido que el derecho administrativo en toda su pragmática no es un cuerpo místico, sino un vestido sin cuerpo que hace posible la coincidencia de la ratio de la delegación con la gobernabilidad sobre la vida. Es por esta razón también que el vestido del bien-común administrativo no es, en modo alguno, el uniforme militar sobre el cuerpo *imperator* como ha mostrado Ernst Kantorowicz, sino una imagen técnica del propio lazo social sustentado en el modelo de la *pax* administrativa (Kantorowicz, 1965, p. 21).

Sin embargo, ¿es posible una coincidencia entre la teología del vestido y el dispositivo del gobierno? En este sentido podría ser iluminador algo que ya Carl Schmitt había anotado en respuesta a "Teología del vestido" de Erik Peterson:

> La patria es la casa. Lo que dice Peterson del vestido sirve también para el paisaje, tejido de los recuerdos, el revestimiento psíquico, investiduras institucionales, vías de sentimientos y reservas que allí se acumulan[5]" (Schmitt, 2021, p. 175).

El vestido, por lo tanto, no puede constituir la forma política de un ordenamiento jurídico, sino que debe entenderse como aquello que permite una *separación irreductible* entre el dominio del derecho y la esfera que hace posible la forma de vida. Por eso es por lo que Peterson escribía, de manera decisiva que la vestimenta es un intento por "redescubrir la pieza perdida" [del Paraíso] que es la única que puede expresar y develar nuestra dignidad" (Peterson, 1934, p. 348). La *dignitas* del vestido, por lo tanto, no puede fijar un bien-común impersonalizado y sin cuerpo, pero tampoco un personalismo encarnado refractario de un *corpus mysticum* comunitario. Una vez que el vestido sea el dominio

[5] En la reciente traducción al castellano de *Glossarium: Anotaciones desde 1947 hasta 1958* (2021) se ha tomado "*kleides*" por "hábito", lo cual se presta a más de un equívoco, por eso lo hemos modificado a "vestido" lo que es más fiel a la intención original de Peterson.

total de *omnes et singulatim* hemos sometido el ámbito de la vida a un dispositivo cuya tarea última es "gobernar y guiar a la cosa gobernada desde una forma ajustada hacia su finalidad" (Vermeule & Casey, 2022). Ante la crisis de la tecnificación de las categorías políticas y la crisis del positivismo moderno, el constitucionalismo del bien común termina entregándonos un vestido comunitario vacante de la presencia del cuerpo.

4. Referencias

Agamben, G. (2021). Intervento al convegno degli studenti veneziani contro il greenpass l'11 novembre 2021 a Ca' Sagredo. Quodlibet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-intervento-al-convegno-degli-studenti-veneziano-.

Agamben, G. (2013). *Opus Dei: An archeology of duty*. Stanford University Press.

Chamayou, G. (2021). *The Ungovernable Society: A Genealogy of Authoritarian Liberalism*. Polity.

Chappel, J. (2020). Nudging Toward Theocracy: Adrian Vermeule's War on Liberalism. *Dissent Magazine*, Spring: https://www.dissentmagazine.org/article/nudging-towards-theocracy.

Cristi, R. (1998). *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*. University of Wales Press.

De Koninck, C. (2009). The Primacy of the Common Good against the Personalists. En *The Writings of Charles de Koninck*. Notre Dame University Press.

Dworkin, R. (1986). *Law's Empire*. Harvard University Press.

Foucault, M. (2015). *The Punitive Society: Lectures at the Collège de France 1972-1973*. Palgrave Macmillan.

Hamburger, P. (2017). *The Administrative Threat*. Encounter Books.

Kantorowicz, E. (1965). Gods in uniform. En *Selected Studies* (pp. 7-25). J.J. Augustin.

Kòjeve, A. (2001). Colonialism from a European Perspective. *Interpretation*, *29*, 115-128.

Muñoz, G. (2020a). Teologías post-coronavirus: ¿hacia un enfrentamiento católico-protestante? En J. L. Villacañas (Ed.), *Pandemia: Ideas en la encrucijada* (pp.255-265). Biblioteca Nueva.

Muñoz, G. (2020b). Adrian Vermeule: l'échelle géographique d'un programme de bien commun devra être celle de l'État administratif. *Le Grand Continent*: https://legrandcontinent.eu/fr/2020/04/17/adrian-vermeule/

Muñoz, G. (2022). Como una pieza suelta: el constitucionalismo de Adrian Vermeule. Editorial diecisiete: https://diecisiete.org/nuncios/como-una-pieza-suelta-el-constitucionalismo-administrativo-de-adrian-vermeule

Landis, J. M. (1938). *The Administrative Process*. Yale University Press.

Moreiras, A. (2013). Keynes y el Katechon. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *30*, 157-168.

Peterson, E. (1934). Theologie des Kleides. *Benediktinische Monatsschrift*, *16*, 347-356.

Rosler, A. (2021). *La ley es la ley: autoridad e interpretación en la filosofía del derecho*. Katz.

Rubio, M. (2020). Common Good Capitalism: An interview with Marco Rubio. *American Affairs*, *IV*(1): https://americanaffairsjournal.org/2020/02/common-good-capitalism-an-interview-with-marco-rubio/

Schmitt, C. (2021). *Glossarium: Anotaciones desde 1947 hasta 1958*. El Paseo Editorial.

Vermeule, A. (2011). *The System of the Constitution*. Oxford University Press.

Vermeule, A. (2013). *The Constitution of Risk*. Cambridge University Press.a

Vermeule, A. (2016). *Law's Abnegation: From Law's Empire to the Administrative State*. Harvard University Press.

Vermeule, A. (2022). *Common Good Constitutionalism*. Polity.
Vermeule, A. & Conor, C. (2022). Myths of Common Good Constitutionalism. *Harvard Journal of Law & Public Policy*, *45*(1), 103-146.
Villacañas, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política*. NED Ediciones.

***Pensamiento al margen*. Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 16 (2022), pp. 20-40
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

Catorce tesis sobre el fascismo obsolescente

Ana Fernández-Cebrián*
Columbia University

Víctor Pueyo Zoco**
Temple University

Recibido: 04/04/22 / Aceptado: 26/04/22

Resumen: A partir de una reflexión sobre el texto de Umberto Eco *Il fascismo eterno* (1995), este ensayo propone un análisis de las formas del fascismo contemporáneo como un fenómeno radicalmente histórico. Las catorce tesis propuestas examinan el denominado "fascismo obsolescente" multiplicando el asedio de sus diferentes flancos y definiendo su lógica interna.
Palabras clave: Fascismo; neoliberalismo; neofascismo; mediador evanescente; nuevas derechas.

Fourteen Theses on Obsolescent Fascism

Abstract: Drawing on Umberto Eco's *Il fascismo eterno* (1995), this essay suggests an analysis of contemporary fascism as a radically historical phenomenon. The fourteen theses laid out examine what we call obsolescent fascism by multiplying the siege to its many flanks while defining its inner logic.
Keywords: Fascism; neoliberalism; neofascism; vanishing mediator; the New Right.

Sumario: 1. No existe ya otra política que la política del resentimiento. 2. El centro funciona ya como extremo de una polaridad ausente. 3. El efecto de esta polarización centrada es el efecto de un desajuste estructural. 4. El nuevo fascismo es articulación de una universalidad concreta. 5. Comprender la naturaleza de esta universalidad concreta exige comprender la primacía del discurso estructurante sobre el discurso estructurado. 6. El auge de esta ultraderecha no puede entenderse fuera de un modelo de causalidad estructural. 7. La nueva extrema derecha es un mediador evanescente. 8. La política de la negatividad estratégica es una política de la discontinuidad. 9. El neofascismo no existe. 10. El Estado del nuevo fascismo es el Estado de Schrödinger. 11. Existe ya una ecuación entre biopolítica y propiedad. 12. La política funciona como moral del más malo. 13. El neofascismo es potencia de la impotencia. 14. El fascismo obsolescente no va a desaparecer. 15. Referencias.

* af2948@columbia.edu
** vpueyozo@temple.edu

Umberto Eco comienza su breve ensayo *Il fascismo eterno* (1995), traducido al inglés como *Ur-Fascism*, con un recuerdo de su infancia. La anécdota tiene lugar en la Italia de Mussolini, cuando el autor tenía trece años. Tras la toma de Milán, los partisanos llegan al pueblo donde Eco crecía y vivía como cualquier niño fascista. La liberación es recibida con inmensa alegría por el gentío. La plaza mayor se llena de cánticos y banderas ondeantes, las guirnaldas cuelgan de los tejados y todo está dispuesto para que el líder de la resistencia pronuncie su discurso desde el balcón del ayuntamiento. El miliciano, que ya ha perdido una pierna por el camino, se aproxima a la barandilla, pálido, renqueante, apoyándose en una muleta con una mano y tratando, con la otra, de apaciguar a la multitud. Eco se siente invadido por una suerte de expectación culpable; durante años, ha disfrutado de los discursos floridos del Duce, cuyos pasajes aprendía de memoria en la escuela y repetía en la intimidad. El partisano carraspea, mira tímidamente a la concurrencia y finalmente musita: "Ciudadanos, amigos. Después de tantos dolorosos sacrificios… aquí estamos. Gloria a los que han caído por la libertad". Aquí termina su intervención y, con ella, cualquier promesa de arenga. El partisano vuelve al interior del edificio, la plaza estalla en una incontrolable algarabía, las tropas rebeldes disparan al aire salvas festivas que los niños recogen del suelo, convertidas en trofeos que retienen el tibio calor de la victoria. El nombre de ese partisano lacónico que se ha subido al balcón, que había sido *maresciallo* de los Carabinieri, que no conoce el verbo inflamado y exuberante de los fascistas y que apenas puede, por tanto, hablar, es un enigma para nosotros. Sabemos, sin embargo, que todo el mundo lo conocía como *Mimo*. El círculo se cierra en virtud de una feliz casualidad y el joven Eco experimenta entonces su epifanía: comprende, súbitamente, que la libertad de expresión no es la libertad de expresar lo que uno quiere expresar, sino la libertad de expresarlo sin retórica. Todavía, incluso, podríamos leer más radicalmente la actitud afásica del mimo partisano y redoblar la apuesta: si hubiera una auténtica libertad de expresión, la libertad de expresión consistiría en la libertad de no tener que expresar nada. Hablamos con libertad cuando la obviedad se dice a sí misma.

¿Qué pasa si dejamos de leer *aquí*? Es curioso ver cómo otras versiones del texto expurgan u omiten este hermoso pasaje. En español, por ejemplo, el ensayo ha circulado bajo el título "Catorce síntomas del fascismo eterno", laminado y maquetado como un mero compendio de los rasgos que nos permitirían reconocer el fascismo. El fascismo, como los cuerpos que el fascismo mismo sometía a escrutinio, queda reducido así al inventario de sus facciones. Quizá por eso valga la pena observar que una lectura basada en la epifanía del propio Eco lo cambia todo. El catálogo positivista de los rasgos, la enumeración de todas estas características fenotípicas que definirían la eternidad del fascismo (el tradicionalismo, el autoritarismo, la censura, el folklore) depende de una pre-condición: el aparato retórico dentro del cual se desarrolla la lucha por la construcción del sentido. Los rasgos, en otras palabras, no son rasgos hasta que no configuran un rostro. Para ser perfectamente justos, Eco reconoce que esta operación es siempre-ya una operación estrictamente discursiva, que muchas de estas "características del fascismo" se contradicen mutuamente y que ninguna de ellas es, por tanto, imprescindible. Bastaría, arguye Eco, con que una estuviera presente para hacer emerger una nebulosa fascista a su alrededor, a la manera en que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2014) describen el *point de capiton* de todo artefacto discursivo (un fetiche, una sinécdoque, un lugar de enunciación que coincide con el lugar del enunciado).

Ahora bien, si el aparato retórico que produce esta operación de sentido se desvanece, el discurso fascista emerge como una mímica disparatada e inconexa, al tiempo que el lenguaje de *Mimo*, en su parquedad e inoperancia, revela su verdad oculta. Esa mímica absurda recuerda al Hitler de Charlie Chaplin en *The Great Dictator* (1940) e incluso al *Adolf der Übermensch* del artista alemán John Heartfield (1932), escenas de cine mudo o

fotomontajes dadaístas que conseguían que la parafernalia del fascismo, despojada de su sustancia discursiva, se apareciera como farsa. Quién no ha visto alguna vez un discurso de Mussolini con el volumen del televisor en modo silencio, no tan diferente, en su ridículo despliegue paraverbal, del histrionismo de una película de Buster Keaton o de un personaje de la *commedia dell'arte*. La verdad del mimo revolucionario, por su parte, representaría para Eco exactamente lo contrario: no la capacidad del lenguaje de devenir mímica, sino la capacidad de la mímica de devenir lenguaje. Al final, la eternidad del fascismo es la eternidad del lenguaje; la eternidad de un sistema que se sostiene sobre los mimbres de su propia "sistematicidad". Eco nunca podría haber enunciado la realidad de un fascismo eterno si no hubiera creído primero (si su inconsciente ideológico no le hubiera dictado antes) la eternidad de ese lenguaje que habla o calla un sujeto agazapado en la sombra.

El problema es que el fascismo eterno no existe. La pantomima a la que el fascismo quedaba expuesto al ser desnudado de su retórica ampulosa es, hoy por hoy, el centro ausente sobre el que construye su particular operación de sentido. Qué duda cabe de que la verdad muda del mimo (la obviedad que se dice a sí misma) ha ocupado el lugar reservado al discurso en las más recientes campañas electorales de la extrema derecha. El Partido Popular ganaba Madrid en 2021 enviando a los ciudadanos un sobre que sólo contenía la palabra libertad. El comisionado del condado de Hillsborough en Tampa, Brian Blair, protestaba con una mordaza en la boca contra la observancia del "Day of Silence" en su distrito escolar, un día dedicado a recordar a las víctimas de discriminación por motivos de diferencia sexual. En los orígenes de Vox, Javier Ortega-Smith cada vez que se veía acorralado por las preguntas de los periodistas les dispensaba un estruendoso trato de marcial silencio. Las preguntas se repetían y el militar permanecía silente ante la atenta mirada de las cámaras. Callar era la consigna y, si las preguntas eran demasiado comprometidas o tenían lugar en contextos que no aconsejaban dar la callada por respuesta, siempre quedaba hurtarle al silencio un socorrido "¡Viva España!", como hiciera Abascal en el foro organizado por el diario *La Razón* el 18 de febrero de 2019. El silencio, se mire como se mire, no es un discurso político. Este silencio, en su mueca irreverente y en su recurso al juego de la paciencia, no intentaba representar a los que callan, sino convencerles de que estaban callando, producir –antes que representar– a esa mayoría silenciosa. "Blanco sobre blanco" de Kazimir Malévich sólo podría considerarse una obra transgresora, de hecho, en el melancólico discurso-mausoleo de un curador del MoMA: lo que en 1917 era un anatema político, dibuja ahora los contornos de una norma puramente formal, una norma kantiana que rechaza cualquier expectativa de contenido. Poco a poco, y a medida que la cultura de izquierdas coloniza y lubrica la maquinaria de reproducción social capitalista en la que permanece firmemente instalada (y de la que es, al final, inseparable), el espacio otrora ocupado por la cultura conservadora se estrecha, se vacía de opciones y se encomienda a la mímica. Allí, arrinconado, no tiene más remedio que ensayar un lenguaje que no es el suyo. Queremos hablar de este otro fascismo resultante. Es curioso que, cuando nos referimos al fascismo de los años 30 y 40, lo llamemos "fascismo histórico", como si este que estamos viviendo ahora no lo fuera, o como si existiera, más allá de los límites del tiempo, un fascismo que precede a sus causas y sobrevive a sus efectos. El fascismo al que nos vamos a referir no puede ser otra cosa, por este motivo, que un fascismo obsolescente, radicalmente histórico y absolutamente perecedero. Como no tiene rasgos ni características; como carece, por motivos estrictamente metodológicos, de un principio rector o de una esencia, todo lo que podemos hacer es multiplicar el asedio de sus diferentes flancos, definir, en la medida de lo posible, su lógica interna. Las catorce tesis que siguen deben entenderse como un homenaje al texto de Eco.

1. No existe ya otra política que la política del resentimiento

O, como diría Vladímir Putin en medio de un genocidio manifiesto, "nuestros soldados son también víctimas". En este momento, el lenguaje de las víctimas es un lenguaje compartido por la "extrema derecha" y por la "extrema izquierda". La banalidad sobre la que descansaba el sentido común de nuestra cultura mesocrática ("los extremos se tocan") podría llegar por primera vez a dejar de serlo, a medida que esas polaridades parecen destinadas a fundirse. Lo presenciamos todos los días. Cuando el votante progresista clama por las minorías oprimidas y el votante conservador denuncia que la única minoría oprimida es la mayoría silenciosa (abandonada por las "élites globalistas", traicionada por la "dictadura de lo políticamente correcto" o "subastada por el gobierno de Pedro Sánchez") ambos incurren subrepticiamente en formas complementarias de lo que llamamos *grievance politics* (Ivarsflaten, 2008; Flinders y Hinterleitner, 2022; Brown, 2019b). Este es el nombre que los intelectuales del GOP en los Estados Unidos acuñaron para designar lo que la tradición liberal (del Tocqueville de *L'ancien régime* a Karl Popper, pasando por Bertrand Russell) llamaba sin más "resentimiento". Por descontado, la apelación al resentimiento como pulsión totalizadora no pasa de ser una simplificación perezosa, la reducción de una serie de complejas estructuras económicas, políticas e ideológicas a un mero rasgo psicológico individual. No obstante, el resentimiento es un vector afectivo que ya modela y configura *–dentro de dichas estructuras–* la manera en que no podemos sino entender la política ahora (Fisher, 2013; Brown, 2019b; Gómez Villar, 2022; Fraser, 2020). Como decía Robert Frost: "*Poetry is about the grief. Politics is about the grievance*" ("la poesía va del sentimiento; la política, del resentimiento"). Es imperativo que asumamos de una vez, con el PS en Francia hundido, con Vox a punto de consumar el *sorpasso* en España, con Putin llamando a la puerta trasera de Europa con nudillos de acero, que no existe ya otra política que la política del resentimiento. El resto no es política, sino lo que Jacques Ranciére (2000) denominó policía: el marco discursivo que asegura la cohesión de lo que se puede *ver* como racional. El resto no es política, sino *policy*, pólizas, normativas que se cumplen en base a un sentido común ausente o sólo implícito a ellas. La política es hoy más que nunca el arte de lo imposible. *Tout le rest*, como diría Paul Verlaine, *est littérature*.

2. El centro funciona ya como extremo de una polaridad ausente

Ante todo, hay que evitar los argumentos psicológicos. No hay un exceso de vitriolo "en el ambiente" que requiera de una dosis beatífica de moderación; el *exceso de moderación* es la causa del vitriolo. Al tiempo que los extremos se tocan, la expresión jocosa "extremo centro" adquiere un relieve inusitado que nunca, nos atreveríamos a asegurar, había tenido antes. ¿Qué habría pasado, según la explicación convencional? ¿Cómo habríamos llegado al *cul-de-sac* de una política del resentimiento? De acuerdo con el juego de espejos borgiano en que se desenvuelve la imaginación liberal, la extrema derecha habría aprendido a "imitar" el reclamo de las víctimas de la extrema izquierda, proponiendo una versión invertida de sus demandas que después retroalimentaría el reclamo originario. Por un lado, el Partido Demócrata agitando la bandera de *Black Lives Matter*; por otro, el Partido Republicano resignificado como el partido de la *white grievance* (Smith, 2020). El resultado es el *impasse* populista de un incesante concurso de agravios, algunos reales y otros claramente ficticios. Para evitarlo, explicaba la autora Chloé Valdary en el programa de televisión *Real Time with Bill Maher*, el Partido Demócrata debería interrumpir este círculo vicioso mitigando o rebajando en su discurso los elementos de

susceptibilidad social (*wokeness*) que se basan en demandas clásicas de raza, género y clase. Curiosamente, la apuesta de Valdary –regresar a los valores de la responsabilidad individual, de la superación personal, del diálogo entre seres humanos autónomos, etc.– coinciden punto por punto con el programa de rehabilitación del Partido Republicano que proponen figuras como Ryan Streeter (2021), ex-asistente de George Bush en el Consejo de Política Doméstica de la Casa Blanca ("Grievance Politics is a Dead-End Road"). ¿Cuál es ahora el círculo vicioso? ¿Dónde se encuentran ahora los dos extremos de un espectro político que se revela, bruscamente, como el espectro de lo político? En el origen del bucle del *re-sentimiento*, en el origen de un sentimiento que retorna sobre sí mismo para territorializar como afecto aquello que solía presentarse como un argumento racional, no está el desacuerdo, sino un cierto tipo de acuerdo que debe ser definido como el candado policial que se impone sobre el discurso de la política. Este cierre discursivo recibe diferentes nombres dependiendo del contexto: racionalidad comunicativa, dialogismo, convivencia o convivialidad, pero su nomenclatura no altera en lo sustancial un planteamiento humanista que no sólo no soluciona el problema (¿volver a la moderación del centro difuso? ¿renunciar a demandas sociales que son radicalmente justas?), sino que constituye su punto de partida.

Prefiero ser ruso a ser un demócrata, rezaba el mensaje serigrafiado en las camisetas de James Alicie y Richard M. Birchfield, dos asistentes al rally que Trump celebró en Ohio en la primavera de 2008 y que, gracias a ellos, terminó haciéndose viral. Las camisetas mostraban a un elefante –símbolo del partido republicano– que se enfrenta a un asno –símbolo del partido demócrata– en un combate de boxeo reminiscente del imaginario de la Guerra Fría. El enemigo, sin embargo, ya no reside en el significante "comunista" o "socialista", que se superpone sobre el significante "republicano" (los guantes rojos son al mismo tiempo guantes rusos y guantes republicanos). El enemigo es ahora la moderación demócrata que no se atreve a asumir esta doble corporalidad revolucionaria, el "rojo" comunista/republicano que *convive* en una misma unidad de significado. Para la nueva extrema derecha, occidental y putinista, el mundo de las polaridades enfrentadas (la Guerra Fría) ya sólo existe como un borrón geopolítico. En el plano imaginario, es la moderación la que se lee como extremo. Cuarenta años de consensos sustentados en la doctrina de la responsabilidad individual de los participantes de esa Gran Conversación han desgarrado el tejido social hasta transformar el diálogo en gruñido, el discurso en afecto y el afecto en desafección; *no al revés*. La conversación es ahora un combate de boxeo con un sólo púgil. Afrontar las paradojas de una ultraderecha *snowflake* y de su deriva victimista exige rehuir las narrativas de la mímesis y la mímica, del *agit prop* y de la *realpolitik*, del lenguaje de la apropiación y de la apropiación del lenguaje por parte de la extrema derecha. El problema no radica en quién ejerce el monopolio del lenguaje del agravio; el problema surge cuando el lenguaje del agravio puede postularse de facto como objeto de deseo monopolístico y como denominador común de lo monopolizado (Brown, 2019b; Fraser, 2020). El problema surge, en definitiva, cuando no hay otro lenguaje que el que ya estamos hablando.

3. El efecto de esta polarización centrada es el efecto de un desajuste estructural

La extrema derecha ya no es extrema derecha por tener valores de derecha extremos, sino por llevar al extremo valores que no son suyos. Habrá que escuchar, alguna vez, lo que dice "la voz de Vox" (Fernández-Cebrián y Pueyo Zoco, 2019). Cuando la derecha deplora que, después de la Guerra Fría, la derecha ganara la batalla económica y la izquierda ganara la batalla cultural, deberíamos tomarnos su diagnóstico muy en serio. No es que la derecha se haya "apropiado" del lenguaje de la revolución; es que el lenguaje

de la revolución constituye desde hace mucho tiempo el único lenguaje capaz de vehicular los valores de la derecha, de conectar el impulso conservador con su furia revolucionaria. El capitalismo tardío se diferencia del capitalismo fordista en la manera en que reestructura el desfase inherente a toda formación social, imponiendo un desequilibrio marcado entre una instancia económica conservadora y una instancia ideológica progresista. Esta condición, conocida como desarrollo impar en jerga althusseriana, es la clave de lo que Nancy Fraser (2017) llamó "neoliberalismo progresista". Se trata de una alianza entre los sectores progresistas del *establishment* y las fuerzas del capitalismo cognitivo (Wall Street, Silicon Valley, Hollywood…) que daría lugar a una combinación perversa de políticas económicas regresivas y políticas de reconocimiento aparentemente progresistas. En este sentido, el progresismo actual tiende a promocionar primariamente, en palabras de Fraser, "concepciones liberal-individualistas del progreso". Entendidas de este modo, las políticas de la identidad sirven para reivindicar una falsa lógica meritocrática que disuelve toda problemática de clase al tiempo que reemplaza otras interpretaciones y otras prácticas anticapitalistas y emancipatorias (Fraser, 2017; Gómez Villar, 2022; Haider, 2020). Cuando Fraser enuncia su tesis del neoliberalismo progresista, sin embargo, parecería como si estuviéramos ante un pacto o ante un complot de actores sociales que representan intereses opuestos. Surge siempre la cuestión del "engaño" o la "falsa conciencia" (en "en sí" y el "para sí"): la lógica meritocrática sería falsa, postiza, fruto de una manipulación previa. Nuestra posición difiere en que no pensamos que la contradicción se produzca *exclusivamente* en la instancia política –el campo de la agencia–, sino que constituye, de manera mucho más general, una condición estructural del modo de producción capitalista en su fase tardía: la contradicción entre la instancia económica y la instancia ideológica. Sin este *décalage*, nos atrevemos a mantener, el edificio del capitalismo tardío se desmoronaría como un castillo de naipes al abrir la puerta del salón. Es por eso que debemos caminar con pies de plomo. Desde la posición de Fraser, perdemos la perspectiva sobre la sinceridad de la voz de Vox, sobre la sigilosa hipnosis que ejerce su timbre. Perdemos la perspectiva, en una palabra, sobre la cuestión del ventrilocuismo.

Como ya hemos analizado en trabajos anteriores (Fernández-Cebrián, 2019 y Pueyo, 2020), Vox no rechaza a sus bestias pardas (las políticas de identidad, el feminismo, el separatismo, el "buenismo" progresista, etcétera) desde una posición inicialmente fascista, sino que adopta esta posición a posteriori, como resultado del rechazo de aquellas tesis que, no sin cierta razón, considera hegemónicas. Antes que oponerse de manera frontal a ellas, por tanto, se define como su negación interna o como su revés siniestro, como su gemelo malo. Vox funciona a la contra y esta es, quizá, su más deliciosa contradicción. El partido que ha nacido para combatir el relativismo, las identidades líquidas, la pluralidad nacional y el pensamiento débil (la posmodernidad, en una palabra), no parece tener en realidad un núcleo duro desde el que producir y articular discurso. Se activa desde el mismo centro ausente, sin identidades sólidas y valores estables, al que dirige su encono. Ni su liberalismo económico es diferente del de otros partidos liberales o socio-liberales ni su nacionalismo es diferente del de los nacionalismos periféricos que aborrece. Es por eso que suena como ese muñeco vacío que de repente es intervenido por una voz, que es hablado o interpretado por ella. Y es por eso que el término fascismo se nos antojaba tremendamente impreciso para describir su amenaza. El fascismo concierne a una coyuntura histórica muy diferente y se apoya en premisas que no comparecen en el prontuario de Vox: la defensa de un estado fuerte, el discurso anti-élites económicas, etc. Decidimos, en aquel momento, adoptar un torpe y socorrido *portmanteau* para nombrar esta nueva realidad: posmofascismo. Su idoneidad, o falta de la misma, no altera la sensación de que, si mañana todos nos hiciéramos machistas, homófobos y racistas, Vox

denunciaría la hipocresía del machismo, la homofobia y el racismo progre con el mismo tesón (y seguramente el mismo grado de candorosa aceptación) con el que hoy lo abandera.

4. El nuevo fascismo es articulación de una universalidad concreta

El salto del fascismo al neofascismo es el salto del fetichismo entendido como producción de una particularidad abstracta a la articulación de una universalidad concreta. El fascismo tradicional hace de la parte todo; el nuevo fascismo hace del todo *su parte*. En algunos sectores conspiranoicos vinculados en ocasiones a las nuevas derechas, esta tensión latente adquiere relieves cómicos en algunas situaciones, como cuando la *International Flat Earth Research Society*, o Asociación Internacional para la Investigación del Terraplanismo, se describía como "a global organization of people who advocate the belief that the Earth is flat" ("una organización global de personas que defienden la creencia de que la tierra es plana"). La nueva extrema derecha parece incapaz de sacudirse de encima la contradicción entre un discurso anti-globalista y su configuración como "movimiento" global y multinacional. Pensemos en "The Movement" de Steve Bannon, antes una *coreografía* fascista que un movimiento, o en esa internacional del mal gusto comandada por Alexander Dugin desde Rusia y conocida como populismo integral. Fracasaríamos, sin embargo, si consideráramos que nos hallamos ante una inconsistencia que surge como agregación natural de dos niveles desintegrados: una globalización ya consolidada y una serie de discursos remanentes que se enfrentan a ella. No hay tal inconsistencia. La entente poco *cordiale* del fascismo globalizado depende, por encima de todo, del gesto consistente en identificar lo mayoritario como minoritario. Digamos, la mayoría blanca con una minoría oprimida o las mujeres maltratadas con las élites "feminazis". Nótese que este gesto es diametralmente opuesto al gesto que hacía reconocibles a los "fascismos históricos" de los años 30: su identificación de lo minoritario con lo mayoritario, del fenotipo irreductible de la raza aria con la masa o del banquero judío con todas las tribus de Israel. Haciendo un guiño irónico al Programa de Erfurt de 1891, nos vemos tentados a calificar este gesto como un gesto maximalista, pues no sólo sanciona las reivindicaciones tradicionales de la izquierda para ciertas minorías, sino que las hace extensivas a la totalidad con respecto a la cual resultan marginales, en un diestro juego de manos que podría confundirse con un paralogismo si no fuera intencionado. Según los discursos de las nuevas derechas, los españoles son, vertiginosamente, la minoría excluida en España, o las mujeres no feministas aquellas que han sido injustamente excluidas del feminismo (Alabao, 2019; Cabezas, 2022). ¿Qué clase de feminismo *fascista* (y aquí la inversión se hace visible) es aquel que no permite a las no feministas hablar en su nombre? (Farris, 2017). La síntesis siempre inacabada de la mayoría minoritaria es la que anuda toda una serie de variables que el sociologismo positivista presenta como rasgos o factores dispersos. Hechos más o menos consabidos: que la nueva extrema derecha no carga sus tintas en la cuestión del supremacismo racial, que tiende al laicismo, que no requiere, para existir, de la participación de las masas (aunque Dugin siga hablando del *Dasein* en el metalenguaje de la ideología alemana, etc.).

El último punto, por ejemplo, se explica solo: por supuesto, la extrema derecha ya no puede interpelar de la misma manera a una clase obrera que, lejos de ser masiva en los países desarrollados, permanece dividida y alienada, ni a una multitud global cuya mera existencia le es adversa. Pero el punto es que, por más que los líderes del fascismo obsolescente puedan darse baños de masas, como sin duda lo hacen, la imagen del sujeto político que persiguen y apuntalan no puede configurarse ya masivamente. Encuentra

cobijo en otros tipos actanciales fuertemente individualizados (los propietarios amenazados por "okupas", las ancianas cuya pensión se compara con el dinero destinado a colectivos vulnerables…) que permiten escenificar con mayor precisión la aparente paradoja de una universalidad concreta. Su lema: la mayoría tiene que devenir minoría incluso si para hacerlo tiene que mirarse en el espejo de aquello que la niega. Por si esta universalidad concreta sigue siendo demasiado elusiva o abstracta, consideremos un ejemplo tocante a la cuestión racial. Consideremos el caso de Cataluña. Si Vox representa a una derecha tradicional, recalcitrante, franquista y racista en España, ¿cómo se explica el éxito electoral de su candidato Ignacio Garriga en Cataluña, donde pasó de cero a once diputados en 2021 a pesar de ser un hombre español de color? (González, 2021). Nótese que la vieja problemática retórica de la captura y de la apropiación (la extrema derecha coopta los discursos de las políticas de identidad para disfrazar el odio de tolerancia, designa a un candidato racialmente diverso para disimular un racismo que otras veces patrocinará sin disimulo, etc.) no resuelve el problema. Explica el supuesto *intento* de Vox por blanquear su imagen, pero no el éxito de esta estrategia en los comicios catalanes. ¿Son o no son sus votantes catalanes racistas? ¿Se alinean o no se alinean con los valores neo-fascistas que les atribuimos? La respuesta es más compleja. El éxito de Garriga consiste precisamente en su capacidad de encarnar como minoría marginal la mayoría presuntamente marginada. Garriga no necesita decir lo que su cuerpo ya argumenta. Si el discurso que sale de sus labios dice: "sé que ustedes se sienten desprotegidos, invisibles, culturalmente alienados y extranjeros en su propio país", su cuerpo lanza un órdago tan eficaz como impronunciable: "Desprotegidos, invisibles, culturalmente alienados y extranjeros en su propio país. Ustedes son como yo".

5. Comprender la naturaleza de esta universalidad concreta exige comprender la primacía del discurso estructurante sobre el discurso estructurado

Decir que este gesto maximalista reduce al pensamiento conservador a su mínima expresión es decir demasiado poco. Debemos estar preparados para entender que el conservadurismo no se define por sus valores conservadores, que pueden variar de acuerdo con coordenadas históricas o geográficas específicas, sino por el impulso básico de conservarlos sean cuales sean. Esto no significa que estos valores tradicionales hayan desaparecido o vayan a desaparecer. Seguiremos observando actitudes racistas y sexistas, xenofobia, formas caducas de integrismo religioso, etc. Lo que significa es que la producción de un discurso político "neofascista" no consistirá, o sólo consistirá residualmente, en una afirmación directa de estos comportamientos. A medida que el neoliberalismo relega los valores conservadores al papel narrativo del antagonista o muñeco de paja necesario, la nueva extrema derecha debe articular su posición desde una negatividad estratégica. Por eso es necesario distinguir entre un discurso estructurado (militarismo, catolicismo, campo, tauromaquia, artes cinegéticas, jara y sedal…) y un discurso estructurante que reserva a estos valores un papel ancilar o, en el mejor de los casos, cosmético. De ahí la percepción de que la extrema derecha es una *derecha cosplay*: el disfraz puede cambiar en cualquier momento, porque es un disfraz o porque, en una palabra, carece de sustancialidad. Nuevamente: no hay que quitarle importancia al disfraz en sí mismo. Pero seamos claros: Santiago Abascal disfrazado de soldado de los tercios de Flandes no es Santiago Abascal disfrazado de soldado de los tercios de Flandes. Es el soldado de los tercios de Flandes disfrazado de Abascal: el español solitario, marginado, un poco acomplejado e históricamente fuera de lugar; el español que resiste heroicamente los envites del "imperio de lo políticamente correcto", etc. No lo duden: el votante de Vox sabe perfectamente que Abascal no ha hecho el servicio militar. Su imperialismo

puede identificarse con el imperialismo de María Elvira Roca Barea, pero esto no es discurso estructurante, sino discurso estructurado. A nivel del discurso aglutinante o estructurador, los votantes de Vox son los habitantes de una pequeña aldea gala.

6. El auge de esta ultraderecha no puede entenderse fuera de un modelo de causalidad estructural

Es decir: no tiene ni una explicación exclusivamente económica ni una explicación exclusivamente política. Hay fundamentalmente dos narrativas, ciertamente respetables y muy verosímiles, que tratan de explicar la irrupción, de este nuevo sentir político cuyo frugal vocabulario y maneras vitriólicas recuerdan a lo que solíamos llamar extrema derecha. La primera podría denominarse *teoría del rescoldo:* existía, agazapado entre las cenizas de la liberalización, el núcleo candente de un espectro (en los dos sentidos de la palabra *espectro)* demográfico que nunca se habría asimilado al nuevo orden o que lo habría hecho sólo aparentemente, en las formas y no en el contenido. El auge del feminismo y del multiculturalismo habría reavivado estas brasas, que en el caso de España se identificarían con un franquismo de viejo cuño y, en el caso de los Estados Unidos de América, con un republicanismo más o menos jansenista sedimentado en el Medio Oeste y en los molletes del *Bible Belt.* La segunda explicación es la teoría del columpio afectivo. Existirían, tanto en España como especialmente en los Estados Unidos, cuadros relativamente desideologizados de clase trabajadora, aunque tendentes al voto progresista, cuyas demandas más básicas (empleo, vivienda, educación) no habrían sido satisfechas por los partidos de corte socialdemócrata o socioliberal en las tres últimas décadas. Estos cuadros, sumidos en el ostracismo y consumidos por una dinámica de derrota moral, habrían bien completado el viraje hacia a un sentimentalismo de derechas fuertemente nostálgico, bien emitido un voto de castigo que podría resultar reversible, pero que probablemente, a tenor de lo que estamos viendo, no lo será (Case y Deaton 2020). En los Estados Unidos, estos votantes, desafectados y por tanto particularmente sensibles al afecto, se arraciman en torno a diferentes estados-columpio (*swing states,* estados cuyo voto puede cambiar de un momento a otro) repartidos por la geografía americana; de ahí, en parte también, lo del *columpio afectivo.*

La primera es una explicación predominantemente política; la segunda es una explicación predominantemente económica. Ambas, nos tememos, dejan una gran cantidad de cabos sueltos. Ni la primera narrativa explica un hecho como que el 42% de mujeres votaran a un candidato abiertamente misógino (la cifra asciende al 53% entre las mujeres blancas), ni la segunda narrativa consigue esclarecer los motivos de la enorme transversalidad de estos procesos hegemónicos, que interpelan por igual a las clases desmotivadas del cinturón de óxido (51% de los votantes de Ohio), a los cubanos de Florida (54%) y a la comunidad evangélica blanca de los estados del sur (81%). Una tercera explicación que no está en contradicción con las anteriores y que, de hecho, las incluye, parece brillar por su ausencia. Se trata de la explicación predominantemente ideológica, pero la expresión "predominantemente ideológica" sólo alude a un fenómeno de condensación que debe tener en cuenta el resto de variables para evitar simplificaciones apresuradas. De otro modo, la explicación "predominantemente política" nos lleva al fascismo eterno y la explicación "predominantemente económica" nos lleva a *posturas* oportunamente obreristas que no merece la pena discutir, porque carecen de base teórica y científica más allá de la compulsión de opinar a fondo perdido en columnas de periódico o tertulias mediáticas.

7. La nueva extrema derecha es un mediador evanescente

¿En qué consistiría la explicación "predominantemente ideológica"? ¿Cómo se explica su ausencia? Las razones de esa ausencia son previsibles: aceptarla exige reconocerle al discurso de Trump (y esto es muy problemático para la izquierda) cierto grado de interioridad con respecto al discurso desde el que se articula su crítica más feroz, que puede caracterizarse a grandes rasgos como el discurso de la izquierda misma. Quizá menos intuitiva que las anteriores, esta teoría es la teoría del *mediador evanescente.* Autores como el propio Fredric Jameson (1973) y Slavoj Žižek (1998) la han sustentado en estudios de un alto carácter especulativo. De acuerdo con estos autores, todo estado de cosas en crisis, expuesto a la amenaza latente de su propia disolución, genera una especie de versión negativa de sí mismo que establece una relación de contradicción con respecto a la posibilidad auténtica del cambio y una relación de contrariedad (esto es, de coexistencia conflictiva) con respecto al sistema al que aparenta contestar o al que *lleva la contraria.* Por ejemplo: en el contexto de la Gran Depresión de 1929, el capitalismo, tocado de muerte, se enfrentaba a la amenaza del socialismo realmente existente, que proponía la inversión del paradigma capitalista: lo que llamaba la *dictadura del proletariado.* Ante esta inminencia de un cambio real, el capitalismo engendra su propia versión negativa, su propio gemelo malo: el nazismo. A diferencia del socialismo, el nazismo no propone una alteración radical de las relaciones de producción capitalistas, sino su desplazamiento mediante el argumento disuasorio del *fetiche* o sustitución del todo por la parte (la culpa no es del capitalismo, sino de un cierto tipo específico de agente capitalista: el judío). El problema había sido así refigurado: la contradicción que había que abordar para mirar hacia adelante después de la Segunda Guerra Mundial ya no era la contradicción entre el capitalismo desatado y el socialismo soviético, contradicción entre dos auténticos desastres de la que no sabemos lo que habría salido, sino la contradicción entre el capitalismo y el nazismo, de la que sí sabemos lo que salió: el keynesianismo como doctrina de un justo medio; ni poco Estado y mucho mercado (esto generaría desequilibrios que podrían alumbrar de nuevo a un nuevo populismo nazi) ni poco mercado y demasiado estado (esto *era* el populismo nazi): mejor un compromiso entre ambos que nos permita salvar la situación inicial, ahora purgada de sus impurezas.

La teoría del mediador evanescente postularía que el nazismo habría desempeñado el papel de mediador en una coyuntura de crisis y que habría desaparecido del escenario de posguerra tan pronto como hubiera consumado su misión histórica. Otro ejemplo podría ser el de la transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista. El feudalismo no evolucionó naturalmente para levantarse una buena mañana capitalista. Primero tuvo que confrontar sus tendencias inherentes de cambio en la forma de las numerosas revueltas anti-feudales que sacudieron Europa desde finales del siglo XV y que culminarían con la revuelta de los campesinos alemanes de 1524. El primer mercantilismo, como forma intermedia entre el feudalismo y lo que ahora conocemos como modo de producción capitalista, representaría el papel de mediador evanescente no negando las estructuras feudales, sino estableciendo una síntesis entre el mercado capitalista y la ideología feudal de la sangre que terminaría coagulando en las estructuras políticas del absolutismo.

De esta tesis cabe destacar dos consecuencias: a) que el desfase entre la positividad inicial y su negativo interno (digamos, el capitalismo de preguerra y el nazismo, o entre el último feudalismo y los primeros atisbos de mercantilismo) es un auténtico desfase entre las formas y el significado, lo que conlleva la existencia de una cierta *forma vacía* que después se puede rellenar de *contenido;* b) que este negativo interno no cancela la positividad inicial, sino que, por el contrario, universaliza sus valores. Por ejemplo, en el

caso de la transición al capitalismo en Europa, pasamos de una soberanía fragmentada caracterizada por una multiplicidad de señores feudales a aquella soberanía cuyo garante es ese *señor de señores* que es el Rey. O su realidad complementaria: donde antes había siervos que sólo eran siervos por servir a *un* señor (por trabajar sus tierras, generalmente en régimen de arriendo, además de rendir otros servicios adicionales), ahora germina el *mozo de muchos amos* en la ciudad y con él la novela picaresca, etcétera. Esta compleja realidad ideológica, que surgió como consecuencia de la crisis del neoliberalismo en el reciente ciclo político del 2008-2014 (los mercados amenazados por una posibilidad real de cambio, el 15-M, OWS y el socialismo democrático de Bernie Sanders incluidos), no tendría mayor importancia si careciera de una política.

8. La política de la negatividad estratégica es una política de la discontinuidad

En *Línea de sombra* de Joseph Conrad, el protagonista de la novela, un marinero cansado, decide abandonar la llamada del mar y de los trópicos. Justo entonces, sin embargo, recibe una oferta para hacerse cargo del Oriente, un barco perseguido por el fantasma de su antiguo capitán, que murió encerrado en su camarote, encadenado a sus recuerdos y tocando el violín en soledad. El único motivo por el que el viejo marinero acepta esta empresa es que le permite navegar su indecisión vicariamente, abordando un deseo que no es el suyo y asumiendo la responsabilidad de un barco a la deriva que, en realidad, es la suma de los años que le quedan por vivir. Esta delgada línea que separa su deseo del deseo del capitán es la línea de sombra**.** El resto de la novela sólo nos entrega las consecuencias de esta decisión/indecisión en la forma de un relato de aventuras: la historia de un barco fantasma que nunca tuvo ningún destino, las vicisitudes de una tripulación consumida por la impotencia, a la espera de una ráfaga de viento que pueda mover el barco en una dirección o en la contraria. La llamada nueva extrema derecha es el Oriente. Si el viento dejara de soplar, el barco flotaría también estancado y a la deriva. En ese sentido, no entendemos exactamente en qué consiste la expresión "la agenda de la extrema derecha". La extrema derecha no tiene agenda; su agenda es la agenda del neoliberalismo. Sólo puede presentar como una fuerza la debilidad de los demás. Desde la posición del "negativo interior" que estos discursos habitan con respecto al régimen de acumulación del capitalismo tardío, no cabe otra política que una política de la negatividad estratégica. Frases breves, canutazos o eslóganes forman parte de su repertorio habitual. Podríamos incluso hablar de una lucha por la página en blanco, en la medida en que decir menos que el contrincante, o no decir nada que el contrincante no haya dicho antes, otorga a la nueva extrema derecha una ventaja a la que no está dispuesta a renunciar: la ventaja de jugar a la contra, de esperar pacientemente, como en el tenis defensivo o como en el fútbol de Mourinho, el fallo inminente del adversario.

Insistiremos de nuevo en esto: no se trata de menospreciar la sustantividad del discurso estructurado. Pongamos por caso el nacionalismo. Nadie en su sano juicio estaría en condiciones de negar que fascismo y nacionalismo han ido paseando de la mano por el boulevard de la historia desde los años treinta hasta la fecha. El discurso de Trump, sin ir más lejos, ha sido en todo momento escrupulosamente nacionalista *(America first),* proteccionista (los aranceles al acero y la guerra comercial con China, *affair* Huawei de fondo) y anti-inmigración (el famoso muro que iba a pagar México). Sin embargo, el discurso de Trump no triunfa por *ser* nacionalista; triunfa por *no ser* demócrata. Es decir: por ensayar una especie de rictus, una fisonomía que disocia y enumera, que rechaza y segrega sin devolver los elementos resultantes a un grupo cerrado, sin proponer vínculo comunitario alguno más allá de la negación misma; mucho menos, me atrevería a notar, un vínculo nacional. Cierto es que el recurso a la negatividad siempre fue fascista. Cierto

es que Ramiro de Maeztu decía que aquello de "ser es defenderse" en su *Defensa de la Hispanidad* de 1932. Un año después, en 1933, Giménez Caballero esbozaba en *La nueva catolicidad (teoría general del fascismo en Europa)* los cinco frentes de esta defensa. El fascismo es 1) Antidemocrático; 2) Anticapitalista; 3) Anticomunista; 4) Antisemítico y 5) Antimasónico. Pero este festival de negaciones no era, precisamente, un ejemplo de dialéctica negativa: el objetivo de esta formulación era sugerir su síntesis en una nueva "universalidad", una nueva ecumenicidad del espíritu que cancelaba estas contradicciones. Al principio de ese "ser es defenderse" siempre había un "ser", lo que significaba, entre otras cosas, que se podía establecer un rango de equivalencias entre los elementos negados: por supuesto que tanto los demócratas como los capitalistas, los comunistas, los judíos y los masones eran "materialistas", etc.

Este es el *paso* que falta en la nueva configuración de los discursos que ahora identificamos como fascistas. De acuerdo con la vulgata de la negatividad estratégica, el otro es extranjero, ecologista, demócrata, latina, judío, lesbiana, urbanita, mujer; tiene un Mac, recicla, se vacuna, cancela; es joven, es viejo, es Beyoncé y es Bill Gates; tiene un coche caro, no tiene coche, es millonario, desarrapado, rastafari, huele bien, vota. No existen criterios sólidos sobre los que constituir la exclusión inclusiva que habilita el discurso de la nueva extrema derecha, ni existe una lógica representativa que lo ampare. La relación que se establece entre todos estos elementos no es tanto de identidad como de vecindad; no hay tanto representación como una aleatoria y caótica permutación entre los miembros de un grupo que son excluidos en virtud de una metonimia casual, de un contacto (roce de valencias ideológicas) casi esporádico. De nuevo, el todo deviene parte pero la parte no deviene todo. Ahora vemos que este paso que nos habíamos saltado era el paso del Espíritu al *Dasein*, de Hegel a Heidegger, lo que otra vez nos llevaría a hacer consideraciones, creemos que apropiadas, acerca de la característica posmodernidad de los nuevos fascismos. La pregunta a propósito de "qué quieren los fascismos" es el nuevo "qué quieren las mujeres" freudiano. Preguntarse qué quieren estos nuevos fascismos es como preguntarse qué quiere el capitán del barco "hauntológico" de Conrad. No quieren nada. ¿País? ¿Nación? ¿Qué tipo de nacionalismo puede permitirse el lujo de excluir toda esta plétora de particularidades dispersas que enumeramos arriba? Ninguno. No puede. Porque el nacionalismo no es la clave de sol del discurso neofascista; es, como mucho, su línea de sombra.

9. El neofascismo no existe

Cualquier uso de esta palabra que hayamos hecho hasta ahora o que hagamos en adelante es absolutamente aproximativo. El neofascismo se siente muy cómodo siendo tildado de neofascismo o fascismo a secas (fascismo seco, fascismo amojamado o enquistado en el tiempo), se escandaliza de su nombre y, sólo con el empuje de este escándalo, puede condensar su efímera esencia. "¿Fascista yo?", piensa el simpatizante de una sola de sus demandas dispersas y, en la medida en que la pregunta obtiene una respuesta negativa, estas demandas dispersas se aglutinan en torno a una identidad sólo caracterizada por su marginación o por su rechazo. Qué duda cabe de que el fascismo en España duró casi cuarenta años porque nadie era fascista. "Tenemos que llamar a las cosas por su nombre" ("to call a spade a spade"), nos recuerda el sociólogo Éric Fassin (2018), porque, si no llamamos fascismo al fascismo, tampoco podremos organizar una reacción *anti-fascista* en su nombre. Ignoramos cuándo la sociología se arrojó a los brazos del nominalismo aristotélico, pero tan nominalista es la propuesta de los tipos-ideales weberianos, que cubren bajo una misma sombrilla fenómenos históricamente dispares, como la propuesta de Fassin, que considera necesario identificar (i.e., nombrar) el "momento fascista del

neoliberalismo". Así, el fascismo no se nos aparece como un mediador evanescente históricamente específico, sino como *el* mediador evanescente que acude puntualmente a su cita con la historia (con la historia, claro está, del fascismo). Nuestra postura se alinea mejor con posturas como la de Wendy Brown (2019a), quien examina la emergencia de estos nuevos discursos como una formación política nueva, efecto directo de la racionalidad neoliberal y de su continuo *aggiornamento*.

El fascismo es un tipo de mediación que surge como resultado de una coyuntura específica después del Tratado de Versalles y que captura la forma de sus tensiones en juego (socialismo devenido nacionalsocialismo, movimientos de masas convertidos en movimientos masivos, etc.). Llamarlo neofascismo, evocar una iteración necesaria o el retorno de cierta tragedia anunciada (el Marx hegeliano del 18 de brumario planea en el horizonte), no parece sino alimentar la confusión babilónica que sus líderes metabolizan en rédito político. Si este nuevo fascismo es algo, lo será en virtud de las coordenadas que presenta la actual coyuntura: la dicotomía abierta entre el neoliberalismo progresista y su susceptibilidad de ser cancelado por fuerzas democráticas antagónicas. Las resonancias "fascistas" que se agregan y sedimentan en torno a esa negatividad interior no son tan diferentes de las resonancias imperiales con que el fascismo engalanaba su discurso de cultura clásica (los *fascis* romanos no eran otra cosa que haces de palos sujetos por correas de cuero y coronados por un hacha). Que la forma plural de este objeto venga a encarnar un movimiento de masas y a nombrarlo sólo significa que cierta subjetividad política masiva tenía, en los años 30 y 40 (o de Ortega a Musil), el tipo de relevancia que las políticas del neoliberalismo progresista –fuertemente individualizadas e individualizadoras– ostentan en las dos primeras décadas de este siglo. Esta es la paradoja: señalar al fascista como fascista sólo contribuye, en un nivel de agencia elemental, a engrasar los procesos simbólicos de agregación de los que el éxito de este fascismo depende (su negatividad incontestable, su vacío constitutivo). Por el contrario, individualizarlo, señalar sus flaquezas, nombrar como norma lo que quiere presentarse como excepción, debilita esa posición negativa y "desenfoca" la oposición positividad-negatividad. La interpelación a Santiago Abascal como "vividor" y la invitación a que mostrara "los callos en las manos" que hacía uno de los agricultores participantes en la manifestación del mundo rural en Madrid en marzo de 2022 nos muestra un ejemplo sobre cómo nombrar estas flaquezas. Programa de Gotha: a cada cual según su capacidad y a cada cual según sus necesidades. Si, para señalar esta realidad, la izquierda tiene que conquistar de nuevo posiciones de lo políticamente incorrecto que la extrema derecha le ha arrebatado, esto es algo que va a tener que plantearse. Debemos preguntarnos por las apelaciones a la necesidad de anti-fascismo. Porque es precisamente el fascismo el que necesita anti-fascismo. Nosotros necesitamos democracia.

10. El Estado del nuevo fascismo es el Estado de Schrödinger

El 16 de marzo de 2022 tuvieron lugar dos declaraciones de políticos del Partido Popular madrileño. El portavoz del Gobierno de Madrid, Enrique Ossorio, valoraba el informe Foessa para Cáritas, que establecía que un 22% de los madrileños se encuentran en riesgo de exclusión social en estos términos: "A alguien le dicen que en Madrid hay tres millones de pobres. [Y responde]: pues, ¿por dónde estarán?" (Rubio). Por su parte, la presidenta de la Comunidad de Madrid, Isabel Díaz Ayuso, conversaba con periodistas sobre su petición para destinar los fondos del Plan Estratégico para la Igualdad Efectiva de Mujeres y Hombres a "ayudar a las familias", obviando que esta partida presupuestaria incluye las prestaciones de maternidad y paternidad, la financiación de los recursos contra la violencia machista, las ayudas para familiares de niños enfermos graves y las partidas

para la educación de niños de entre cero y tres años. Ante la pregunta de una periodista: "Las ayudas a la maternidad, a la paternidad, al empleo, a niños con enfermedades graves ¿le parecen un derroche?", Díaz Ayuso contestaba: "Efectivamente" (Rico). Unos meses atrás, en plena campaña electoral de la comunidad, la presidenta había llamado "mantenidos subvencionados" (Cabrera) a los madrileños que acudían a recibir comida en las llamadas colas del hambre. En el Día Internacional de la Mujer Trabajadora de 2022, Vox también inundaba las redes con mensajes que responsabilizaban al gobierno de destinar el presupuesto del Plan de Igualdad a la "agenda feminista" en lugar de atender a las necesidades de "los trabajadores". Paradójicamente, meses atrás habían hecho una dura campaña contra el Ingreso Mínimo Vital, calificándolo de "paguita clientelar y para menas", "limosna vitalicia", "cartilla de racionamiento" y "una solución venezolana defendida por el Gobierno" para que los trabajadores "se conviertan en parados" (Espinosa, 2020). Tanto Vox como Díaz Ayuso siguen el guion del marco neoliberal en el que se rechaza la intervención del Estado para favorecer a los trabajadores y promueven una meritocracia estrictamente individual, sancionada por el mercado, donde la responsabilidad de estar en una situación de pobreza recae en los propios ciudadanos que la sufren.

La paradoja del gato de Schrödinger es un experimento mental que ideó el físico austríaco Erwin Schrödinger en 1935. Se trata de imaginar a un gato metido dentro de una caja opaca en la que se activan una serie de mecanismos que nos colocan ante dos escenarios posibles: el animal bien puede estar vivo o bien puede haber fallecido. Según la teoría cuántica, el gato se encuentra vivo y muerto a la vez en una superposición de estados combinados y, solamente al abrir la caja, pasará a uno de los dos estados. Mientras nadie abra la caja, el gato se encontrará en un estado indefinido. En el caso de las nuevas derechas españolas sucede lo mismo con respecto a su posición sobre el Estado como agente distribuidor de la riqueza y los recursos. Los partidos de derechas necesitan que el Estado esté muy vivo y al mismo tiempo que desaparezca, en un momento histórico en que la competencia intercapitalista está fundamentalmente centrada en el conflicto entre estados-empresa, sustitutos de los estados-nación que han perdido toda capacidad de acción autónoma en la esfera económica y productiva. Reivindican un Estado fuerte para construir unas estructuras que permitan la reproducción social del neoliberalismo, del orden salarial y de la acumulación del capital –también un Estado fuerte para ejercer la represión de los extranjeros y de las protestas– pero necesitan un Estado de bienestar débil y deteriorado en el escenario de "un capitalismo financiarizado incapaz de proponer otro modelo social que no sea el de la rapiña y el saqueo" (López, 2020, p. 18). De este modo, su construcción del enemigo se dirige de manera paralela contra la élite, la clase media liberal cosmopolita, las fuerzas abstractas del globalismo (personificadas en figuras igualmente abstractas como "Soros") y los inmigrantes, "condenados contradictoriamente por su presunta competencia en el mercado de trabajo y su aún más imaginado parasitismo" (Rodríguez, 2020, p. 53). Mientras tanto, la austeridad acumulada durante quince años de recortes y privatizaciones continúa la voladura controlada de los restos del estado de bienestar, sustituido por provisiones financiarizadas como la promoción de los fondos de pensiones, los seguros médicos privados o los créditos al estudio. Nos encontramos en una coyuntura en la que las políticas de austeridad y la radical desigualdad resultante logran generar un clima de competencia por los escasísimos recursos públicos entre los más pobres y los sectores en proceso de desclasamiento. Es este el escenario en el que las nuevas derechas activan el "chovinismo del bienestar" (Kymlicka, 2015) y el "no hay para todos" que abre la veda del señalamiento de inmigrantes y refugiados, quienes son percibidos como competidores adicionales por los limitados recursos de bienestar social. Se trata de un recorrido que invierte el planteamiento que marcó el 15M durante la época

anterior ya que en este escenario en "los penúltimos culpan a los últimos de sus crecientes miserias en lugar de señalar al poder financiero" (López, 2020, p. 23). Este "estado de Schrödinger" supone un paso más allá de la falacia burguesa de la autonomía del estado, que es, básicamente, la falacia del estado-centauro de Maquiavelo: la idea de que hay un proto-estado que está antes de la lucha de clases y, luego, el estado que se constituye como ya apropiado; *id est*: el estado jánico que provee de servicios asistenciales por un lado y el instrumento de dominación al servicio de la burguesía por el otro (Poulantzas, 1979, pp. 6-7). Estamos en una realidad distinta, no después sino *antes* de Maquiavelo. Ya no hay dos estados: hay uno y ninguno.

11. Existe ya una ecuación entre biopolítica y propiedad

Las nuevas derechas defienden una sociedad de viejos y nuevos propietarios. Quien se acerque a cualquier medio de comunicación en España se verá inundado por la publicidad de empresas de alarmas como Securitas Direct, que invierten millones de euros en sus campañas. De manera paralela, las televisiones privadas llenan sus programas de noticias relacionadas con la ocupación de viviendas en un país con 3,5 millones de hogares vacíos. Los voceros de Vox insisten reiteradamente en este fenómeno –que en realidad afecta mayoritariamente a viviendas que son propiedad de bancos y entidades jurídicas– calificándolo como una "especie de terror al propietario" que representa un paso hacia el "caos social" ("Vox advierte"). En sus discursos, suelen vincular a los votantes de izquierdas con el movimiento "okupa" y conectan su proyecto político con la defensa de la propia casa:

> La España viva quiere poder defender su hogar cuando un ladrón violento entra a asaltar su casa, y quiere tener el derecho, si tiene medios de hacerlo, de poder defender su vida y su propiedad dentro de su casa" (citado en Ferreira, 2019, p. 88).

En este sentido, el partido se esfuerza por presentarse como el principal defensor de esa "España viva" que nació, probablemente, en 1957, cuando el ministro falangista José Luis Arrese dijo aquello de "queremos que España sea un país de propietarios y no de proletarios". Desde entonces, la vivienda se convirtió en un trampolín para las burbujas patrimoniales y de crédito, el verdadero pilar del capitalismo financiarizado en España. Pero la situación se agrava cuando la España viva es la que tiene casa.

Las nuevas derechas españolas han encontrado un caladero de votos en la llamada "España de las piscinas", título del ensayo de Jorge Dioni (2021) que alude a la configuración social del modelo PAU (Programas de Actuación Urbanística) de ciudad dispersa. A partir de los cimientos ideológicos de la segregación, la homogeneidad, la seguridad, el 'familiarismo' y el 'cochismo', Dioni sostiene que la prevalencia del derecho a la propiedad y la capacidad económica de los miembros de estas comunidades atomizadas se traduce en votos que reflejan el orgullo acerca del estatus conseguido y la necesidad de "defensa" frente a un exterior amenazante al que ya ni quieren ni pueden regresar. Como recuerda Maurizio Lazzarato (2021), es precisamente la promesa que el liberalismo siempre ha hecho y nunca podrá cumplir (convertir a cada individuo en dueño de una propiedad) la que late en el centro de la relación entre racismo y fascismo. Es este un fenómeno que Slavoj Žižek (1998) resumió en su análisis del antisemitismo como imputación al judío de un goce imposible, insondable, que supuestamente nos despoja de nuestra legítima cuota de placer. Se trata del mismo goce que en las clases medias españolas se activa en la tríada "chalet-piscina-urbanización privada", aspiración máxima y epítome de esta sociedad de propietarios. En este sentido, Jean-Paul Sartre reflexionó

tempranamente sobre la emergencia del antisemitismo en relación con los deseos y aspiraciones a ser propietarios de aquellos ciudadanos que precisamente no lo eran: aquellos cuyas alarmas se activan cada vez que escuchan un anuncio de Securitas Direct:

> Pertenecen a la pequeña burguesía de las ciudades y no son dueños de nada. Pero es precisamente al levantarse contra los judíos que de repente se vuelven conscientes de ser dueños; al imaginar al israelita como ladrón, se colocan en la envidiable posición de las personas que podrían ser robadas; ya que el judío pretende robar a Francia, es Francia la que les pertenece a ellos. Así que han elegido el antisemitismo como un medio para realizar su calidad como propietarios (citado en Lazzarato, 2021, p. 55).

Con la desaparición en las sociedades europeas del motor interno de la producción, masas de desposeídos de distinto grado se mueven alrededor del conflicto central en la sociedad española: aquel que "opone a los detentadores de títulos de propiedad remunerables, inmobiliarios o financieros, frente a la masa que no los tiene y ha sido expulsada del orden salarial" (López, 2021).

12. La política funciona como moral del más malo

El *ordo* neoliberal exige regresar a ese mundo pre-maquiavélico en que la política todavía no se había emancipado de la filosofía moral para consolidarse como campo autónomo. Los problemas de "representación" son problemas morales, no problemas políticos: conciernen al respeto de una norma explícita que es, como tal, independiente de las razones que recomiendan su normatividad (Brown, 2019b). Lo que está en juego es la imagen pública del sujeto que la cumple y, sólo incidentalmente, la justicia social. Esto es cierto en ambos extremos de la polaridad centrada que estamos examinando. Donde el *status quo* neoliberal se ejercita en mostrar una imagen pública progresista (la izquierda como spa de la conciencia, la filosofía como su balneario), las nuevas derechas adoptan cierto "malismo" como norma de conducta (Entrialgo, 2020). ¿Qué significa esto? En el año 2017, la RAE recogía las palabras "buenista" y "buenismo", términos ampliamente empleados por las nuevas derechas para referirse a sus opositores, haciendo referencia a la actitud de quien, según el diccionario, "cede con benevolencia o actúa con excesiva tolerancia". En los últimos años, los líderes de extrema derecha se han caracterizado por actitudes radicalmente contrarias a la benevolencia o la tolerancia en sus intervenciones públicas. Las burlas de Donald Trump en sus mítines hacia personas con discapacidad, amén de sus comentarios racistas; la negativa del político de Vox, Javier Ortega Smith, a sostener pancartas contra la violencia machista en señal de duelo público ante dos niñas asesinadas; las actuaciones de Isabel Díaz Ayuso en plena pandemia, negando la asistencia sanitaria a miles de ancianos o activando el protocolo consistente en alimentar a niños de familias sin recursos con comida basura durante el confinamiento de 2020… Todas estas muestras de "malismo" parecen innecesarias y, ciertamente, no lo son.

Como una antítesis de lo que se esperaba en los proverbios populares de la actuación de la mujer del César –que no sólo debía ser buena sino también parecerlo–, podemos decir que los líderes de las nuevas derechas ya no sólo han de ser malos, sino también parecerlo. De nuevo el gemelo asimétrico: aunque parte de las emociones que lubrican el neoliberalismo suele recaer del lado del optimismo y la positividad –tal y como describió Barbara Ehrenreich (2009) en *Sonríe o muere*–, éstas se complementan con las demostraciones de dureza, desprecio o despersonalización de que la ideología neoliberal se sirve para justificar su "eficacia". El neoliberalismo aplica medidas de austeridad que exigen sacrificios, fomenta un clima de radical competitividad en el que sólo los más

fuertes sobrevivirán, etc. Si, tal y como proclamaba Margaret Thatcher, "la economía es el método; el objetivo es cambiar corazones y mentes", la reacción de Díaz Ayuso ante la carta de una niña que le pide ayuda para tener electricidad en casa hace recordar a sus votantes que ella "no gestiona sentimientos" (Zambrano) y que es la oposición la que debería controlar su "cursilería". Sin duda, se trata del juego de espejos neoliberal de la representación, de lo que se representa como bueno o malo, como cursi o atrevido. Pero, ¿dónde queda el acceso real de la niña a la electricidad? Como ha señalado Slavoj Žižek (2020), los nuevos líderes de derechas basan su actuación pública, con cada vez más conspicua frecuencia, en pequeñas transgresiones que otorgan permiso a los votantes para desafiar la moral convencional, la decencia, el civismo y la verdad. De esta manera, sus simpatizantes obtienen una gratificación o un goce obsceno inmediato y, así, los representan o representan ser tan "humanos" como ellos. Estos nuevos líderes se muestran abiertos al uso inmoral del poder, la desigualdad, la fuerza y el dinero mientras critican la hipocresía y la incoherencia de los líderes de izquierdas y refuerzan en sus discursos los *talking points* de sus votantes. Bajo la promesa de "libertad", estos nuevos líderes comunican la idea de que sus votantes, al igual que ellos, pueden hacer lo que quieran mientras gozan de la transgresión *malista* frente a la "dictadura moral de lo políticamente correcto". Lo que denominan "la dictadura moral de lo políticamente correcto" también es la "dictadura moral de lo políticamente incorrecto".

13. El neofascismo es potencia de la impotencia

Durante una visita a Argentina en diciembre de 2021, el líder del PP, Pablo Casado, llamaba a combatir la "leyenda negra" contra la Hispanidad frente a la "cultura de la cancelación":

> Yo hoy vengo aquí a reivindicar la Hispanidad y a decir que la Hispanidad fue fundamental para el desarrollo de las dos orillas del Atlántico y, con esos vínculos de hermandad basados en la historia, pero también basados en un futuro que hay que potenciar mucho más, creo que nos tenemos que reivindicar frente a la cultura de la cancelación (Efe Noticias).

Por supuesto, la nostalgia imperial, como discurso estructurado, todavía atraviesa las narrativas de los líderes reaccionarios internacionales, que reivindican las "glorias" del pasado frente a los "tiranos" o "dictadores progres" que cuestionan estos relatos (Batalla, 2021; Faber, 2021; Rodríguez-Temiño y Almansa-Sánchez, 2021). Justo antes de abandonar la Casa Blanca, Donald Trump animaba a sus simpatizantes a "alzarse contra los tiranos mezquinos … que exigen que hablemos solo de los pecados de Estados Unidos al mismo tiempo que negamos su grandeza" (citado en Faber, 2021). Pero esta vez es diferente. La primera vanguardia artística, el futurismo de Filippo Marinetti, fue una vanguardia fascista; Marinetti firmaba el *Manifiesto futurista* en 1909 y en 1919 hacía pleno co-firmando también el *Manifesto dei fasci italiani di combattimento*. De la misma manera que no podemos imaginar el fascismo (potencia de la potencia o "voluntad de poder") sin el culto al futuro, resulta difícil concebir este nuevo haz de discursos sin su recurso constante a la nostalgia, sin el soporte que provee a su programa la *potencia de la impotencia*.

No es la nostalgia del imperio, sino el imperio de la nostalgia el que moviliza la libido política de la extrema derecha. La España de los Habsburgo es uno de tantos posibles pasados como puertas tiene el ministerio del tiempo. La adolescencia de la escritora Ana Iris Simón (1991), por ejemplo, transcurre en los años anteriores al estallido de la burbuja inmobiliaria. Su obra *Feria* (2020) fue utilizada por Santiago Abascal para acompañar el

discurso que pronunció en la tribuna de oradores del Congreso en junio de 2021. *Feria* comienza con una reflexión nostálgica: "Me da envidia la vida que tenían mis padres a mi edad" (p. 19). Nuestros padres –lamenta la autora– tenían a nuestra edad "hijos e hipotecas y pisos en propiedad". La denuncia de la falta de expectativas, que había formado parte de las protestas del 15M diez años atrás, ha servido durante la pandemia para articular discursos que enarbolan la bandera conservadora de un repliegue melancólico, familiarista, nativista y etnicista. Como señala Franco Berardi (2021), cuando las promesas neoliberales del éxito individual se ven truncadas para aquellos que se descubren como perdedores, la reacción adopta la forma de la impotencia, la frustración, el lamento y la venganza. Se trata de emociones que contrastan con la euforia futurista juvenil que alimentó los fascismos del siglo XX, pero que también contrastan con la capacidad de organizar y expresar colectivamente la indignación que tuvo lugar en el ciclo político que abarcaba de 2011 a 2014. Frente a lo que Berardi (2021a) denomina "la lenta cancelación del futuro" surge una comunidad imaginada que se basa en "la memoria nostálgica de una pertenencia pasada que ya no existe" (2021b). Mientras tanto, el malestar colectivo y personal aumenta en las generaciones que han enlazado una crisis económica tras otra habitando el paro, la pobreza, la precariedad y la falta de estabilidad. Los gobiernos socialdemócratas en toda Europa continúan faltando a la tarea básica de la redistribución de la riqueza, gradualmente mermada por la contracción del gasto público y la privatización de los servicios sociales (salud, educación, compensación por desempleo, jubilación, etc.). Aunque no lo escuchemos, porque forma parte de una realidad no noticiable, la extrema derecha apoya estos recortes presupuestarios allí donde los partidos socialdemócratas los aplican, en el menudeo neoliberal de cada día. El resultado es, no obstante, asimétrico. La izquierda se vuelve impotente, mientras que las nuevas derechas se hacen cada vez más potentes en la expresión de su impotencia, confirmando un hecho claro: la nostalgia no es solamente presencia del pasado en el presente, sino, mucho más crucialmente, desplazamiento del presente en el pasado. La nostalgia del ascenso social que articulaba las promesas de futuro (las hipotecas, deudas y costes sociales que sufrimos) son las promesas de un presente continuo que, sin embargo, no coincide consigo mismo, como si estuviera hechizado.

14. El fascismo obsolescente no va a desaparecer

Uno de los textos piloto en los que se basaba este artículo tenía por título "Trump va a desaparecer". El texto, escrito en la antesala de las elecciones generales de 2020 y con las primarias demócratas todavía sin decidir, argumentaba que, si el análisis desplegado era correcto, cabía pronosticar que Trump cumpliría con su misión de impedir la victoria de un candidato del ala progresista (Sanders o Warren), perdería las elecciones y brindaría la presidencia a un candidato de centro que bien podría ser Joe Biden. Todo eso acabó ocurriendo: Trump desapareció, Sanders y Warren fueron sepultados en nombre de una abundancia de cautela; Biden ocupó el despacho oval. ¿Por qué rectificar aquello que de hecho *ha sucedido*? La respuesta es sencilla: porque hemos regresado a la casilla de salida. El restablecimiento de la polaridad centrada que representa Biden sólo permite augurar que las tensiones que auparon a Trump, renovadas e incluso fortalecidas por un breve hiato de comedida banalidad, podrían traerlo de vuelta a la Casa Blanca.

La solución que propone más anti-fascismo, la guerra abierta entre contendientes simétricos, la lógica amigo-enemigo como fiesta de disfraces, el juego de espejos en la casa de cristal, no es tanto una solución como el rescate dialéctico de una negatividad descarriada. No sólo los medios otorgan consistencia a lo inconsistente. La aceptación tácita de las reglas de juego es, por encima de todo, la aceptación de un silencio que ruge

con la furia de nuestras propias voces. El mimo se da la vuelta para volver a hablar, afina su voz, se posiciona, se acomoda frente al micrófono. Espera, acaso, que alguien le arroje las primeras palabras, que son ahora como esos proyectiles, esas salvas de fuego que los niños como Eco se guardaban en el bolsillo bajo el cielo canoro de una tarde de marzo. Pero esta vez se da cuenta de que nadie le está mirando. Ahora no tendrá más remedio que decir *lo que tiene que decir* y sus demandas sonarán atroces y fláccidas: el mimo es una ama de casa desbordada, una masculinidad herida, tu primo que comparte vídeos de las nuevas derechas en los chats familiares, tu tía que cree en las amenazas que le presenta cada mañana *Espejo Público*, el ego amoratado de un ángel que no se atreve a confesar su inocencia. El mimo eres tú.

15. Referencias

Alabao, N. (2019). ¿Por qué el neofascismo es antifeminista?". En A. Guamán, A. Aragoneses y S. Martín (Eds.). *Neofascismo. La bestia neoliberal*, (pp. 205-218). Siglo XXI.

Batalla Cueto, P. (2021). *Los nuevos odres del nacionalismo español*. Trea Ensayos.

Berardi, F. (2021a). *La segunda venida. Neorreaccionarios, guerra civil global y el día despúes del Apocalipsis*. Caja Negra.

Berardi, F. (2021b). El nuevo rostro del fascismo. *Noticias Perfil*, 5 mayo 2021. <https://noticias.perfil.com/noticias/cultura/el-nuevo-rostro-del-fascismo.phtml>

Brown, W. (2019a). *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. Columbia University Press.

Brown, W. (2019b). *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. Lengua de Trapo.

Cabezas, M. (2022). Silencing Feminism? Gender and the Rise of the Nationalist Far Right in Spain. *Signs: Journal of Women in Culture and Society, 47*(2), 319-345.

Cabrera, M. (2021). Ayuso llama "mantenidos subvencionados" a las personas que se ven obligadas a acudir a las colas del hambre. *LUH Noticias*, 18 abril 2021. <https://luhnoticias.es/ayuso-llama-mantenidos-subvencionados-a-las-personas-que-se-ven-obligadas-a-acudir-a-las-colas-del-hambre/>

Casado llama en Argentina a combatir la "leyenda negra" contra la Hispanidad. (2022). *EFE Noticias*. 7 diciembre 2022. <https://www.efe.com/efe/espana/politica/casado-llama-en-argentina-a-combatir-la-leyenda-negra-contra-hispanidad/10002-4692860>

Case, A. y A. Deaton. (2020). *Deaths of Despair and the Future of Capitalism*. Princeton University Press.

Conrad, J. (2019). *La línea de sombra*. Alianza.

Dioni, J. (2021). *La España de las piscinas*. Arpa Editores.

Eco, U. (1995). Ur-Fascism. *New York Review of Books*, 2 junio 1995 <https://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism/>

Ehrenreich, B. (2009). *Bright-Sided: How the Relentless Promotion of Positive Thinking Has Undermined America*. Metropolitan Books.

Entrialgo, M. [@Tyrexito] (2022). "El triunfo del malismo. Cuando ser mala persona y presumir de ello no solo no tiene consecuencias, sino que refuerza tu popularidad entre tus fanáticos sectarios partidarios de abandonar a los pobres, a los mayores, a los enfermos, a los desamparados y a los débiles." Twitter. <https://twitter.com/Tyrexito/status/1504353376804511746>

Espinosa, J. (2020). VOX y el ingreso mínimo vital: de ser una "paguita clientelar" de "un paraíso comunista' o a 'no estar en contra". *Newtral*, 27 mayo 2020.

<https://www.newtral.es/newtral-hemeroteca-vox-y-el-ingreso-minimo-vital-de-ser-una-paguita-clientelar-de-un-paraiso-comunista-o-a-no-estar-en-contra/20200527/>

Faber, S. (2021). De Churchill a Covadonga: ¿por qué la derecha está obsesionada con la historia 'patriótica'? *Ctxt. Contexto y acción*, 24 septiembre 2021. <http://ctxt.es/es/20210901/Politica/37230/memoria-historica-leyes-winston-churchill-vox.htm>

Farris, S. (2017). *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*. Duke University Press.

Fassin, E. (2018). The Neo-Fascist Moment of Neoliberalism. *Open Democracy*, 10 agosto 2018. <https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/ric-fassin/neo-fascist-moment-of-neoliberalism>

Fernández-Cebrián, A. y V. Pueyo Zoco. (2019). La voz de Vox o a qué suena el posmofascismo. *El Cuaderno. Cuaderno Digital de Cultura*, Julio 2019: <https://elcuadernodigital.com/2019/07/13/la-voz-de-vox-o-a-que-suena-el-posmofascismo/>

Fernández Suárez, B. (2021). Gender and Immigration in VOX: The Discourse of the Radical Right in Spain. *Migraciones, 51*, 241-268.

Ferreira, C. (2019). Vox como representante de la derecha radical en España: un estudio sobre su ideología. *Revista Española de Ciencia Política, 51*, 73-98.

Fisher, M. (2013). Exiting the Vampire Castle. *Open Democracy*, 24 de noviembre 2013. <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/exiting-vampire-castle/>

Flinders M. y M. Hinterleitner. (2022). Party Politics vs. Grievance Politics: Competing Modes of Representative Democracy. *Society*, *14*(1), 1-10.

Fraser, N. (2017). The End of Progressive Neoliberalism. *Dissent, 2*. <https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionarypopulism-nancy-fraser>

Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*. Traficantes de sueños.

Giménez Caballero, E. (1933). *La nueva catolicidad (teoría general del fascismo en Europa)*. La Gaceta Literaria.

Gómez Villar, A. (2022). Transformar no es cancelar. La sensibilidad cultural de la hegemonía. *Pensamiento al margen*, *15*, 62-70.

González, M. (2021). Vox irrumpe como cuarta fuerza política en Cataluña con 11 diputados. *El País*, 14 febrero 2021. <https://elpais.com/espana/elecciones-catalanas/2021-02-14/la-ultraderecha-irrumpe-como-cuarta-fuerza-politica-en-cataluna.html

Haider, A. (2020). *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo* blanco. Traficantes de sueños.

Hochschild, A. (2016). *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. New Press.

Ivarsflaten, E. (2008). What Unites Right-Wing Populists in Western Europe?: Re-Examining Grievance Mobilization Models in Seven Successful Cases. *Comparative Political Studies*, *41*(1), 3-23.

Jameson, F. (1973). The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber. *New German Critique, 1*, 52-89.

Kymlicka, W. (2015). Solidarity in Diverse Societies: Beyond Neoliberal Multiculturalism and Welfare Chauvinism. *Comparative Migration Studies, 3* (17), 1-19.

Laclau, E. y Ch. Mouffe. (2014). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso.

Lazaratto, M. (2021). *Capital Hates Everyone*. MIT Press.

López Hernández, I. (2020). Los claroscuros de la crisis permanente y el desfile de los monstruos. En *A modo de introducción. en Familia, raza y nación en tiempos de posfascismo* (pp. 13-40). Traficantes de Sueños

López Hernández, I. (2021). Escalas salariales, porras extensibles y ecosistemas fascistas. *El Salto*, 5 diciembre 2021. <https://www.elsaltodiario.com/suma-cero/modelo-policial>

Maeztu, R. (1932). Defensa de la Hispanidad. *Acción Española*, *1* (5), 449-457. <https://www.filosofia.org/hem/193/acc/e05449.htm>

Mateo, J. J. (2022). Ayuso respalda al portavoz de su Gobierno que no ve pobreza en las calles de Madrid. *El País*, 17 marzo 2022.

Mudde, C. (2000). *The Ideology of the Extreme Right*. Manchester University Press.

Poulantzas, N. (1979). *Estado, poder y socialismo*. Siglo XXI.

Pueyo Zoco, V. (2020). Trump va a desaparecer (a qué llamábamos 'posmofascismo'). *El Cuaderno. Cuaderno Digital de Cultura*. <https://elcuadernodigital.com/2020/03/04/trump-va-a-desaparecer-a-que-llamabamos-posmofascismo/>

Rancière, J. (2000). Política, identificación y subjetivación. En B. Arditi (Ed.). *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp. 145-152). Nueva Sociedad.

Rico, J. (2022). Ayuso confirma que rechaza las bajas por maternidad y ayudas a niños enfermos: 'Efectivamente'. *El Plural*, 17 marzo 2022. <https://www.elplural.com/autonomias/ayuso-confirma-rechaza-bajas-maternidad-ayudas-ninos-enfermos-efectivamente_286144102>

Rodríguez, E. (2020). Fascismo: ¿nuevo, viejo u otra cosa? En *Familia, raza y nación en tiempos de posfascismo* (pp. 41-54). Traficantes de Sueños.

Rodríguez-Temiño, I. y J. Almansa-Sánchez. (2021). The Use of Past Events as Political Symbols in Spain. The Example of Vox and the Need for a New Archaeology of Ethnicity. *International Journal of Heritage Studies, 27*, 1064-1078.

Rubio, J. (2022). ¿Dónde están los pobres, que yo los vea? *El País*,18 marzo 2022.

Rubio-Pueyo, V. (2019). Vox: ¿Una nueva extrema derecha en España? *Report. Rosa Luxemburg Stiftung*. <https://rosalux.nyc/wp-content/uploads/2021/01/RLS-NYC_VOX_Spain_ES.pdfl>

Simón, A.I. (2020). *Feria*. Círculo de tiza.

Smith, T. (2020). *Whitelash: Unmasking White Grievance at the Ballot Box*. Cambridge University Press.

Streeter, R. (2021). Grievance politics is a dead-end road. *AEI. American Enterprise Institute*. 15 enero 2021.

Traverso, E. (2021). *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI.

Vox advierte de que si llega al Gobierno dará una "patada al culo al okupa (2021). *La Razón*, 27 agosto. 2021. <https://www.larazon.es/espana/20210827/3rrs5ikpnjdrlgxzaud3ybx7ny.html>

Zambrano, I. (2021). Ayuso responde a la carta de una niña de la Cañada Real en exclusión social: 'Yo no gestiono sentimientos'. *Público*. 16 septiembre 2021. <https://www.publico.es/politica/ayuso-responde-carta-nina-canada-real-exclusion-social-no-gestiono-sentimientos.html>

Žižek, S. (1998). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Paidós.

Žižek, S. (2020). Power, Appearance, and Obscenity: Five Reflections. *Philosophical Salon*, *22*, junio 2020. <https://thephilosophicalsalon.com/powerappearance-and-obscenity-five-reflections/>

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 16 (2022), pp. 41-56
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

Alain de Benoist en la estela de la Revolución conservadora: antiliberalismo y búsqueda del pueblo auténtico

David Soto Carrasco*
Universidad de Murcia

Recibido: 24/02/22 Aceptado: 03/03/22

Resumen: La obra de Alain de Benoist supone uno de los intentos más notorios de renovación filosófica, política y discursiva de la extrema derecha tras la Segunda Guerra Mundial. De Benoist ejemplifica a través de su propia persona y de su propuesta intelectual el giro radical hacia la "guerra cultural" asumido por las nuevas derechas. En este artículo nos acercamos a su concepción metapolítica que se vincula a su teorización sobre la Revolución conservadora alemana y al análisis de lo político realizado por Carl Schmitt. Desde ambas interpretaciones, se deduce la profunda impronta antiliberal presente en toda su obra. Se concluye ofreciendo una caracterización del pensamiento de De Benoist como populista de derechas.
Palabras clave: Nueva Derecha; Alain de Benoist; Revolución conservadora; antiliberalismo; populismo.

Alain de Benoist and the Conservative Revolution: anti-liberalism and the search of the authentic people

Abstract: Alain de Benoist's work is one of the most notorious attempts of philosophical, political and discursive renewal of the extreme right after the Second World War. De Benoist exemplifies through his own person and his intellectual proposal, the radical turn towards the cultural war assumed by the New Right. In this article, we approach Alain de Benoist's metapolitical conception link to his reflection about the German conservative Revolution and Carl Schmitt's analysis of the political. From both interpretations, it is deduced the deep anti-liberal imprint present in all his work. It is concluded with a characterization of De Benoist's thought as a right-wing populist.
Keywords: New Right; Alain de Benoist; Conservative revolution; anti-liberalism; populism.

Sumario: 1. Introducción: una nueva derecha radical y conservadora. 2. La tradición revolucionaria conservadora. 3. El principio schmittiano: nosotros y los otros. 4. A modo de conclusión: el momento populista de derechas. 5. Referencias.

* davsoto@um.es

> "La verdadera antítesis no contrapone el capitalismo con el marxismo, sino un sistema en donde la economía es soberana –cualquiera que sea su forma– en oposición a un sistema que se encuentra subordinado a factores extraeconómicos, dentro de un orden mucho más vasto y completo, de tal naturaleza que le confiera a la vida humana un sentido profundo y le permita desarrollar sus posibilidades más elevadas" –Julius Evola, *Gli uomini e le rovine* (1953).

1. Introducción: una nueva derecha radical y conservadora

Al calor de las protestas estudiantes y obreras de mayo de 1968, un grupo de intelectuales, militantes y simpatizantes de la derecha revolucionaria, fascista y neofascista pusieron en marcha un proyecto de reelaboración de los fundamentos filosóficos de la derecha política francesa (Bar-On, 2001; Germinario, 2014; Taguieff, 2014; Keucheyan, 2017; Esparza et al., 2018). Tal y como De Benoist y Champetier (1999) estamparon en el manifiesto de "La nueva Derecha del año 2000", el grupo conocido como la *Nouvelle Droite* no era un movimiento político sino una "escuela de pensamiento". Sus ideólogos, sus publicaciones, sus coloquios y sus revistas se situaron en una perspectiva "eminentemente metapolítica" y estratégica. En aquel panfleto, los autores reconocían que, si bien "la historia es el resultado de la voluntad de los hombres", son las ideas políticas las que contribuyen de manera determinante a su orientación: "son las ideas las que juegan un papel fundamental en las conciencias colectivas y, de forma general, en toda la historia de la humanidad" (De Benoist y Champetier, 1999). Por lo tanto, para la Nueva Derecha "el futuro de nuestros pueblos y de nuestra civilización" se jugaba "en el combate de las ideas". En este sentido, la intervención política-intelectual de la nueva derecha se despliega sobre el campo de las identidades y de la cultura, en una suerte de "gramscismo de derechas" (Andriola, 2014). En el prólogo a *La nueva derecha*, en el que Alain de Benoist realiza un breve excurso histórico de su teorización, se afirma con rotundidad que:

> la Nueva Derecha no se sitúa en el plano político, sino en el *cultural*. De entrada, se fijó como meta poner fin al monopolio cultural de que hasta entonces venía beneficiándose la ideología dominante (De Benoist, 1982, p. 12. Énfasis del autor).

El combate lo llevarán a cabo desde una perspectiva radical (Mellón, 2012b y 2013) que incluso se declara "disidente de la derecha institucionaliza" (De Benoist, 1994). Es más, para De Benoist (1982), la vieja derecha ha sucumbido ante la globalización –"ha muerto. Se lo tenía merecido" (p. 45) – porque ha asumido la despolitización del mundo. Con un lenguaje accesible y con una enorme osadía política la Nueva Derecha –partiendo de una reflexión sobre la evolución de las sociedades occidentales a finales del siglo XX y a principios del siglo XXI– ubicaron "deliberadamente la batalla por un nuevo orden" en el terreno de la historia de las ideas (Griffin, 2000 y 2021). No obstante, como se ha indicado, la propuesta de la Nueva Derecha parte de una reflexión concreta sobre la democracia liberal y el capitalismo global. Por un lado, proponen una interpretación precisa de la modernidad occidental y de sus consecuencias. La modernidad designa aquí el movimiento político y filosófico que se caracterizaría fundamentalmente por los siguientes factores:

> la individualización, por la destrucción de las antiguas comunidades de pertenencia; la masificación, por la adopción de comportamientos y modos de vida estandarizados; la desacralización, por el reflujo de los grandes relatos religiosos en provecho de una interpretación científica del mundo; la

> racionalización, por el imperio de la razón instrumental a través del intercambio mercantil y de la eficacia técnica; la universalización, por la difusión planetaria de un modelo de sociedad implícitamente presentado como el único racionalmente posible y, por tanto, como un modelo superior (De Benoist y Champetier, 1999).

La cuestión clave es que, según estos autores, la modernidad como era histórica "toca a su fin". La crisis de la democracia liberal se manifestaría como la consecuencia palmaria del fin de este periodo histórico y del agotamiento de sus ideas –y de sus energías. La modernidad habría supuesto una fractura en el orden correcto de las cosas. En este impasse, bajo su perspectiva, no solo habría fracasado la derecha convencional, sino que la izquierda tradicional también habría naufragado al haber aceptado el orden liberal: en la economía, en la política y en la cultura. En verdad, esta interpretación no distancia mucho a la Nueva Derecha y sus epígonos de los movimientos nacional-bolcheviques (Veiga et al., 2019). Esto, como se expondrá más adelante, los llevará a reconocer y a asumir parte de los argumentos del populismo de Laclau como interpretación y táctica de intervención sobre el tiempo histórico contemporáneo. De tal manera que el proyecto de la Nueva Derecha nace con la pretensión manifiesta de asumir la crítica al sistema liberal que habría entrado en crisis –"el liberalismo, enemigo principal"– para intentar lograr la hegemonía de sus planteamientos y, en consecuencia, la superación del liberalismo y la globalización.

Por otro lado, ofrecen una "metapolítica" que, a nuestro modo de ver, desarrolla una compresión schmittiana de "lo político". Es decir, bajo la exégesis óntica de lo colectivo político sobre la dualidad amigo-enemigo, que actúan también como categorías situadas en un orden concreto. De este modo, la Nueva Derecha ha podido poner en circulación un discurso que, al mismo tiempo que lleva a cabo un esfuerzo por romper con su pasado racista, fascista, nazi o de ultraderecha posbélica, ofrece una propuesta conflictual entre identidades desde la reivindicación de un nosotros social y culturalmente amenazado por la multiculturalidad –impulsada por la globalización– de un otro. En otros términos, la Nueva Derecha, con su nuevo discurso, habría intencionalmente trasladado el combate político desde la raza a la cultura. Con Traverso (2018), podemos decir que la nueva derecha presenta un rostro diferente. Como ha ironizado Keucheyan (2017), tras la Segunda Guerra Mundial, "estar en la extrema derecha no era fácil". De modo que aquellos movimientos de extrema derecha que no quisieron seguir siendo marginales o terminar por caer en la irrelevancia política acabaron, de un modo u otro, asumiendo el terreno de juego identitario sobre la idea última de que para actuar en política debían ser hegemónicos en la cultura; a saber, intervenir sobre el lenguaje y las categorías del pensamiento. Las consecuencias de esta interpretación se revelan con solo levantar la vista de estas páginas.

No estamos aquí –ni lo pretendemos– en condiciones de llevar a cabo un análisis de los planteamientos de un conjunto tan heterogéneo y polifacético como la Nueva Derecha francesa. Nos centraremos de manera sintética en analizar algunas claves concretas del pensamiento del que ha sido considerado como el líder intelectual del movimiento y, en cierta manera, de la derecha radical europea, el filósofo Alain de Benoist. La cantidad de libros publicada por De Benoist supera el centenar y cuenta con más de dos mil artículos divulgados en catorce lenguas. Es el editor de la publicación anual *Nouvelle École* y editorialista de la revista mensual *Éléments*, las dos publicaciones representativas de la Nueva Derecha francesa. También es director de una publicación trimestral, *Krisis*. Su ingente producción cultural lo convierte en un autor influyente más allá de Francia, especialmente en España, Italia y Rusia (Camus, 2019). En este sentido, el objetivo de este artículo es analizar ciertas líneas de parentesco entre Alain de Benoist y la

Revolución conservadora alemana en el epígrafe segundo, que se concretarían en la recepción por parte de De Benoist de la "metapolítica" schmittiana de dicotomización política y social amigo-enemigo tratada en el epígrafe tercero, ambas recepciones se asientan sobre la compresión última del liberalismo como "principal enemigo" de la construcción de una comunidad política. En un cuarto epígrafe se presenta la propuesta de superación populista del régimen liberal, que aproxima a De Benoist a las posiciones gramscianas de Ernesto Laclau. Se concluye el artículo definiendo la propuesta de De Benoist bajo la caracterización de "populista de derechas", en base a la consideración última de la primacía en su planteamiento comunitarista y nacionalista del *ethnos* frente al *demos.* En síntesis, De Benoist propone un pueblo que reclama pertenencia, pero también exclusión.

2. La tradición revolucionaria conservadora

Cuando el propio De Benoist (1982, p. 15) describe el grupo de la Nueva Derecha no duda en presentarlo como un conjunto "informal" de grupos de estudios, asociaciones y revistas, la mayoría universitarios, que se sienten en una "ruptura" generacional con la "vieja derecha" francesa. Con agudeza discursiva, De Benoist pretende alejar al grupo de la extrema derecha e incide en su distanciamiento del colonialismo, del nacionalismo, del racismo, de la xenofobia y "el orden moral" que ha caracterizado a la ultraderecha. Evidentemente, este alejamiento de lo moral supone una maquiavélica apuesta por lo político. No obstante, De Benoist da un paso más y dispone en un mismo nivel de exposición un definido planteamiento anti-liberal del grupo, la crítica a las derechas nostálgicas del totalitarismo y a las derechas tradicionalistas "con sus sueños reaccionarios[1]. De este modo, avanzaba una posición de concreción de una nueva derecha que busca intervenir sobre el presente mediante la puesta en escena de una novedosa propuesta política. A continuación, De Benoist expone el punto principal de su línea de intervención: "revitalizar una cultura sumergida", "renovar sus bases y referencias en el sentido de una mayor modernidad". En ese marco, se incide reiteradamente en la importancia de intervención en el campo de las ideas para la lucha política, de revitalizar una tradición previa y en el carácter moderno de su propuesta.

La Nueva Derecha nacía para tomar el relevo a las "ideologías dominantes". Su empresa política consistía fundamentalmente en una apuesta por la batalla cultural en un mundo en el que los que, en la opinión de De Benoist, tenían que llevarla a cabo, habían renunciando a hacerlo (De Benoist y Faye, 1986, pp. 157-158). La asunción de las figuras aristocráticas y heroicas que emergen en el combate en el mundo de Jünger no es casual (Soto Carrasco, 2021). Para De Benoist, la lucha cultural exige una vanguardia decidida, una "cierta aristocracia" de las ideas. Retomando la caracterización de Julius Evola, definirá a la élite como una aristocracia que encarna una "raza del espíritu", un tipo humano particular de "hombre diferenciado" cuyo advenimiento es una exigencia indispensable para "la acción en el mundo" (De Benoist, 2016, p. 32).

De Benoist reconoce en gran medida el cambio de las condiciones subjetivas con el triunfo de la globalización neoliberal. Tal y como sostuvo en el Manifiesto, el desarrollo del liberalismo había dado lugar a un individuo economicista que vivía consagrado "a maximizar permanentemente su mejor interés" (1999). Así pues, para De Benoist, el liberalismo implicaba "la negación de la especificidad de lo político". Con un trazo que

[1] Así, por ejemplo, cuando De Benoist (2017c y 2017e) se refirió a Charles Maurras, señaló que es muy difícil actualizar el pensamiento de un autor que "ya estaba superado en el sigo XX" (2017e, p. 189). Para De Benoist, una propuesta reaccionaria y monárquica no bastaba para solucionar las dificultades de la globalización.

resuena a Schmitt, el pensador francés advirtió que el liberalismo había disuelto el espacio público en el espacio privado y, por lo tanto, había quebrado todo vínculo comunitario, difuminado el Estado y, con él, había desecho, en consecuencia, todo orden natural:

> La propia soberanía política es reducida al nivel individual. Al estar proscrita cualquier trascendencia del principio de autoridad, el poder no es ya más que una delegación hecha por unos individuos cuyos votos se suman con ocasión de las elecciones, delegación que vence regularmente y de la que el poder debe rendir cuentas a la manera de un presidente de consejo de administración ante la junta de accionistas. La "soberanía del pueblo" no es en modo alguno la del pueblo en cuanto tal, sino la indecisa, contradictoria y manipulable de los individuos de que ese pueblo se compone. Al ser los individuos iguales y tener primacía sobre las colectividades, el desarraigo se convierte en regla (1982, p. 70).

En este contexto, De Benoist aseveró que el comunismo o la izquierda no eran "su principal adversario". Consideró que habían fallado en su promesa de igualdad. Sin embargo, su derrota mayor era que aquel fracaso suponía el fin de la "ideología del progreso, que había dado una respuesta a la esperanza humana" (1999). Esta doble decepción había encerrado a las propuestas progresistas en una "crisis radical" en la que los seres humanos solo advertían un "futuro, que se advierte imprevisible […] que a la gran mayoría solo inspira miedo". En esta situación, sin proyecto, el "comunismo", "la subversión" o "la izquierda", y sobre la base de los individuos dispersos y solitarios que el liberalismo había propiciado, tampoco estaban en condiciones de construir una nueva comunidad, menos si cabe, de ofrecer una alternativa. Así, cuando De Benoist tuvo que concretar desde dónde renovar las bases antiliberales de su teoría para no adentrarse por "caminos falsos, volver atrás" se consagró a la concreción de un "cuerpo doctrinal" que acogió elementos de Jünger, Spirito, Heidegger, Spengler, Schmitt, Eliade pero que también se hacía cargo, lógicamente, de Nietzsche, Marinetti, Proudhon, Barrès, Lorenz, Weber, Dumèzil, Monod, etc. (1982, p. 15). De igual forma De Benoist no se olvidó de Sorel (De Benoist, 2016c), Evola (De Benoist, 2016b) o del nacional-bolchevismo de Niekisch (De Benoist, 2017b). Como han sostenido diversos autores (Griffin, 2000; Bar-On, 2001, Frey, 2019) la Revolución conservadora se le presentó como el germen de la Nueva Derecha[2]. Aquel ideario le proporcionaba a De Benoist una crítica al igualitarismo, al universalismo, a la sociedad burguesa liberal, al mundo plural, al tiempo que le dotaba de un concepto de comunidad nacional, una moral elitista de combate y de disciplina, una apuesta por la renovación cultural de su tiempo y una primacía de la política –y del Estado– sobre la economía[3]. En gran medida, la decisión por situarse en la estela de un proyecto que fomentó una propuesta antagónica a los principios democráticos de la República de Weimar revelaba en toda su intensidad, el fantasma que habitaba tras la Nueva Derecha: el aire de familia antidemocrático que comparten ambas corrientes.

---

[2] Como ha destacado el prologuista al trabajo de De Benoist sobre Arthur Moeller van den Bruck (De Benoist, 2015a), el derechista francés coordinó una colección titulada "Revolución conservadora" publicada por la editorial Pardes, que editó los siguientes trabajos: A. Moeller van den Bruck, *La revolución de los jóvenes conservadores* (1993); A. Mohler, *La Revolución Conservadora en Alemania 1918-1932* (1993), con un extenso apéndice de Alain de Benoist, E. Niekisch, *Hitler, un destino alemán y otros escritos nacional-bolcheviques* (1991); C. Schmitt, *Lo político, legalidad y legitimidad y otros ensayos* (1990) y W. Sombart, *El socialismo alemán* (1990). Sobre las ediciones de la obra de Jünger por el GRECE (*Groupement de recherches et d'études pour la civilisation européenne)* véase: De Benoist (2016d). Asimismo, Jünger formó parte del comité de *Nouvelle École.*

[3] Entre la bibliografía sobre la Revolución conservadora, en distinta clave, puede consultarse: Breuer, 1995; Herf, 1988; Dupeux, 1992; Romualdi, 2002; Merlio, 2003; Mohler, 2005.

Sin embargo, existe una compresión de época de mayor calado que vincula ambas tradiciones. La cuestión básica era, una vez más, combativa. Se trataba de poner fin a una comprensión determinada de la modernidad: la ilustrada, la liberal, la burguesa. Cuando De Benoist (2005a) se acercó a la figura de Moeller y a la genealogía del *Juni-Klub* descubrió los elementos de compresión del tiempo histórico precisos que le permitían operar en el presente desde una "vanguardia intelectual de la derecha" (2015a, p. 60). El entorno de Moeller le suministró, a través de la lectura del *Handbuch* de Mohler (2016b, p. 158, Camus y Lebourg, 2020, pp. 157-158), la definición típica de la Revolución conservadora: "entendemos por principio conservador no la defensa de lo que era ayer, sino una fundada en lo que siempre ha tenido valor" (2015a, p. 60). De Benoist se acogió así a una tradición que podía oponerse tanto a la modernidad revolucionaria como a la liberal y que también estaba en condiciones de dejar atrás a las derechas tradicionales:

> a mis ojos todo verdadero conservadurismo es revolucionario. Entre el *ghetto* neofascista (o integrista) y la ciénaga liberal, creo en la posibilidad de tal doctrina. Muchos no verán en ella más que una exaltación de los contrarios, y no andarán descaminados, el hombre del futuro será el señor de los contrarios. Tendrá tan larga la memoria como potente la imaginación. Practicará un romanticismo de acero (1982, p. 60).

De Benoist opuso entonces el concepto de "conservadurismo" al de "reacción". Si la reacción pretendía restituir el orden de las cosas a un estado anterior, a un pasado histórico, el verdadero "conservadurismo":

> consiste en apoyarse, dentro de la suma de cuanto ha sucedido, en lo mejor de lo que ha precedido a la situación presente, para llegar así a una situación nueva (1982, p. 60).

De este modo, el conservadurismo se le descubría nietzscheanamente revolucionario. Permitía poner en cuestión un futuro que se revelaba como estéril recuperando un pretendido pasado pleno de valores auténticos. Con Moeller, De Benoist se hizo cargo de una interpretación de lo conservador que ligaba, bajo una compresión soreliana del mito (Soto Carrasco, 2018; Fernández Riquelme, 2019), presente, pasado y futuro. Por ello, la propuesta de la Revolución conservadora se le presentó como una doble alternativa. Por un lado, le permitía ofrecer una posibilidad frente al mito –a su modo de ver, fracasado– del progreso. Era un freno de mano que además le brindaba el medio para dotar de continuidad el presente con un mito del pasado y de reconocer la continuidad histórica de una comunidad política. Por otro lado, ofrecía una oportunidad de futuro, pero esta solo podía revelarse en la historia si se activaba la tradición correcta:

> A este respecto se podría decir que la corriente juvenil-conservadora ocupa una especie de lugar intermedio entre la corriente *völkisch* y la corriente nacional-revolucionaria; tanto una como otra practican apostando: los primeros hacia el pasado mientras que los segundos los hacen hacia el porvenir. Más ponderada que las demás corrientes de la Revolución Conservadora y más proclive –al menos entre algunos de sus miembros– a un compromiso con el cristianismo, esta corriente pone además el acento sobre el complejo carácter de los fundamentes nacionales y confiere una gran importancia a la formulación jurídica de su punto de vista (2015a, p. 61).

De esta manera, cuando distinguió a los más que exaltados del *Juni-Klub* con la consideración de ser una vanguardia histórica a lo heroico jüngeriano, en verdad, estaba

describiendo la propuesta de intervención política que anhelaba para la Nueva Derecha frente a las derechas liberales, las reaccionarias y las propuestas izquierdistas. La asunción del proyecto de la Revolución conservadora dotó a la Nueva Derecha de un cuerpo intelectual que les ofrecía herramientas para desplegar una crítica política y cultural a la modernidad y a la democracia liberal. En cierto sentido, también le procuraba la posibilidad de escapar de las etiquetas mediáticas de extrema derecha o neofascistas. De lo que no se deshicieron nunca fue de sus hipótesis palingenéticas, míticas y derechistas sobre el tiempo histórico y la comunidad política.

3. El principio schmittiano: nosotros y los otros

Uno de los pensadores que tuvo una influencia determinante en la *Nouvelle Droite* fue el jurista alemán, cercano a la Revolución conservadora, Carl Schmitt. El propio De Benoist ha considerado al pensador católico como uno de los autores que han ejercido mayor influencia en esta corriente doctrinal y en su propia obra (1982, p. 15). De hecho, De Benoist (2010a) ha llevado a cabo uno de las recopilaciones más importantes sobre bibliografía internacional primaria y secundaria sobre autor de *Teología política.* La "teoría política" de Schmitt, en gran medida, proporcionó al pensador francés el andamiaje "metapolítico" para su propuesta de intervención. Schmitt se le presentó como el gigante a cuyos hombros De Benoist podía desarrollar una teoría para dar la batalla contra la modernidad y contra el liberalismo. Dicho en otras palabras, proporciona a De Benoist las claves de acceso y configuración de "lo político". Es más, Schmitt no solo suministró a De Benoist una posibilidad destructiva, sino que se convirtió en la vía de acceso a la configuración de un nuevo orden político sobre la convicción de que todo orden descansa sobre la distinción amigo-enemigo (Schmitt, 2002). Dicha dicotomización no solo constituía al otro como una amenaza, sino que hacía posible la propia existencia de un pueblo. Además, De Benoist subscribió la crítica de Schmitt a la democracia igualitaria, parlamentaria y representativa mediante una compresión de la democracia identitaria que no solo niega la representación o la pluralidad de intereses, sino que constituye la identidad de la comunidad política en exclusión de toda identidad (otra) que pone en cuestión su homogeneidad existencial (nosotros). Tras la democracia liberal, para De Benoist, no está la comunidad política auténtica –la nación– sino simplemente intereses individuales o facciones. Además, De Benoist recuperó de Schmitt, la teoría de los grandes espacios, que le proporcionaba una compresión de la realidad mundial sobre la que podía disponer una exhortación contra la universalización y la homogeneización liberal que, a su modo de ver, promovía la globalización y recuperar una propuesta imperial pan-europea (Bar-On, 2013).

Siguiendo de cerca la exposición de Schmitt en *El concepto de lo político,* De Benoist entiende que el orden concreto de una sociedad se constituye cuando se produce la diferenciación amigo/enemigo. Para el pensador francés, el antagonismo entre un nosotros versus un otros se establece como la base de toda configuración social y política. Concreta la existencia política de un pueblo. Solo en el momento en el que se instituye un ellos colectivo, considerado ontológicamente extraño y hostil, se constata la concreción existenciaria de un "nosotros" que identifica como semejantes a todos los miembros de una comunidad ante el peligro de una muerte próxima. Apunta De Benoist:

> Un pueblo implica una identidad sustancial compartida de tal forma que los miembros de la comunidad política se sienten prestos, si es necesario, a batirse y morir porque su existencia sea preservada. Ciudadanía y comunidad política deben entonces coincidir (2017a, pp. 64-65).

Para De Benoist, como para Schmitt, el orden concreto de una sociedad se forma en el combate contra sus enemigos. Es, llegado el caso, cuando se constituye un colectivo político homogéneo y unánime. Esta compresión de lo político implica una primacía de la identidad como horizonte regulador de la expresión democrática, que se traduce en un rechazo por parte de la nueva derecha a las teorías de la deliberación:

> El origen de las constituciones no reside en el contrato social, sino en la voluntad de un pueblo que existe en tanto que comunidad política para situarse como poder constituyente para determinar la forma concreta de su existencia política (De Benoist, 2017a, p. 65).

La representación política, y la participación, aquí no se basan en una confrontación de opiniones personales, intereses o puntos de vista, sino que van a remitir al hecho identitario de sentirse miembro de una comunidad (Rosanvallon, 2020). De Benoist asume por completo la dimensión schmittiana de lo político y, por consiguiente, organiza una compresión última de la política que se sitúa en la tradición del realismo político que pone el acento en la conquista del poder –del Estado. Al mismo tiempo, se propone una compresión metafísica de la política –en términos de De Benoist, una "metapolítica"– que no concibe lo político como la gestión de la actividad humana, sino que la presenta como una dimensión existencial autónoma. Lo político no coincide tampoco con la política: el régimen institucional, partidos, etc. La dicotomización amigo-enemigo debe ser entendida aquí en el sentido de enemigo público (*hostis*) no de enemigo privado (*inimicus*). El enemigo –el otro– a diferencia del adversario propuesto por Mouffe (1999), no es solo un otro ante el cual presento razones para oponerme –como en una democracia liberal– sino que constituye una amenaza existencial para la comunidad a la que se pertenece. El antagonismo es el fundamento último de lo político puesto que origina el "reagrupamiento efectivo" de las comunidades políticas en amigos y enemigos. De este modo, el acto político por excelencia consiste en la definición del enemigo. En clara oposición a la teoría habermasiana, De Benoist se alinea con Schmitt en una definición de lo político ajena a toda compresión del orden político en el que los valores y las normas de vida se establecen mediante un proceso de deliberación entre diferentes interpretaciones del mundo. Como se expondrá en el epígrafe siguiente, esta compresión comparte muchos elementos con la teoría populista y con las críticas realizadas por los schmittianos de izquierdas (Mouffe, Zolo, Balakrishnan) al liberalismo. La democracia liberal en la medida en que neutraliza el conflicto y elimina "lo político" constituiría –en palabras de Mouffe– el "final de la política". Para De Benoist:

> Si el liberalismo se niega a reconocer la importancia de la distinción entre amigo y enemigo, es porque cree en la posibilidad de hacer desaparecer la "enemistad": la aspiración a liberar a un mundo definitivamente pacífico no es, a fin de cuentas, más que una aspiración a un mundo donde lo político ya no existiría (2017, p. 67).

El liberalismo, según De Benoist, que sigue al pie de la letra el texto de Schmitt, supone una "despolitización" del orden de las cosas. Bajo una reducción de la política al despliegue contemporáneo de la economía, la hegemonía de la moralización de la política y el dominio de la técnica, el liberalismo habría reducido "a los ciudadanos al estado de simple consumidores". En cierto modo, el liberalismo construye un nosotros/ellos que neutraliza mediante la aclamación de la moral, la economía o la técnica cualquier antagonismo existencial. Neutralizado el conflicto, perece lo político.

Desde Schmitt, De Benoist ha podido vincular la crítica al liberalismo al discurso sobre la fuerza homogeneizante de la globalización. El aumento de la indistinción propiciado por la despolitización liberal del antagonismo entre un "nosotros y los otros" habría culminado originando "la problemática de la identidad". Por un lado, al soslayar el conflicto bajo un consenso, el liberalismo ha eliminado la existencia de una pluralidad de unidades políticas. Genera un mundo unificado. Pero lejos de generar pacificación, sostiene el pensador francés, la tendencia a la homogeneización:

> causa fragmentaciones sin precedentes, el ascenso de la ideología de lo Mismo, ha hecho aparecer un cuestionamiento de la identidad que seguidamente ha estimulado constantemente (2015c, p. 38).

En consecuencia, en la modernidad liberal globalizada estamos ante un proceso que habría unificado a todo el planeta bajo los imperativos del mercado impuestos por las potencias norteamericanas de la globalización: "abandonad vuestras identidades a cambio de más consumo, renunciad a cualquier valor simbólico" (2015c, p. 106). El liberalismo ajeno a lo colectivo, no habría comprendido lo político como tal. Al diluir la comunidad en lo individual, habría dejado de lado, según De Benoist, la compresión última de lo político: la concepción de una comunidad política constituida sobre la base de su identidad, dicho de otra manera, la existencia de un sujeto colectivo que se reconoce así mismo sobre la base de unas características que solo a él le pertenecen. La distinción amigo-enemigo no solo reenvía a una posible amenaza existencial. La diferencia entre un nosotros versus los otros constituye "concretamente la existencia política de un pueblo" (2017b, p. 69). Por ello, De Benoist no concibe la identidad solo como una suma de "factores de permanencia y factores de cambio". Si bien considera que la identidad colectiva se constituye en virtud a la pertenencia a un contexto social, histórico y cultural común, la identidad no se puede reducir a "la suma de su historia y de sus costumbres". Su concepción de la identidad es schmittiana: caracteriza el lado existencial de la unidad política. Es más, frente a una concepción tradicionalista de la identidad, De Benoist entiende la identidad como un espacio de apertura que se proyecta hacia el futuro "constituido por un agregado de experiencias pasadas, y puesto a prueba en su propia superación" (2015c, p. 131). Es un yo o un nosotros que se instituye en cada decisión o batalla –con Schmitt podríamos aseverar en cada "estado de excepción". En una terminología con regusto heideggeriano, De Benoist concibe un pueblo que está en condiciones de renovarse en cada combate. Se actualiza cuando decide la diferenciación amigo-enemigo:

> Un pueblo se mantiene gracias a su narratividad, apropiándose su ser en interpretaciones sucesivas, convirtiéndose en sujeto al narrarse a sí mismo y evitando así perder su identidad, es decir, evitando convertirse en objeto de narración de otro (2015c, p. 132).

La llamada "problemática de la identidad" consistiría por tanto en "defender la propia identidad". Si el liberalismo la neutralizaba en su seno mediante la moral, la técnica o la economía; el "retorno de lo político" consistiría para De Benoist en la resistencia identitaria por mantener la diferenciación. En este sentido, las revueltas identitarias y soberanistas contemporáneas constituirían, para De Benoist, una consecuencia de la potencia universal de la globalización liberal. Tanto los sujetos individuales como los colectivos se negarían a ver diluida su identidad y su cultura (2015a).

Al vincular lo político a la posibilidad de la distinción amigo-enemigo, De Benoist acaba sosteniendo una concepción crítica con la democracia liberal parlamentaria. Al

hacerse cargo de la teoría schmittiana de la decisión, el pensador francés no oculta una compresión de la democracia que no se asienta en la igualdad de todos los ciudadanos, sino en la autoidentificación colectiva, es decir, en la diferenciación con respecto a los que no son nuestros ciudadanos. La igualdad no es una condición abstracta que unificaría a toda la humanidad, sino que solo habría democracia, según De Benoist, en donde se presenta una diferenciación con respecto a un otro. Por tanto, "solo hay democracia donde hay un pueblo" (2010b, p. 149). Solo existe una pluralidad de un nosotros de sujetos iguales cuando este se constituye frente a una comunidad de sujetos desiguales. De hecho, De Benoist plantea, subsiguientemente, que una compresión adecuada de la realidad política contemporánea implica aceptar que la batalla política debe darse en el seno de la democracia. Pero si el liberalismo hace desaparecer el conflicto, la democracia desaparecía a la vez. Con otras palabras, la democracia presupone el antagonismo. Implica la lucha entre partidos, diferentes visiones, etc. Esto le permite ofrecer a De Benoist una propuesta derechista que no reniega al juego liberal parlamentario, que reduce sus características democráticas igualitaristas, pero que reconoce al mismo tiempo que solo se constituye una forma política auténtica, si esa democracia constituye un pueblo, es soberana. No obstante, solo estará en posibilidades de hacerlo cuando ese pueblo decide la diferencia amigo y enemigo, esto es, cuando usa el Estado para imponer esa diferencia, cuando está en condiciones de actualizar existencialmente su identidad, cuando está en condiciones de elegir su destino.

Por último, atendiendo al Schmitt de *El nomos de la Tierra* y de *Tierra y mar*, De Benoist también se hace cargo de un compresión de lo político ligada al espacio. Frente al concepto de "universalismo" utiliza la noción de "gran espacio" para describir la postmodernidad como un orden estructurado por grandes espacios, en el que se ha impuesto la gran potencia liberal: Estados Unidos. Retomando la interpretación internacionalista schmittiana, De Benoist señala que la globalización generadora de homogeneidad se mueve por una lógica marítima que somete a la tierra. El capitalismo actual instaura una "espacio plano y líquido" (2017b, p. 83) sin fronteras, ni leyes, ni territorios; que uniformiza con sus flujos incesantes el mundo, los pueblos y los individuos. Esa confusión constituye "un mundo unipolar" hegemonizado por Norteamérica. Para De Benoist, el espacio político debe estar fracturado. En realidad, para el pensador francés, la lógica continental no debe confundirse con la marítima. Su apuesta por un "mundo multipolar" se basa en la consolidación de una gran potencia terrestre. Sin embargo, duda de si la actual Unión Europea constituye "un gran espacio" o simplemente es una "espacio transatlántico de libre comercio". Europa habría quedado reducida a ser un mero mercado de Estados Unidos. Llegado a este punto, en una hipótesis próxima a la de Aleksandr Dugin, De Benoist esboza que el fin de la hegemonía estadounidense pasa por la emergencia "de una potencia rival en Europa occidental, en Asia o en el antiguo territorio imperial de Rusia" (2017b, p. 83).

4. A modo de conclusión: el momento populista de derechas

Tal y como ha descrito José Luis Villacañas (2015), el populismo contemporáneo estima que lo constitutivo de lo político es el antagonismo. El conocido teórico del populismo, Ernesto Laclau (2005) ha concebido el populismo originado de una "lógica horizontal de equivalencias" que unifica el conjunto de las demandas sociales. De una manera muy sintética, se puede aseverar que la reunión se realiza a través del reconocimiento de que existe un enemigo común que dibuja una línea divisoria entre un "nosotros" y un "ellos". En cierta medida, el populismo trabajaría sobre la lógica victoriosa del neoliberalismo en la modernidad. Reconocía por un lado que no hay clases, sino individuos aislados con

demandas heterogéneas y dispersas. Asume que el trabajo político consiste en la producción de equivalencias en una demanda homogénea que reúna a la demás. Bajo esta teorización, además, el populismo consistiría en una radicalización de la política como proceso de construcción y activación de la dinámica amigo/enemigo. Esto explicará la asunción del concepto schmittiano de antagonismo que, tal y como con anterioridad se ha indicado, no presume una solución racional, deliberada o dialogada del conflicto. La división dicotómica del campo social configura un enemigo, en oposición al cual se configura un pueblo. El populismo trabaja en base a la idea de que las identidades políticas no están dadas, sino que se construyen mediante prácticas discursivas y culturales. Emerge en toda su intensidad cuando las instituciones dejan de atender las demandas populares y esto coincide con un período de crisis de representación del sistema, en el que el populismo puede estar en condiciones de unirlas mediante una cadena equivalencial. La construcción del pueblo sería la respuesta mediante una operación hegemónica en el seno de una comunidad política que diferencia entre un amigo y un enemigo. Dicha operación se ejecuta a través de una política discursiva que moviliza afectos, pasiones, sentimientos, etc. La práctica hegemónica se define como aquella que permite articular las diferentes demandas sociales y fijar un sentido de las instituciones políticas. Por lo que el populismo de Laclau centrará su intervención en la batalla por el lenguaje, las ideas y la cultura. En este sentido, Laclau llevó a cabo una reactualización de la hipótesis gramsciana.

De Benoist, en buena parte, asumió un diagnóstico que estaba muy próximo al dictamen laclausiano. La modernidad encerraba dentro de sí su propia crisis social y política, que se revelaba en su forma presente de la globalización neoliberal. En una visión próxima al pensador argentino, para De Benoist, el "momento populista" contemporáneo constituye una respuesta a la crisis del régimen liberal parlamentario. La globalización neoliberal habría despolitizado el nosotros colectivo (2016a). Habría situado la toma de decisiones más allá del pueblo, dejándolo de lado. La desafección surgiría como consecuencia de la neutralización de lo político y de la homogeneización de las identidades, que ya se ha comentado. La crisis actual que las democracias estarían viviendo, para De Benoist, es, antes que nada, una crisis de lo político:

> En el mundo posmoderno todas las formas políticas heredadas de la modernidad resultan obsoletas. La vida política ya no se limita a la competencia de los partidos. El modelo "leninista" en el cual los partidos intentaban llegar al poder para aplicar su programa ha caducado, pues el margen de maniobra de los gobiernos es reducido día tras día. Los Estado nación pierden a la vez su centralidad y su legitimidad: pierden su centralidad porque se han vuelto demasiado grandes para satisfacer las expectativas diarias de la gente, pero al mismo tiempo demasiado pequeños para enfrentarse al despliegue planetario de las problemáticas e imposiciones; pierden su legitimidad porque los crisoles institucionales de integración en los que se apoyaban con anterioridad (la escuela, el ejército, los sindicatos los partidos, etc.) han entrado en crisis uno tras otro, y ya no son productores de lo social. Así pues, el vínculo social se reconstituye apartado de las autoridades administrativas y de las instituciones que se desploman. La mundialización acarrea un divorcio entre el sentido y la señal que se traduce en una desimbolización generalizada de la vida política. La crisis de representación, la subida de la abstención en los comicios electorales, la proliferación de los populismos y de nuevos movimientos sociales, son otros síntomas característicos de dicha evolución.

> Simultáneamente, asistimos al final de los Estado nación en beneficio de las comunidades y de los continentes, al final de las organizaciones de masa en beneficio de las redes, al final del modelo de la explosión/revolución en beneficio de el de la implosión/dispersión, al final de las lógicas territoriales en beneficio de las lógicas transnacionales, al final del individualismo solitario en beneficio de la intersubjetividad de los grupos (De Benoist, 2010b, pp. 131-132).

Esta posición aproximaría la lectura schmittiana ofrecida por los populismos de izquierdas como el de Mouffe, a la propuesta realizada por el populismo de derechas, como el propio De Benoist advierte (2017b; 26 de septiembre de 2018). Además, el pensador francés asumirá, con Laclau y Mouffe, la primacía del lenguaje y de la cultura sobre otras esferas de acción en la intervención política (Griffin, 2000). De este modo, tal y como se ha indicado arriba, el asalto de la nueva derecha a la democracia liberal no se lleva a cabo a través de las viejas prácticas fascistas de la insurrección o del golpe de Estado, sino que realizará a través de un movimiento populista que compite en el juego electoral de las democracias liberales tal y como si se tratase de un caballo de Troya (Griffin, 2020).

El populismo se comprende aquí como un momento de calentamiento de la democracia ante una fase de despolitización. A través de su actuación sobre la cultura es capaz de articular identidades que habrían sido diluidas por la globalización. Bajo otro punto de vida, el populismo permitiría despertar a un pueblo dormido que se habría cansado de que se gobernase sin contar con él. Mediante la movilización de las pasiones a través de las batallas de ideas se abre el camino de activación del conflicto dentro de la tranquila democracia parlamentaria liberal. En este sentido, para De Benoist, el populismo no consistiría en un fenómeno antipolítico sino que sería el fenómeno más político de todos, puesto que reorganiza las identidades agraviadas en el proceso de universalización neoliberal. No cabe duda de que esta posición está cercana a la realizada por el politólogo Jorge Verstrynge (2012) cuando caracterizó el populismo como "un veto de los pueblos" ante la "mundialización liberal". En verdad, para De Benoist, el combate entre neoliberales y populistas sería la gran batalla de nuestro tiempo. Esta lucha habría desplazado la tradicional dicotomización social y política entre izquierdas y derechas (2010b). De un lado, dice De Benoist, la derecha tradicional no está en condiciones de ofrecer la batalla porque ha aceptado el igualitarismo democrático de la izquierda. Su trabajo político habría consistido únicamente en labrar el camino para el establecimiento de un mercado único y la autonomía de la esfera económica. Del otro lado, en una posición que asemeja a las propuestas nacional-bolcheviques caracterizadas bajo el rótulo de "trampa de la diversidad", De Benoist argumentó que la izquierda había renunciado a las "políticas de identificación". Ya no estaría tampoco en condiciones de construir un sujeto político ni de dicotomizar el campo social al haber olvidado la cuestión de clase. Lo interesante de estas aseveraciones es que De Benoist viene a decir que ni la derecha ni la izquierda tradicionales tienen las herramientas políticas para politizar la lucha cultural. No obstante, lo diabólico de la retórica aquí presente es destacable. El populismo en tanto en cuanto amplia el conflicto mediante la configuración de un nosotros versus un otros ensancharía el campo de la democracia al fracturar el consenso social. Lo que supondría, para De Benoist, en clave schmittiana, una intensificación de la democracia al aumentar la diversidad. A mayor polarización, más politización, más democracia.

En síntesis, el populismo sería la forma en las que las identidades políticas se concretan en tiempos neoliberales. La figura en la que un pueblo presenta su resistencia para preservarse como pueblo ante el momento uniformizador de la globalización. El populismo es una batalla en el campo de las ideas y la cultura para hegemonizar un

nosotros colectivo, según De Benoist, alternativo al imaginario globalizador. Es la consecuencia derivada de la crisis, pero al mismo tiempo también su salida. No obstante, hay distintos tipos de populismos. Igual que Mouffe (2018), De Benoist reconoce la existencia de al menos dos tipos de populismo: el populismo de izquierdas y el populismo de derechas. Sin embargo, tal y como recoge el propagandista francés, en el prefacio a su libro sobre populismo: "solo hay un pueblo". Al final, la decisión constituye un solo pueblo. Pese a las coincidencias que pueden haber de estilo entre populismos, finalmente, el equilibrio en la batalla es desigual. El populismo de derechas, según el autor, presentaría una serie de elementos existenciales e identidarios que lo dotarían de mayores posibilidades de éxito. El principal es que habría sabido reconocer de manera oportuna el voto de protesta contra la globalización. Se trataría de un movimiento que estaría en condiciones de trabajar mejor en los espacios en los que ha operado la destrucción del pueblo político y, a la vez, se muestra capaz de operar con mayor eficacia en el campo de la batalla cultural y la lucha hegemónica. Partiendo de la idea de que la identidad es una aspiración común, desarrolla una noción de identidad como aspiración de vida en común. De tal manera que el pueblo solo se puede consolidar como sujeto político, si previamente existe un vínculo de pertenencia común. No hay un pueblo universal para De Benoist, como tampoco lo había para Schmitt. Esta interpretación le permite proponer una diferencia entre un populismo del *demos* y un populismo del *ethnos*. Bajo la primera conceptualización, el populismo de izquierdas solo estaría en posibilidad de ofrecer una identidad más o menos imaginada. El populismo de izquierdas opera mediante una lógica constructivista del pueblo como sujeto político pero que se edificaría sobre la nada. Al no existir nexos previos simbólicos, el pueblo de izquierdas es fácilmente divisible. O está en movilización constante o pierde su identificación y la cadena equivalencial se rompe. De Benoist, que sabe bien que la movilización permanente es imposible, sostiene entonces que para que la operación tenga éxito, el pueblo se tiene que construir sobre la actualización de lo que ya existe. El populismo de derechas no suprime el *demos* pero es más exitoso, a su modo de ver, porque supone un *ethnos* previo, que le permitiría conectar con un imaginario simbólico de sus miembros que, en última instancia, tiene que ver con una historia común, con la definición de una pertenencia y con el establecimiento de una ligazón comunitaria o de unas solidaridades tradicionales. Con ello, De Benoist, que regresa a la idea de nación de Renan, acaba ofreciendo una propuesta de populismo nacionalista y patriótico, que estará en posibilidades de ser exitoso solo si en la batalla de las ideas se hace hegemónica una reactualización de una voluntad colectiva nacional. Para llevarlo a cabo, De Benoist ha promovido una "guerra cultural" en nombre del renacimiento mítico de los valores indoeuropeos o "eurasistas" (Bar-On, 2013; Mudde, 2017, p. 19), que con mayor o menor éxito ha influenciado a los partidos populistas de la derecha radical y, en consecuencia, ha podido socavar nuestras democracias.

5. Referencias

Andriola, M. L. (2014). *La nuova destra in Europa. Il populismo e il pensiero di Alain de Benoist*. Paginauno.

Bar-On, T. (2001). *The Ambiguities of the Nouvelle Droite, 1968-1999. The European Legacy*, *9*(3), 333-351.

Bar-On, T. (2013). Fascist to the Nouvelle Droite: The quest for pan-European empire. En A. Mammone, A. Godin y B. Jenkins. (Eds.). *Varieties of Right-wing Extremism in Europe* (pp. 69-84). Routledge.

Breuer, S. (1995). *La rivoluzione conservatrice: il pensiero di destra nella Germania di Weimar*. Donzelli.

Camus, J.-Y. (2019). Alain de Benoist and the New Right. En M. Sedgwick. (Ed.). *Key Thinkers of the Radical Right*. Oxford University Press.

Camus, J.-Y. y N. Lebourg. (2020). *Las extremas derechas en Europa. Nacionalismo, populismo y xenofobia*. Clave Intelectual.

De Benoist, A. (1982). *La nueva derecha. Una respuesta clara, profunda e inteligente.* Planeta, Instituto de Estudios Económicos.

De Benoist, A. (1994). *La grain de sable. Jalons pour une fin de siècle*. Le Labyrinthe.

De Benoist, A. (2010a). *Carl Schmitt: Internationale Bibliographie der Primär-und Sekundärliteratur*. Ares Verlag.

De Benoist, A. (2010b). *Más allá de la derecha y de la izquierda. El pensamiento político que rompe esquemas*. Altera.

De Benoist, A. (2015a). *Arthur Moeller van den Bruck y la Revolución conservadora alemana.* Fides.

De Benoist, A. (2015b*). I demoni del Bene. Dal nuevo ordine morale all'ideologia del genere*. Contracorrente.

De Benoist, A. (2015c). *Nosotros y los otros. Problemática de la identidad.* Fides.

De Benoist, A. (2016a). Ernesto Laclau: le seul et vrai théoricien du populisme de gauche. *Élements*, 160.

De Benoist, A. (2016b). *Julius Evola. Diálogos contra la modernidad*. Fides.

De Benoist, A. (2016c). Sorel y el Círculo Proudhon: ¿un "prefascismo"? En J. Freud, A. de Benoist et al. *El enigma Georges Sorel. ¿Revisión del marxismo o prefacismo?* (pp. 123-130). Fides.

De Benoist, A. (2016d). *Tipos y figuras en Ernst Jünger. El soldado, el trabajador, el rebelde, el anarca.* Fides.

De Benoist, A. (2017a). Carl Schmitt actual. En A. de Benoist, H. Maschke, A. Campi, A. Mohler, A. de Benoist et al. *Carl Schmitt y el nomos de lo político* (pp. 59-84). Fides.

De Benoist, A. (2017b). El misterio de Ernst Niekisch. En A. de Benoist et al. *Ernst Niekisch y el nacional-bolchevismo* (pp. 17-77). Fides.

De Benoist, A. (2017c). Maurras y la primera Acción Francesa. En A. de Benoist, H. Cagni, L. Oliver D'Algange, P. C. González Cuevas, L. Narot, et al. *Charles Maurras y la Acción Francesa* (pp. 57-69). Fides.

De Benoist, A. (2017d). *Populismo. La fine della destra e della sinistra*. Arianna Editrice.

De Benoist, A. (2017e). Reflexiones de un no-maurrasiano. En A. de Benoist, H. Cagni, L. Oliver D'Algange, P. C. González Cuevas, L. Narot, et al. *Charles Maurras y la Acción Francesa* (pp. 163-195). Fides.

De Benoist, A. (26 de septiembre 2018). "Populisme de gauche, populisme de droite, les fronts bougent…". *Éléments*. https://www.revue-elements.com/alain-de-benoist-populisme-de-gauche-populisme-de-droite-les-fronts-bougent/

De Benoist y Ch. Champetier. (1999). Manifiesto: La Nueva derecha del año 2000. *Hespérides*, *19*, 13-47.

De Benoist y G. Faye. (1986). *Las ideas de la Nueva Derecha. Una respuesta al colonialismo cultural*. Ediciones de Nuevo Arte Thor.

Dupeaux, L. (1992). Révolution Conservatrice et modernité. En L. Dupuex. (Ed.). *La Revolution conservatrice dans l'Allemagne de Weimar* (pp. 17-43). Kimé

Esparza, J. J., Tarchi, M. et al. (Coord.). (2018). *El GRECE. Escuela de pensamiento. 50 años de la "Nueva Derecha"*. Fides.

Fernández Riquelme, S. (2019). El mito de la Revolución. Violencia, masas y sindicalismo en Georges Sorel. *Il Pensiero Storico*, *19*, 29-54.

Frey Nymeth, H. (2019). Alain de Benoist. Su vida y la influencia de la revolución conservadora como determinantes de su pensamiento. *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, *236*, 291-310.

Germinario, F. (2014). *Tradizione. Mito. Storia. La cultura política della destra radicale i suoi teorici*. Carocci Editore.

Griffin, R. (2000). Plus ça change! The Fascist Legacy in the Metapolitics of the Nouvelle Droite. En E. Arnold (Ed.). *The Development of the Radical Right in France 1890-1995* (pp. 217-252). Routledge.

Griffin, R. (2021). ¿Vox quails populi? La ubicación de la derecha radical populista dentro de la ultraderecha. *Encrucijadas, 2*(2), r20103.

Herf, J. (1988). *Il modernismo reazionario: tecnologia, cultura e politica nella Germania de Weimar e del Terzo Reich*. Il Mulino.

Keucheyan, R. (2017). Alain de Benoist, du néofascisme à l'extrême droite "respectable": Enquête sur une success story intellectuelle. *Revue du Crieur*, *6*, 128-143. https://doi.org/10.3917/crieu.006.0128

Mammone, A., Godin, A. y B. Jenkins. (Eds.). (2013). *Varieties of Right-wing Extremism in Europe.* Routledge.

Mellón, J. A. (Ed.). (2012a). *El fascismo clásico (1919-1945) y sus epígonos. Nuevas aportaciones teóricas*. Tecnos Editorial.

Mellón, J. A. (2012b). "La sangre vale más que el oro". ¿Son fascistas las ideas-fuerza de la nueva derecha europea? En J. A. Mellón (Ed.). *El fascismo clásico (1919-1945) y sus epígonos. Nuevas aportaciones teóricas* (pp. 237-262). Tecnos Editorial.

Mellón, J. A. (2013). The idées-force of the European New Right: a new paradigm? En A. Mammone, A. Godin y B. Jenkins. (Eds.). *Varieties of Right-wing Extremism in Europe* (pp. 53-90). Routledge.

Merlio, G. (2009). Y a-t-il eu une "Révolution conservatrice" sous la République de Weimar? En *La Révolution Conservatrice et les elites intellectuelles* (pp. 15-32). PUR.

Mohler, A. (2005). *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*. Leopold Stocker Verlag.

Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós.

Mouffe, Ch. (2018). *Por un populismo de izquierda.* Siglo XXI Editores.

Mudde, C. (2007). *Populist Radical Right Parties in Europe.* Cambridge University Press.

Revelli, M. (1996). *La nuova destra*, *Iride*, *18*, 361-365.

Romualdi, A. (2002). *Corrientes políticas e ideológicas del nacionalismo alemán 1918-1932*. Ediciones Nueva República.

Rosanvallon, P. (2020). *El siglo del populismo. Historia, teoría y critica*. Galaxia Gutenberg.

Schmitt, C. (2002). *El concepto de lo político*. Alianza.

Soto Carrasco, D. (2018). *Violencia política y mito en el sindicalismo revolucionario de Georges Sorel*. *Eikasia. Revista de Filosofía*, *82*, 87-106.

Soto Carrasco, D. (2021). La experiencia de la técnica: nihilismo y movilización total en Ernst Jünger. *Sociología Histórica, 11*(2), 469-492.

Taguieff, P.-A. (1994). *Sulla nuova Destra. Itinerario di un intellettuale atipico*. Fuori Luogo.

Traverso, E. (2018). *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI Editores.

Veiga, F., Gónzalez-Villa, C., Forti, S., Sasso, A., Prokopljevic y R. Moles. (2019). *Patriotas indignados. Sobre la nueva ultraderecha en la Posguerra Fría. Neofascismos, posfascismo y nazbols.* Alianza Editorial.

Verstrynge, J. (2017). *Populismo. El veto de los pueblos.* Prólogo de P. Iglesias. El viejo topo.
Villacañas Berlanga, J. L. (2015). *Populismo*. La Huerta Grande

***Pensamiento al margen*. Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 16 (2022), pp. 57-92
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

El postfascismo de Vox: un populismo atenuado e invertido[1]

Javier Franzé[*]
Universidad Complutense de Madrid

Guillermo Fernández-Vázquez[**]
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 22/03/22 / Aceptado: 05/05/22

Resumen: Este artículo se pregunta por el contenido del discurso de Vox, para ver si es más bien post-fascista o neo-fascista, y por su forma, para conocer si piensa el orden como un espacio conflictivo o más bien unificado. La hipótesis que se presenta sostiene que Vox es un partido post-fascista, es decir, post-franquista, pues no se propone restaurar la dictadura nacional-católica sino realizar parte de sus valores en un marco formalmente democrático. En términos de forma, Vox sería un populismo atenuado, pues su tradicionalismo lo lleva a hablar en nombre de "España" o "los españoles" en lugar del "pueblo", e invertido, en tanto plantea un antagonismo entre una "España/los españoles" identificados con la Nación y la Constitución de 1978 y opuestos a unas minorías (feminismo, secesionismo, multiculturalismo, "rojos") que atacan y buscan destruir a España y su orden constitucional. Para desarrollar este trabajo revisamos la bibliografía más reciente sobre Vox y ponemos en marcha un análisis del discurso de Vox que toma como corpus analítico diversos mítines del partido, así como entrevistas y libros publicados por sus dirigentes.
Palabras clave: Vox; populismo; post-fascismo; tradicionalismo; antagonismo; democracia.

Vox's Post-Fascism: A Toned Down and Inverted Populism

Abstract: This paper studies the discourse of Vox at the level of content as well as the level of form. The analysis of content is carried out with the aim of clarifying whether it is a post-fascist discourse or rather a neo-fascist discourse. The question of form is examined in order to clarify whether Vox thinks the political order as a conflictive space or as a unified space. In terms of content, the tesis we propose in this paper is that Vox is a post-fascist or, more precisely, post-Francoist party, insofar as it does not propose to restore the nacional-Catholic dictatorship, but rather to recover a part of its values within a formally democratic framework. In terms of form, the main idea we hold in this work states that Vox represents an attenuated populism, since its traditionalism leads it to speak in the name of "Spain" or "the Spaniards", systematically fleeing from the word "people". We also point out that Vox expresses a sort of "inverted populism", to

[1] Una versión previa de este artículo se publicó como Franzé y Fernández-Vázquez (2021). Este trabajo es parte del proyecto "Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita" (PID2019-109252RB-100), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agenda Estatal de Investigación, España.
[*] jmfranze@ucm.es
[**] gefernandez@ucm.es

the extent that it raises an antagonism between, on the one hand, "Spain" and "the Spaniards" identified with the Nation and with the 1978 Constitution, and, on the other hand, a set of minority groups (feminism, independentism, leftism, multiculturalism) that would attact Spain and seek to destroy its constitutional order. To develop this work we review the most recent bibliography published on Vox and we launch a discoursive analysis that takes as analytical corpus various rallys of the party, as well as interviews and books published by its leaders.
Keywords: Vox; populism; post-Fascism; traditionalism; antagonism; democracy.

Sumario: 1. Introducción. 2. Contexto. 3. El discurso de Vox. 4. Vox ante el orden político español. 5. Una crítica del "populismo atenuado". 6. Caracterización del discurso de Vox: ¿extrema derecha o derecha post-fascista? 7. Conclusiones. 8. Referencias.

1. Introducción

Los últimos años de la democracia española han estado marcados por hechos inéditos desde la Transición. En efecto, la imposibilidad de acordar la formación de un gobierno ha producido dos repeticiones de elecciones generales –diciembre 2015 y junio 2016, y abril y noviembre de 2019–, lo cual acarreó dos etapas de largos meses "sin gobierno" –enero-octubre 2016 y marzo 2019-enero de 2020–. En octubre de 2016, por primera vez uno de los dos partidos dominantes, el Partido Socialista Obrero Español (PSOE), se abstuvo para permitir el gobierno del otro, el Partido Popular (PP). A raíz de este hecho, el que había sido candidato a presidente del Gobierno por el PSOE, Pedro Sánchez, renunció a su escaño el 29 de octubre de 2016 para evitar abstenerse o votar contra la investidura de Rajoy. En octubre de 2017 el gobierno catalán celebró un referéndum ilegal sobre la independencia, duramente reprimido por el gobierno nacional. Invocando el resultado de esa consulta, el gobierno de la Generalitat declaró unilateralmente a Cataluña república independiente e inmediatamente suspendió tal proclamación, con el objetivo de abrir negociaciones con el gobierno de Rajoy, el cual promovió la suspensión de la autonomía (octubre 2017-junio 2018) en virtud de la aplicación del artículo 155 de la Constitución, apoyada por el Senado nacional, PSOE incluido. También por primera vez, en junio de 2018, una moción de censura fue exitosa, y acabó con el gobierno de Rajoy e invistió presidente del Gobierno –en otro hecho inédito– a quien no era diputado, Pedro Sánchez, que como se dijo había renunciado a su escaño. Esta moción de censura dio lugar a la legislatura más breve desde 1979 (junio 2018-abril 2019). En enero de 2020 nace el primer gobierno de coalición desde la recuperación de la democracia en 1978, integrado por PSOE y Unidas Podemos (UP).

Estos sucesos representan síntomas de una conmoción del orden de la Transición, que desde su fundación en 1977-1978 se basó en la estabilidad y previsibilidad, asociando democracia a consenso y a modernización europeísta como modo de aventar los fantasmas de la guerra civil y el franquismo. La formación de gobierno, principal dificultad desde 2015, hasta entonces se resolvía de modo rutinario: o bien alguno de los partidos dominantes tenía mayoría absoluta propia de escaños –como el PSOE en 1982, 1986 y 1989[2], y el PP en 2000 y 2011–, o bien llegaba a un pacto de investidura con los partidos llamados "nacionalistas" –como el PSOE en 1993, 2004[3], 2008[4] y el PP en 1996[5]–.

Desde 2015 el bipartidismo entró en una crisis relativa. Populares y socialistas pasaron a sumar alrededor del 50% de los votos, cuando en años anteriores su piso había sido 65% –en 1979, con Unión del Centro Democrático (UCD) ocupando todavía el centroderecha– y su punto más alto, 83% en 2008. Todavía en 2007, antes del *reconocimiento oficial* de la crisis, los dos partidos alcanzaban el 77,1% del voto, según el barómetro del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) de octubre de ese año.

La crisis es relativa porque más allá de los números ambas fuerzas siguen teniendo la iniciativa política para la formación de gobierno. Lo que ha cambiado, en especial desde

[2] En la sesión de investidura del 5/12/1989 el socialista Felipe González logró la mayoría absoluta en un Parlamento de 332 diputados, en lugar de los 350 habituales, pues se habían anulado las elecciones legislativas en Murcia, Pontevedra y Melilla. González consiguió esa mayoría absoluta con los votos de su partido y uno de Agrupaciones Independientes de Canarias (AIC).

[3] Izquierda Unida (5 diputados) también apoyó la investidura de Zapatero.

[4] Esta vez a través de la abstención –a la que se sumó Izquierda Unida– en segunda votación, que permitió una mayoría relativa.

[5] En las primeras elecciones generales, celebradas en 1979, quien obtuvo la mayoría absoluta de escaños fue la Unión de Centro Democrático, de Adolfo Suárez, que ocupaba el centroderecha, mientras el centroizquierda era ocupado por el PSOE, como en la actualidad.

la intensificación de la denominada "cuestión catalana", es que los partidos llamados "nacionalistas" –Partido Nacionalista Vasco (PNV), Partido Demócrata Europeo Catalán (PDCat) y Esquerra Republicana de Catalunya (ERC), fundamentalmente– ya no operan como apoyos probables cuando populares y socialistas no alcanzan solos la mayoría absoluta de escaños. Sobre todo para el PP, históricamente más alejado de aquéllos debido a su nacionalismo español, pero también para el PSOE, más sensible a las demandas de los nacionalismos vasco y catalán, tal como se demostró en la negativa de ERC a apoyar los presupuestos de Sánchez en 2018, que forzó la convocatoria de elecciones generales.

Lo que ha ocurrido en verdad es una fragmentación del espacio del centro a la derecha, antes ocupado únicamente por el PP, y del centro a la izquierda, previamente dominado principalmente por el PSOE, aunque en él también se situaba IU. En el espacio de la izquierda irrumpió con fuerza Podemos en 2014, al punto de que estuvo a poco de rebasar al PSOE en las primeras elecciones nacionales a las que concurrió (en las generales de diciembre de 2015 obtuvo 20,68 % y el PSOE 22 %). A su derecha, el otro partido nuevo, Ciudadanos, se repartió votos con el PP, que siguió dominando ese espacio. Paradójicamente, esta fragmentación acabó favoreciendo no tanto a los nuevos partidos como Podemos y Ciudadanos, sino más bien a los partidos nacionalistas "periféricos", pues resultaron decisivos para la formación de gobierno. Precisamente, el único partido nuevo que se benefició en el nivel nacional de la nueva situación fue Vox. A pesar de fundarse antes que Podemos y concurrir a las generales de 2015, no obtendrá beneficios de la situación hasta que la "cuestión catalana" haga reverdecer un nacionalismo español explícito –antes principalmente cobijado en la expresión "constitucionalismo"–.

La emergencia de Vox representa, precisamente, uno de los datos de esta realidad inédita que vive la democracia española de los últimos años. Por primera vez, la política española tiene a un partido de extrema derecha –por ahora lo nombraremos así– entre sus protagonistas destacados. No sólo como fuerza de gobierno, sino como formación capaz de colocar temas en la agenda pública y producir enfoques que conmueven presupuestos y obligan a los demás actores a discutir en torno a ellos.

La fuerza con que irrumpe Vox en la política española a partir de 2018 contradice la interpretación –mitad analítica, mitad normativa– de que merced al 15M España estaba inmunizada contra el auge de la extrema derecha en Europa, pues la protesta por la crisis se había canalizado hacia la izquierda o el progresismo.

Por todo ello, el objetivo de este trabajo es caracterizar el discurso de Vox. Para realizar esa caracterización nos fijamos en dos aspectos: la forma y el contenido del discurso. Aunque esta distinción no es limpia ni sencilla, creemos que tiene valor heurístico por, al menos, dos razones. Por un lado, porque permite ver la forma en que Vox piensa el orden político: si como un espacio dividido entre fuerzas en conflicto o más bien como una superficie relativamente unificada y continua, capaz de realizar sin contradicciones *todas* las demandas. En el primer caso, en tanto las distintas demandas podrían resultar contradictorias e incluso algunas chocar contra el propio orden, haría falta organizarse colectivamente para antagonizar contra otros y potencialmente *contra el contenido del orden como tal,* a fin de realizar los propios fines. Por el contrario, en el segundo caso sería más bien el orden el que desde sí mismo proveería la realización de las demandas de sus miembros. El interrogante sobre la forma sería entonces si el discurso de Vox es populista o institucionalista, siempre en los términos definidos para esos conceptos por Laclau (2005). El otro elemento a analizar es el contenido ideológico del discurso de Vox, esto es, qué demandas articula, cómo lo hace, qué puntos nodales intenta fijar y/o resignificar, con quién polemiza y cuál es la frontera política que traza. Las preguntas en términos de contenido serían –siguiendo a Enzo Traverso (2018) y a Roger

Griffin (2000)– si Vox es un partido neofascista o más bien post-fascista, o si podría darse el caso de que el partido de Santiago Abascal no cupiera en ninguna de las anteriores denominaciones.

Nuestra hipótesis de partida afirma que Vox se inclinaría del lado de la familia de los partidos de derecha post-fascista europea, pero que, a diferencia de otras formaciones como el *Rassemblement National* francés o la *Lega* italiana, el elemento populista se encuentra en la formación española mucho más difuminado o subalternizado que en otros partidos de la familia de los populismos de extrema derecha europeos, además de presentarse de modo un particular, que denominamos "invertido".

Para contrastar esta hipótesis y responder a estos interrogantes vamos a trazar el contexto en el que esta narrativa se inscribe, dominado por el discurso de la Transición[6]. Luego se analizará la trayectoria histórica de Vox como partido para después centrarnos en el estudio de su retórica (ejes discursivos, marcos narrativos) y a su relación con el discurso de la Transición. Esto nos permitirá discutir la caracterización ideológica del discurso de Vox, así como su forma. Finalmente, se dedicará un apartado para las principales conclusiones sobre el conjunto de estos puntos estudiados.

2. Contexto

El contexto mediato de la irrupción de Vox viene marcado por la creciente dificultad que, en el marco de una profunda crisis económica y política abierta desde 2008, la democracia española encuentra para sostener los cuatro pilares sobre los que se edificó la Transición: política cupular, Estado social, Estado de las autonomías y olvido del pasado franquista. Es en el marco de esta dificultad que se dan los hechos inéditos que señalábamos al inicio.

La política cupular comenzó a ser amenazada por una notoria e inédita erosión de la confianza ciudadana en la clase política, que alcanzó desde los partidos a los sindicatos y la Iglesia, e incluso a la monarquía (Jiménez Díaz, 2013, pp. 125-141). La participación protagónica del gobierno de Aznar en la Guerra de Irak contra la voluntad ampliamente mayoritaria de la ciudadanía y la gestión que ese mismo gobierno hiciera de la información de los atentados del 11M en 2004, representan momentos destacados en la construcción de esa desafección. El 15M fue algo más que un síntoma de este problema (Franzé, 2015).

Durante el período estudiado, la corrupción deja de tematizarse como casos puntuales resultado de gobiernos largos o de mayorías amplias, como ocurría al final del gobierno de Felipe González. Ahora será entendida como un problema institucional, consecuencia de una economía de especulación inmobiliaria y de una política bipartidista a su servicio (Sánchez-Cuenca, 2014; Jiménez-Sánchez et al., 2018).

El Estado social comenzó a ser cuestionado por la política de ajuste llevada adelante por el PSOE y por el PP para afrontar la crisis de 2008. Expresión de esa convergencia entre populares y socialistas fue la rápida reforma del artículo 135 de la Constitución, realizada en 2011 por acuerdo entre ambos partidos, para poner un límite al gasto público. Otro resultado no menos importante de este consenso neoliberal es el aumento de la desigualdad en España como consecuencia de las políticas para tratar esa crisis (Organisation for Economic Co-operation and Development, 2015).

El Estado de las autonomías comenzó a ser puesto en jaque por la aspiración del nacionalismo catalán a constituirse como Estado soberano en el marco europeo, a partir del giro soberanista de Convergència i Unió en 2012, consecuencia entre otras cosas de la sentencia del Tribunal Constitucional de 2010 que declaraba inconstitucionales

[6] Véase el apartado 4.

artículos clave del Estatuto de Cataluña de 2006, aprobado por las Cortes Catalanas y la ciudadanía de Cataluña.

La no revisión del pasado es el pilar de la Transición que quizá antes comenzó a resquebrajarse, gracias a la acción de los movimientos pro-Memoria histórica. Un síntoma de ello fue la ley de 2007 del gobierno de Zapatero, si bien consagraba el "derecho privado" a la memoria, no una política asumida por el Estado.

Asimismo, en estos últimos años uno de los problemas centrales de la democracia española contemporánea perdió relieve y modificó así el escenario político originario de la Transición: en octubre de 2011 la organización ETA anunció "el cese definitivo de su actividad armada".

El inicio de esta crisis política puede remontarse a las protestas por el desastre del Prestige (2002)[7], por la participación española en la segunda Guerra de Irak (2003) y por la gestión del gobierno de Aznar de los atentados de Atocha (2004), que luego ya se expresarían abiertamente con el 15M (2011) y más tarde con el surgimiento de Podemos y otros partidos (Equo, Partido X, etc.), así como con la continuidad de la movilización social de las llamadas Mareas[8]. Todos ellos se inscribieron en la estela de esas movilizaciones. La protesta en general cabría decir que expresaba una demanda de mayoría de edad de la ciudadanía española, acostumbrada a la política cupular de la Transición. Sin cuestionar la diferencia entre representantes y representados, había un reclamo de rendición de cuentas antes quizá inédito o al menos infrecuente. Se trató entonces de una crisis de representación, que incluso mantuvo el proyecto de la Transición como horizonte de valores deseable, que podría resumirse en la idea de que los españoles habían comenzado a vivir como europeos. En todo caso, se cuestionó a la clase política (que se la comenzara a llamar así fue parte y síntoma de esa crisis de representación) por no estar a la altura de los "padres fundadores" de la Constitución de 1978, y no por lo que éstos habían hecho. Las largas colas para despedir a Adolfo Suárez, muerto en marzo de 2014, así lo atestiguaban. La apelación de los partidos de gobierno a una Segunda Transición para hacer frente al surgimiento de la nueva política –Podemos y Ciudadanos– no fue criticada, y hasta el propio líder de Podemos –formación que nació impugnando el "Régimen del '78"– llamó a una Segunda Transición tras las elecciones del 26J desde las páginas de *El País* (Iglesias, 19 de julio de 2015), diario emblemático la Transición.

El gobierno de Zapatero (2004-2011), muy criticado en su momento por su presunto "buenismo", ya había visto sin embargo la necesidad de actualizar el proyecto de la Transición. Renovación que significaba unas leves correcciones del proyecto original, que confirmaban lo que éste había significado a los ojos de la mayoría del pueblo español: democratización, europeización y modernización. Zapatero impulsó –como se ha dicho– una tímida Ley de Memoria Histórica, promovió la asignatura de Educación para la Ciudadanía en la currícula escolar y activó la reforma de muchos estatutos de autonomía,

[7] En noviembre de 2002 el buque petrolero Prestige se hundió frente a las costas gallegas produciendo un gran daño medioambiental, provocado por el derrame de fuelóleo. El hecho produjo una importante movilización de jóvenes, que acudieron voluntariamente a limpiar las costas gallegas, en protesta por la impericia del gobierno de Aznar y su ministro Rajoy en el manejo del caso. Esta movilización dio lugar a la creación de la plataforma ciudadana gallega "Nunca Mais", con el objetivo de reclamar responsabilidades judiciales y políticas por el desastre ecológico.

[8] Las llamadas Mareas son movimientos sociales conformados por profesionales y usuarios que comienzan a organizarse en la Comunidad de Madrid hacia 2011-2012 para defender los servicios públicos contra los recortes del gobierno neoliberal de Esperanza Aguirre, del Partido Popular. Luego se irán difundiendo por todo el país. Las principales fueron la Marea Verde (Educación) y la Blanca (Sanidad). También fueron relevantes las Mareas Naranja (Servicios Sociales), Roja (contra el Desempleo). En febrero de 2013 realizaron una manifestación conjunta en Madrid y en 80 ciudades de todo el país.

especialmente el de Cataluña, sobre el cual anunció públicamente que daría por bueno lo que las Cortes Catalanas aprobaran. La reprobación de ese Estatuto por el Tribunal Constitucional a instancias del Partido Popular fue el origen de la intensificación inédita del hoy clave conflicto "catalán". El propio Pedro Sánchez propuso en su momento volver a aquel Estatut para resolver la crisis. Zapatero también profundizó en los derechos civiles como el matrimonio igualitario. Asimismo, impulsó formas embrionarias de renta básica, como el "Cheque bebé", y abrió una nueva etapa en las negociaciones con ETA. Todo este proyecto de renovación fue durísimamente combatido por el PP en nombre de "los consensos del '78" y blandiendo el mensaje de que "España se rompe". Con el tiempo, no pasaría inadvertido que el PP movilizara contra el nuevo Estatut "por abajo", reuniendo firmas en Cataluña, y "por arriba", impugnándolo ante el Tribunal Constitucional.

La crítica del PP al reimpulso de la Transición de Zapatero mostraba que esas reformas afectaban más intensamente en lo simbólico que en la fría letra de la ley los aspectos de la Transición presos todavía del pasado franquista: la idea de España, la interpretación oficial de la etapa franquista y la relación Iglesia-Estado. En definitiva, ese reimpulso de Zapatero era una suerte de aceptación pública de los límites políticos que una Transición como la española, de continuidad y no de ruptura, había tenido a la hora de construir la democracia. El PP, y parte del PSOE –en especial, la vieja guardia encabezada por Felipe González–, no estaban dispuestos a aceptar tal confesión de parte. La aceptación retrospectiva de esa primera legislatura de Zapatero por parte de la izquierda –Pablo Iglesias, líder de Podemos, llegó a nombrar a Zapatero como el mejor presidente del Gobierno de la democracia– mostraría también que no se estaba ante una crisis orgánica "del Régimen del '78", como en su día sostuvo Podemos, sino ante una crisis de representación, que menguaba no cuando la ciudadanía accedía a la toma de decisiones, sino cuando se veía beneficiada por medidas que los partidos políticos tomaban de manera tradicional.

Podría decirse entonces que 2008 marca la definitiva confluencia de España con Europa, con la Europa que había emergido tras la Segunda Guerra. A consecuencia de la dictadura franquista, España vivió con retraso los procesos europeos de la segunda posguerra. El 1945 europeo no tocó tierra española hasta 1977-1978, con la Transición. Allí empezó a consolidarse el modelo de democracia social que en Europa ya sufría turbulencias tras la crisis petrolera de 1973, bien aprovechada por los neoliberales. España pudo edificar su Estado benefactor gracias a los fondos de ayuda europeos y eximirse así durante décadas de los problemas de Europa, especialmente de la crisis de representación (piénsese en el derrumbe del sistema de partidos en la Italia de los '90). Probablemente, la irrupción electoral de Vox en 2018 sella esa confluencia.

Desde 2008 España tendrá los mismos problemas que el Viejo Continente y se enfrentará a dos cuestiones clave: la dificultad para avanzar en la democracia social por efecto de la globalización neoliberal y la consiguiente crisis del sistema de partidos (Alvarado Espina, 2018; Sánchez-Cuenca, 2018).

Por otra parte, el hecho de que las políticas neoliberales tuvieran que ser introducidas en España a propósito de la crisis y sin un discurso neoliberal explícito a la manera del thatcherista, basado en la consagración de lo individual sobre lo colectivo –a excepción de las loas al emprendedurismo–, es indicativo de la morfología política del país. El bagaje católico de la derecha española realza lo comunitario o, al menos, limita la apología del individualismo (Intervención de Mariano Rajoy en el Congreso de los Diputados, 11 de julio 2012; Conferencia de Prensa Mariano Rajoy, 26 de diciembre de 2014).

Además de estos problemas generales europeos, el contexto viene determinado por problemas históricos específicos del país, como la cuestión nacional, manifiesta en la aspiración de casi la mitad de los catalanes a independizarse y del 82% a tomar decisiones soberanas en relación a España[9]. Este asunto, denominado habitualmente "problema catalán", "cuestión territorial" o "conflicto de convivencia" en Cataluña, en verdad representa la "cuestión española", esto es, la dificultad histórica de construir una identificación entre comunidad nacional y Estado. Probablemente, la idea de España haya sido uno de los pocos símbolos que la Transición no logró resignificar en términos democráticos.

Estos elementos –crisis de 2008, crisis de representación, mengua del Estado de Bienestar, "cuestión catalana", irrupción nuevos partidos– conforman un contexto decisivo para la emergencia de Vox, que los articulará de un modo nuevo para determinar unos objetivos políticos inéditos y dar lugar a una particular relación con el discurso hegemónico, el de la Transición.

3. El discurso de Vox

3.1. Orígenes y fases en la evolución de Vox

El origen de Vox se encuentra en el desencanto con el Partido Popular que sienten algunos sectores de la derecha española. En diciembre de 2013, estos sectores se deciden a crear un nuevo partido político al que bautizan como Vox ("voz", en latín)[10]. Su finalidad inicial, como reconocen actualmente sus dirigentes, era presionar al Partido Popular para que regresara a sus posiciones ideológicas tradicionales[11]. De modo que en su nacimiento Vox se autopercibe como un instrumento de presión al gobierno de Mariano Rajoy (PP) por lo que interpreta como cesiones al pensamiento dominante socialdemócrata:

> El Partido Popular ha asumido la presión fiscal de la izquierda, ha asumido el relativismo moral de la izquierda, ha asumido la legislación ideológica de Zapatero, ha asumido la ideología de género totalitaria, las políticas de igualdad y la discriminación positiva (…) Rajoy es un traidor (…) Es la albacea testamentaria de Zapatero" (Abascal, 2015, pp. 17, 47 y 51).

Vox se entiende a sí mismo como una especie de "PP auténtico" que pone a los conservadores españoles ante el espejo de sus renuncias ideológicas y que critica duramente al gobierno de Mariano Rajoy sobre cuatro materias básicas: 1) política de atención a las víctimas del terrorismo vasco, 2) política respecto de los nacionalismos "periféricos" vasco y catalán, 3) corrupción política, y 4) política respecto al aborto, la eutanasia y el matrimonio homosexual. El partido nace en las últimas semanas de 2013

[9] El Diario El País (24 de septiembre 2017) publicó en su edición del 27/9 una encuesta según la cual el 82% de los catalanes consideraba que un referéndum pactado y plenamente legal era la mejor solución para resolver el conflicto planteado en Cataluña. Entre ellos, el 49% de votantes del PP y el 57% de votantes de Ciudadanos. Cabe remarcar la prioridad dada al voto soberano sobre la posibilidad de perder o ganar el referéndum, lo cual para nosotros indica una convergencia soberanista por encima de las diferencias en cuanto a la relación de Cataluña con España.

[10] A propósito del nombre elegido para el partido, Iván Espinosa de los Monteros (portavoz de Vox y una de sus caras más visibles) confiesa lo siguiente: "Se trataba de buscar un nombre rompedor, que no se pareciera al de ningún otro partido. De hecho, no podía contener la palabra "partido". Tampoco "España", "español" o "nacional" (Altozano y Llorente, 2018, pp. 134-135).

[11] "El discurso de VOX con Vidal-Quadras [primer líder del partido] era el de un partido que quería mostrarse como el partido liberal-conservador que el PP había dejado de ser, o, dicho de otra manera, se veía como el PP auténtico", declara Santiago Abascal, presidente actual del partido (Altozano y Llorente, 2018, p. 31).

para agrupar a los sectores críticos del PP y presionar al ala moderada entonces dominante en el partido. De hecho, no es casual que buena parte de los fundadores de Vox sean antiguos miembros del Partido Popular: Santiago Abascal, José Antonio Ortega Lara o Alejo Vidal-Quadras.

Vox es, en la imagen que proyecta, un partido singular: fue creado en diciembre de 2013 y sin embargo aparece en el discurso público-mediático como un partido "nuevo" o de reciente creación. El motivo de esta confusión es que durante mucho tiempo Vox fue un partido grupuscular y prácticamente desconocido. De hecho, en su evolución, pueden distinguirse al menos cinco fases: 1) fase inicial (desde diciembre de 2013 a junio de 2014); 2) fase de estancamiento (desde junio de 2014 a septiembre de 2018); 3) fase de "retorno a la escena pública" (desde octubre de 2018 hasta diciembre de 2018); 4) fase de crecimiento electoral, organizativo y territorial (desde enero de 2019 hasta noviembre de 2019); 5) fase de nueva expansión territorial y consolidación organizativa (desde noviembre de 2019 hasta nuestros días).

La fase inicial de VOX está atravesada por la decisión de concurrir a las elecciones europeas de 2014 presentando como candidato a una figura con un cierto perfil mediático (Alejo Vidal-Quadras, ex dirigente del Partido Popular en Catalunya), engrosando la lista de "nuevos partidos" que participaban por primera vez en unas elecciones (entre ellos Podemos, el Partido X, PACMA, Movimiento Red, etc.). En ese momento, Vox era una pequeña iniciativa política enfocada a obtener representación institucional en las elecciones al Parlamento Europeo de 2014, gracias al descontento existente en los sectores conservadores españoles. Sin embargo, los resultados de VOX en las elecciones europeas de 2014 fueron peores de lo esperado: el partido ultraconservador obtuvo 246.833 votos (1.57% del total) y se quedó a 1.740 sufragios de obtener un escaño en la Cámara Europea.

La segunda está marcada por los problemas internos, las derrotas electorales y la invisibilidad mediática. No en vano, durante este período el líder de Vox, Alejo Vida-Quadras, renuncia a dirigir el partido y en septiembre de 2014 es reemplazado por Santiago Abascal. Desde el punto de vista electoral, Vox empeoró sistemáticamente sus resultados durante este período pasando del 1.57% de porcentaje de voto en las elecciones al parlamento europeo de mayo de 2014 a un exiguo 0,20% de los votos en las elecciones generales españolas de junio de 2016. Para colmo, en el transcurso de esta fase, el partido ultraconservador padeció una práctica invisibilidad en los medios de comunicación. A este respecto, hay que reseñar que la formación de Santiago Abascal trató de superar esta falta de atención mediática organizando acciones espectaculares, como la instalación de una gran bandera española en Gibraltar en junio de 2016 (Jones, 21 de junio de 2016). Sin duda el hito de mayor trascendencia política a lo largo de este período fue la invitación a la reunión que los principales partidos de derecha radical europea[12] celebraron en Coblenza en enero de 2017. A raíz de esta invitación, Vox pudo ser percibido como el "partido de referencia" en España por parte de líderes tan relevantes en ese mundo ideológico como Marine Le Pen, Geert Wilders o Matteo Salvini.

A partir de octubre de 2018 la formación de Santiago Abascal entra en una nueva fase de su evolución marcada por la creciente visibilidad mediática y la atención progresiva que le ofrecen los partidos de la derecha radical europea. Este tercer período está simbolizado por la demostración de fuerza que realizó Vox en Madrid el 7 de octubre de 2018 congregando a 10.000 personas en la plaza de toros de Vistalegre. Este mitin supone un antes y un después en la vida política del partido puesto que, por primera vez en la historia reciente de España, visibiliza la potencia de una formación a la derecha de la

[12] Nos referimos al FPÖ austríaco, el *Front National* francés, el PVV holandés, la *Lega* italiana o Alternativa por Alemania.

derecha clásica. No es de hecho casual que el éxito de este evento provocara: 1) una suerte de pánico moral entre los partidos de izquierda, 2) una polémica en los medios de comunicación en torno a cómo tratar a los partidos extremistas de derecha, 3) un debate académico acerca de las posibilidades electorales de un partido de derecha radical en España[13], y 4) un interés creciente por parte de los medios de comunicación en entrevistar a los líderes y portavoces de Vox.

La tercera etapa culmina el día 2 de diciembre de 2018, momento en el que se celebran en España las elecciones autonómicas en la región de Andalucía[14] y Vox consigue un resultado completamente inesperado: obtiene el 10,97% de los votos, 12 diputados y un total de 395.978 sufragios. A partir de ese momento Vox abandona la fase de falta de representación institucional a todos los niveles y entra en un período de crecimiento electoral y desarrollo organizativo. Esta cuarta etapa se caracteriza por un cambio en los estatutos del partido en dirección hacia una mayor centralización y falta de democracia interna[15], por la expansión territorial por todas las provincias españolas (salvo, significativamente, por Galicia, País Vasco, Navarra y Canarias), por una relativa normalización mediática (Vox se convierte en un actor más de la política española) y por la irrupción en el Congreso de los Diputados con 24 representantes (10,26% de los votos) en las elecciones generales españolas celebradas el 28 de abril de 2019.

Por último, la repetición electoral de noviembre de 2019 abre una nueva etapa para Vox en la que la formación extremista se convierte en la tercera fuerza política obteniendo el 15% de porcentaje de voto y equiparándose así en potencia electoral con otras fuerzas de la derecha radical europea. Esto significa que en un período de apenas 12 meses este partido pasa de la invisibilidad mediática y la insignificancia electoral a ser la tercera fuerza política en España (sólo superada por el centro-izquierda y el centro-derecha tradicionales) y convertirse en un actor cuya presencia en los medios de comunicación no sólo es habitual sino que además ofrece notables índices de audiencia.

3.2. Los enemigos políticos e ideológicos

Desde su re-emergencia en el espacio mediático español en octubre de 2018, el discurso de Vox se ha destacado respecto del resto de partidos por una cuestión de *estilo*. La formación de Santiago Abascal ha empleado en sus intervenciones públicas un estilo singularizante: el *registro de la provocación*. Al igual que otros partidos de la derecha europea, Vox ha pretendido *dar que hablar* con sus declaraciones a los medios; esto es: impactar, sorprender, escandalizar, incomodar e incluso ofender (Fernández-Vázquez, 2019b, p. 81-884). Con una finalidad triple. El registro de la provocación ha servido en primer lugar para darse a conocer, esto es, para construir un *quién* en política, un personaje-función en una época en la que no sólo el sistema de partidos en España corría el riesgo de estar superpoblado (y por tanto no admitir a más actores con peso), sino en

[13] Hasta entonces, la mayoría de los estudios en ciencia política sobre la derecha radical europea (por ejemplo, Alonso y Rovira, 2015; Arzheimer y Carter, 2006; Pardos-Prado y Molins, 2009) habían destacado las dificultades para la implantación de este tipo de partidos en países como Portugal o España. Era común entonces hablar en los textos académicos de la "excepción ibérica". Es más, incluso los grandes partidos europeos de derecha radical consideraban a España como un país "no preparado" para tener un partido de estas características, aduciendo razones históricas de proximidad temporal con el franquismo.

[14] Andalucía es la región más grande territorialmente y más poblada de España con más de 8 millones de habitantes.

[15] En febrero de 2019 el partido de derecha radical español celebró una "Asamblea General Extraordinaria" con el objetivo de cambiar sus reglas internas de funcionamiento y adoptar un modelo de organización más jerárquico. En esa reunión, Vox abolió las primarias para elegir a los líderes del partido. Con estas y otras transformaciones, Vox abandonó el modelo de organización relativamente horizontal establecido en 2013 aún bajo la influencia de los debates públicos inspirados por el movimiento 15-M para adoptar un modelo más vertical y jerárquico.

la que también la ofensa, la provocación y el escándalo frente al *status quo* (y su modo de hablar normal) ha demostrado una cierta efectividad electoral[16].

En segundo lugar, Vox se ha servido del registro de la provocación no sólo para llamar la atención en genérico, sino *específicamente* para atacar a un conjunto de ideas, valores y creencias que dibuja como su enemigo ideológico y al que despectivamente denomina como "la dictadura progre"[17]. La retórica caustica funciona aquí como disolvente de los consensos establecidos. En este sentido, es preciso subrayar que Vox se auto-concibe, además de como un partido político, como un instrumento meta-partidario; es decir, como un actor partidista que viene a cuestionar los consensos dominantes desde el convencimiento *gramsciano* de que la victoria cultural antecede a la victoria política:

> Buscamos dar la batalla de las ideas (…). Hay una clarísima renuncia de la derecha con mayúsculas a dar la batalla ideológica. La derecha ha tenido complejo de culpa. No sólo en España, en todo Occidente. Porque la izquierda ha logrado asentar la idea de superioridad moral (Abascal, 2015, pp. 32 y 48).

Por último, el registro de la provocación le resulta útil a Vox para *condicionar* a sus rivales de la derecha clásica. Al fijar tan clara y escandalosamente su propuesta sobre ciertos temas, al confrontar tan directamente con la izquierda, el partido de Santiago Abascal aspira a maniatar a la derecha clásica del Partido Popular para que no se mueva de ciertos límites. Estrictamente ligado al punto anterior, el objetivo de Vox es convertirse a corto plazo en el polo hegemónico de la derecha desde el punto de vista cultural para más tarde poder ser también el actor hegemónico en lo político y electoral:

> Nosotros ofrecemos combatir a la izquierda y a sus dogmas dominantes con agallas y sin complejos, justo lo que nunca hará el Partido Popular. Nuestra intención es andar un largo camino que culminará con la sustitución completa del Partido Popular. Nuestro objetivo es marcar la agenda política del país con audacia, haciendo que hablen de lo que no quieren hablar, y diciendo en la tribuna de oradores del Congreso todas esas cosas que millones de españoles piensan y que nadie se atreve a decir desde hace décadas. Queremos cambiar la derecha de España (Abascal, 2015, pp. 54-55).

Hay que tener presente que Vox entiende la democracia, y más generalmente la política, como conflicto, como derecho a discrepar y como confrontación de sistemas axiológicos e ideológicos opuestos: "la democracia no es sólo consenso, aunque sea la moda, también es conflicto y discrepancia" (Abascal, 2015, p. 38). La política es choque, es batalla. De hecho, el problema, puntualiza Vox, es cuando no existe esa batalla: como ocurre en el caso del Partido Popular cuando "renuncia" a combatir a la izquierda. Esta reivindicación pública de la política más como tensión que como consenso es similar en otros partidos de la derecha post-fascista en Europa (Fernández-Vázquez, 2019a, p. 55-60).

Ahora bien, si la política es conflicto, si la política es ante todo tensión y batalla: ¿a quiénes dibuja Vox como sus enemigos políticos? Para responder a esta pregunta hay que partir de una sinécdoque previa: Vox se percibe a sí mismo no tanto como "un partido político, sino como un instrumento al servicio de España" (Abascal, 2018). Vox es la

[16] En este sentido los ejemplos no sólo de Estados Unidos, sino también de Italia, Alemania o Francia son paradigmáticos.

[17] Ver por ejemplo: Abascal (5 de noviembre de 2019) o también Abascal (7 de marzo de 2019). "La dictadura progre que pretende que la gente se deje robar, violar y matar dentro de sus propias casas se derrumba. Es puro sentido común reconocer el derecho a defender nuestro hogar, y a defendernos en nuestro hogar" [Actualización Cuenta Twitter]: https://twitter.com/santi_abascal/status/1103441700519899136?lang=es

parte concreta que defiende al *todo* abstracto. Así las cosas, la lógica *voxista* es implacable: los enemigos de Vox son los enemigos de España. Y viceversa.

El primer enemigo es el grupo de partidos, movimientos sociales y organizaciones civiles que entran dentro de la categoría de lo que en España se denominan "nacionalismos periféricos"[18]. Todos ellos, asegura Vox, persiguen a corto, a medio o a largo plazo la disolución de la unidad territorial española. En cabeza de este grupo de enemigos se encuentran las formaciones independentistas catalanas, respecto de las que Vox plantea públicamente su ilegalización. También los nacionalistas vascos, a los que acusan de "desleales", junto a los nacionalistas gallegos. Y, en tercer lugar, los regionalistas mallorquines y valencianos a los que Vox reprocha querer arrinconar en sus territorios a la lengua española (castellana) y, con ello, minar el sentimiento de pertenencia nacional. La intensidad de la confrontación con estos nacionalismos y regionalismos se mide por la peculiar noción que tiene Vox de la nación española.

Y es que, en efecto, Vox vehicula una concepción decimonónica de la nación que es deudora de Maurice Barrès y bebe de las mismas fuentes que el nacionalismo radical francés monárquico y ferozmente antirrepublicano de finales del S. XIX. Un nacionalismo que vincula la nación a la casa, a la sangre y a los muertos: "la nación es la suma de los muertos, de los vivos y de los que nacerán en ella" (Sánchez-Dragó, 2019, p. 127), asegura Santiago Abascal. "La patria", continúa, "es la tierra de mis padres, de mi niñez, de mi adolescencia" (Sánchez-Dragó, 2019, p. 181). La patria es, en definitiva, un patrimonio heredado; y, por tanto, es algo tangible, esencial, que pertenece a alguien y que se puede legar a alguien. Por eso, agrega el líder de Vox (criticando a Ortega y Gasset): "me gusta la nación como algo lineal, no como proyecto" (Sánchez-Dragó, 2019, p. 181). Porque proyecto alude ya a algún tipo de apertura, de pacto, de construcción, de posibilidad de incluir a quienes en un principio quedaban fuera del patrimonio.

La patria es *herencia* y *respeto*. ¿Herencia de qué? Herencia de una *sustancia* cultural (que, naturalmente, nunca se termina de especificar), pero que siempre se interpreta en términos de una determinada manera de *ser* (carácter) y *estar* (costumbres) en el mundo, *diferente* de otros, y *opuesto* a otros (contra los que lucha). ¿Respeto a qué? Respeto al trabajo de los muertos; es decir, deferencia admirativa hacia una determinada concepción de la historia como epopeya en la que hay buenos y malos, pruebas, conflictos, héroes, y, sobre todo, un sentido o una linealidad. De ahí toda la fascinación de la "nueva" derecha con los mitos y las historias nacionales:

> La secesión es un robo, una agresión, un expolio, un latrocinio. Y debe tratarse como tal. No podemos permitir que destruyan la unidad nacional ni con las armas ni con las urnas. Es más, no podríamos permitir ni siquiera las urnas de un presidente nacional que nos dijera que esto lo decidimos todos los españoles a la vez. Mis abuelos ya han muerto. Y los tuyos, ¿verdad? Pues esta decisión también les compete (...). La nación está formada por los muertos, por los vivos y por los que están por nacer. Nos ha sido dada en usufructo, y se la debemos entregar mejorada a los hombres y mujeres de la España por venir (Abascal, 2015, p. 100).

El segundo gran enemigo político de Vox es la *izquierda*. Por tres motivos esenciales: en primer lugar por ser sospechosamente condescendiente con los nacionalismos periféricos;

[18] Bajo esta categoría entra un número muy amplio de organizaciones, entre las cuales podemos distinguir al PNV y a Bildu como representantes políticos del nacionalismo vasco, a ERC, CUP y Junts Per Catalunya como representantes políticos del nacionalismo catalán, al BNG y a En Marea como representantes del nacionalismo gallego, a Mes como representante del nacionalismo mallorquín pancatalanista y a Compromís como representante del nacionalismo valenciano pancatalanista.

o, lo que es lo mismo: por ser demasiado poco convencidamente *española*. Los partidos y movimientos de izquierdas son vistos por Vox como agentes potencialmente desleales respecto de la cuestión de la unidad territorial de España. Por este motivo el partido de Santiago Abascal resucita regularmente el fantasma del Frente Popular[19] como símbolo de unión entre "socialistas, comunistas y separatistas" (Sánchez-Dragó, 2019, p. 248). El segundo problema de la izquierda es que es *elitista* no sólo en sus gustos culturales y en su sensación de superioridad moral, sino además en la medida en que no se da cuenta de que sus propuestas de subidas de impuestos perjudican a las clases medias y populares. En la práctica, sostiene Vox, la izquierda no agrede a las grandes rentas sino que desarrolla una verdadera política "confiscatoria" respecto de las clases medias y populares. Pretendiéndose social, la izquierda es antipopular, razona la formación derechista. El tercer gran motivo de conflicto con la izquierda política se encuentra en la interpretación de los acontecimientos acaecidos durante la Segunda República española y la guerra civil; y, de forma muy singular, con la denominada Ley de Memoria Histórica impulsada por el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero (PSOE) en 2007 con objeto de resarcir la memoria de los perseguidos y asesinados por la dictadura franquista, y destinar fondos públicos al hallazgo y recuperación de los cadáveres enterrados en fosas comunes por el ejército de Francisco Franco. La derecha española en general y Vox en particular se han mostrado en estos años absolutamente críticos con esta ley acusándola de promover el dogmatismo y de *liberticida*:

> La ley de Memoria Histórica, algunos dicen que es anticonstitucional, pero para mí es peor: es una ley antipatriótica, una ley que pretende decirnos 70 años después de una guerra civil, que hay españoles buenos y españoles malos (Abascal, 2015, p. 18).

> No es una ley contra Franco, sino también contra la cruz y contra la corona. Vox no tiene una posición sobre la Guerra Civil y sobre el franquismo, pero sí sobre la libertad. Los españoles tenemos derecho a interpretar nuestro pasado como cada uno quiera (…) Personalmente mi postura es que el responsable de la Guerra Civil fue el Partido Socialista Obrero Español, con el golpe de Estado de 1934 y el asesinato de Calvo Sotelo (Altozano y Llorente, 2018, pp. 23-24).

Más allá de los enemigos políticos, la concepción conflictiva de la política en Vox, así como su autopercepción como un instrumento meta-partidista, llevan a la formación derechista a explicitar muy claramente quién es su *enemigo ideológico* y contra qué instancia intelectual de fondo dirige todas sus energías políticas. Desde su fundación en 2013, Vox dibuja un enemigo ideológico, el *relativismo*, que presenta al menos dos caras: 1) la vertiente del relativismo moral (una de cuyas expresiones es la teoría de género) y 2) la vertiente del relativismo cultural (cuya manifestación más importante es la ideología de la tolerancia respecto de otras culturas y civilizaciones[20]). Ambas vertientes del relativismo son reunidas, etiquetadas, hibridadas y caricaturizadas bajo la etiqueta de "lo

[19] El Frente Popular fue una coalición electoral española creada en enero de 1936 por los principales partidos de izquierda. El 16 de febrero, consiguió ganar las últimas elecciones durante la Segunda República antes del golpe de Estado que desencadenaría la Guerra Civil. El Frente Popular no se presentó en Cataluña, en donde una coalición equivalente llamada *Front d'Esquerres*, nucleada en torno a Esquerra Republicana de Catalunya [independentista catalán de izquierdas] tomó su lugar.

[20] El colmo del relativismo cultural lo constituye para la derecha post-fascista española el proyecto de "Alianza de Civilizaciones" promovido entre otros por el ex presidente José Luis Rodríguez Zapatero en 2005.

progre"[21]; y, en la medida en que se las considera culturalmente dominantes, se las descalifica con la expresión un tanto hiperbólica de "la dictadura progre".

En lo que respecta al relativismo moral, Vox considera que debilita las defensas de una sociedad respecto de tendencias "autoritarias" o "liberticidas". Al desnaturalizar la sociedad, la vuelve frágil frente a nuevos dogmatismos. Le hace perder pie en las creencias y costumbres asentadas por la tradición y abrazar ingenua o acríticamente ideas potencialmente peligrosas. Es el caso del nuevo feminismo a quien Vox acusa de tendencias "despóticas" y de querer implantar (a través de la teoría de género) una suerte de ingeniería social profundamente contraria a los valores del humanismo cristiano; y, aún más, de lo humano en general. De ahí que Vox apunte al constructivismo como origen de los problemas con el feminismo:

> La ideología de género pretende hacernos cambiar la lucha de clases del marxismo por la lucha de sexos. Por eso quiere hacer desaparecer la diferencia entre hombre y mujer, e imponer la diversidad afectivo-sexual alejada de los dos sexos, sustituida por una construcción de tipo cultural a tu elección (…) La ideología de género pretende acabar con uno de los pilares fundamentales de nuestra sociedad, como la familia. Se nos muestra un sujeto que es como una tabula rasa sobre la que vale escribir cualquier cosa y borrarla sin ningún compromiso con el mundo circundante, un individuo capaz de crear infinitas relaciones sociales efímeras sin ningún objetivo, fácilmente intercambiable, sin valor por su falta de entrega, sin valor por su falta de compromiso (Abascal, 2015, pp. 23-24).

> El feminismo de hoy es retrógrado: pretende oprimir a la mujer y tenerla bajo su tutela. Además, demoniza al hombre, a quien considera violento y dominante por naturaleza. La realidad es que el lobby feminista actual, con sus ideas de patriarcado, es una forma encubierta de totalitarismo que utiliza al hombre como chivo expiatorio (Altozano y Llorente, 2018, p. 91).

Por su parte, el relativismo cultural, razona la "nueva" derecha española, al equiparar a todas las culturas en *importancia* y *valor*, extravía la mirada de quiénes somos y, sobre todo, abre la puerta a que nuevos autoritarismos se implanten con normalidad en nuestra sociedad. Respecto del primer punto, Vox se ha destacado desde su nacimiento por cuestionar la herencia musulmana de la cultura española. "Lo de las tres culturas me resulta del todo ajeno" (Sánchez-Dragó, 2019, p. 120), afirma Santiago Abascal, en referencia a la convivencia en la península ibérica entre las culturas cristiana, musulmana y judía durante los siglos XII, XIII, XIV y XV. O, de modo aún más enfático y confrontativo: "el islam también define el ser de España, pero en sentido contrario" (Sánchez-Dragó, 2019, p. 121). El partido de Santiago Abascal postula un nexo explícito entre la identidad española y el catolicismo, y para defender esta idea se apoya en los textos del filósofo Gustavo Bueno[22]. Por tanto, para Vox España no es el resultado de la convivencia entre tres culturas y religiones, sino el fruto de la guerra de los cristianos contra los musulmanes para recuperar su territorio:

[21] "Mientras que el Partido Popular es el enemigo táctico, lo progre es el enemigo estratégico" (Altozano y Llorente, 2018, p. 104).

[22] Particularmente los siguientes textos: Bueno (1999 y 2005). Hay que destacar además que varios miembros de la Fundación Gustavo Bueno, como Iván Vélez, forman parte de Vox y ejercen como referentes ideológicos de una suerte *españolismo materialista*. Y es que, en efecto, Gustavo Bueno fue durante mucho tiempo uno de los intelectuales marxistas españoles más reconocidos, y, a pesar de que a partir de cierto momento se mostró muy crítico con la izquierda, nunca renegó ni de Marx ni del materialismo.

> En el poso emocional de la Reconquista existía el legítimo derecho a recuperar una propiedad que nos había sido arrebatada (...) Un patrimonio. La patria (Sánchez-Dragó, 2019, p. 125).

Para Vox, ni todas las culturas son iguales, ni todas *valen* lo mismo, ni todas son compatibles entre sí. La cultura cristiana es para Vox preferible a la musulmana no sólo porque es la que reconoce como *propia*, sino porque además argumenta que está más *desarrollada*, en la línea de lo que expresan otras formaciones de la derecha radical europea[23]. Por último, la formación de Abascal no sólo tiene esta visión de la identidad española y de la cultura y la religión musulmanas, sino que además manifiesta una visión negativa de las sociedades con una cierta heterogeneidad cultural: "creo que la homogeneidad cultural y moral es beneficiosa para la sociedad (...) También la religiosa" (Sánchez-Dragó, 2019, p. 222), sostiene abiertamente el líder de Vox. Por todo ello señala al relativismo cultural como un enemigo ideológico de primer orden: porque no sólo se equivoca, sino que sienta las bases intelectuales para una nueva ocupación musulmana de Europa (asunto que obsesiona verdaderamente a toda la derecha radical europea).

Todo el discurso de Vox se estructura alrededor de estos contrincantes políticos (la izquierda, el nacionalismo y el feminismo) y estos enemigos ideológicos (el relativismo moral y el relativismo cultural o multiculturalismo, asumidos por la derecha por cobardía o falta de empuje ideológico y por la izquierda por convicción) en un verdadero intento de abatir todos los restos del proyecto de actualización de la Transición promovido por el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero. De hecho, no es en absoluto casual que Vox señale al *zapaterismo* como punto crítico en la historia reciente de España; es decir, como el origen de la mayor parte de los problemas que actualmente afectan al país. En otras palabras: toda la retórica de Vox sirve a un proyecto cuya finalidad es ejercer en la práctica de "anti-Zapatero"; o, aún mejor, de Zapatero al revés. Porque no sólo se trata de eliminar la herencia política e intelectual del *zapaterismo*, sino de promover una reinterpretación de la Constitución y de la Transición españolas en sentido inverso al que apuntaba el ex presidente socialista. De ahí las afinidades de Vox con José María Aznar (PP), el último presidente que trató de reformular el espíritu de la Transición española en un sentido marcadamente conservador y centralista.

3.3. Una relación paradójica con el pluralismo y la libertad

La relación de Vox con la libertad y con el pluralismo político es compleja y requiere de una cierta matización. No sólo por su propia complejidad, sino porque es compartida por otros partidos de la derecha radical europea. Por tanto, ahondar en el caso de Vox es en cierto modo también profundizar en la relación dual que formaciones como el Reagrupamiento Nacional francés o la Liga italiana mantienen con la libertad y con el pluralismo político.

Como hemos visto, Vox hace de la reivindicación de la libertad contra lo políticamente correcto y del derecho a poder decirlo *todo* frente a las cortapisas de la "dictadura progre", uno de los ejes principales de su discurso. Hasta tal punto que no sería extraño que Vox se llamase "Partido de la Libertad", siguiendo el camino de otros partidos como el FPÖ[24] austríaco o el PVV[25] holandés. De hecho, el propio Santiago Abascal apunta a la rebelión frente a la "sociedad del no" o del "todo está prohibido"

[23] "Donde hubo islam, Roma y Grecia desaparecieron" (Sánchez-Dragó, 2019, p. 121).
[24] *Freiheitliche Partei Österreichs*: Partido de la Libertad Austríaco.
[25] *Partij voor de Vrijheid*: Partido por la Libertad.

como uno de los principales atractivos de su partido y una de las causas explicativas de su fulgurante ascensión electoral (Gómez, 14 de noviembre de 2018).

Sin embargo, los programas electorales que Vox presenta a las elecciones generales de abril (Vox, 2019, p. 2) de 2019 y a la repetición electoral de noviembre[26] de 2019 proponen abiertamente la ilegalización de los partidos que promuevan la independencia de alguno de los territorios que actualmente componen España. Asimismo, uno de los portavoces más destacados de Vox, Iván Espinosa de los Monteros, ha sugerido en al menos dos ocasiones la oportunidad de apartar del juego político legal a partidos que mantengan algún tipo de vínculo intelectual con el marxismo:

> Ilegalización de los partidos, asociaciones u ONGs que persigan la destrucción de la unidad territorial de la Nación y de su soberanía (Vox, 2019, p. 2).

> Algún día tendríamos que estudiar si tienen derecho a estar en el juego político los que no creen en la unidad de España o quienes no renuncian al marxismo (Bayly, 4 de marzo de 2019)[27].

En la práctica esto supondría la posibilidad de ilegalizar a ocho partidos políticos –ERC, PDCat, Candidatura de Unidad Popular (CUP), PNV, Bildu, Bloque Nacionalista Galego (BNG), Podemos e Izquierda Unida–; o, lo que es lo mismo, dejar fuera del juego político normal a las opciones votadas por casi cinco millones de electores en los últimos comicios. Con ello, el mismo partido que abandera el derecho a que los españoles puedan decirlo *todo* en el espacio público, excluye *de facto* la defensa de ciertos proyectos políticos en la arena pública[28]. Precisamente de aquellos que contravengan su idea de la nación española concebida como pre-política, o bien de quienes por su vinculación ideológico-histórica con el marxismo (es decir, a ojos de Vox, con el totalitarismo) pongan en cuestión siquiera formalmente la democracia española. De este modo, bajo el discurso de la libertad, la formación de Santiago Abascal vehicula una concepción limitada del pluralismo político que restringe fuertemente lo que se puede decir/defender en democracia (incluso a través de mecanismos democráticos o constitucionales). En otras palabras: Vox no promueve a través de sus programas electorales y declaraciones públicas una restitución del franquismo, sino una reinterpretación de la Constitución española que deja fuera a una parte sustantiva de los actores políticos y que exige la *adhesión* a ciertos principios (como la unidad de España o el rechazo al marxismo) para entrar a formar parte del juego político democrático. Y lo hace además reivindicando la *libertad de palabra* como modo de voltear los consensos y acuerdos asentados por la cultura de la Transición española.

[26] El programa electoral que Vox presenta para la repetición electoral de noviembre de 2019 es el mismo de abril. Véase Vox, 2019.

[27] Ver también: Público (18 de marzo de 2019). Vox quiere prohibir los partidos independentistas y los que no renuncian al marxismo, *Público*. https://www.publico.es/politica/ivan-espinosa-monteros-vox-abre-puerta-prohibir-partidos-politicos-ideologia.htm

[28] Ver también: Europa Press (4 de noviembre de 2019). Vox insiste en ilegalizar a partidos que no creen en la unidad de España, *Europa Press*, https://www.europapress.es/nacional/noticia-vox-insiste-ilegalizar-partidos-no-creen-unidad-espana-20191104094647.htm

4. Vox ante el orden político español

4.1. El discurso de la Transición[29]

En nuestro análisis, el orden hegemónico en España es el relato de la Transición[30], en tanto partimos de que la política es una lucha por el sentido y de que no hay "hechos" sino interpretaciones. No hace falta ya aclarar que "discurso" no debe ser reducido a lo dicho o escrito, sino que incluye lo lingüístico y extra-lingüístico, las prácticas que asignan significado a lo real para constituirlo como realidad (Laclau, 2005, p. 92). Ese sentido, finalmente, se produce por un doble movimiento de asociación y de diferenciación, de ahí la importancia de la articulación y desarticulación de los elementos de lo real para constituirlos como "hechos de la realidad". Este movimiento asociativo y diferenciador, no obstante, no pierde nunca su carácter contingente y por ello siempre está sometido a la disputa por la significación.

Uno de los rasgos centrales del discurso de la Transición (España, Congreso de los Diputados, 2006a, 2006b, 2007) es que se basa en la dicotomía Presente/Transición-Pasado/Guerra Civil. Democracia en este discurso significa pluralismo y consenso. El pluralismo lo encarna –principalmente– la diferencia entre partidos de izquierda y derecha, y el consenso, la capacidad de esas formaciones –a diferencia del pasado– de llegar a acuerdos, plasmada en la Constitución de 1978. Sólo secundariamente el discurso de la Transición asume que el pluralismo se expresa en otro eje, centro-periferia, que atañe a la idea de España y es representado por la tensión entre el españolismo del Partido Popular y en menor medida del PSOE, y el llamado "nacionalismo periférico" de los partidos Nacionalista Vasco y la antigua Convergència i Unió (hoy PDCat).

El eje izquierda-derecha predomina sobre el eje centro-periferia porque los conflictos que ambos representan no adquieren la misma legitimidad para el discurso de la Transición. El primero representa una diferencia razonable y aceptable porque no compromete lo central de ese orden, mientras que el segundo encarna un conflicto tolerado en términos de gobernabilidad, pero no del todo aceptado, ya que compromete la diferencia más aguda, capaz de redibujar los campos de la amistad y la enemistad políticas: la idea de España, institución monárquica incluida. El "nacionalismo" es atribuido por el discurso de la Transición a la "periferia", para así disolver el españolismo en el "constitucionalismo".

---

[29] El discurso de la Transición es una construcción política histórica que, en este caso, tiene lugar fundamentalmente desde mediados de la década de los '70, a la muerte del dictador F. Franco, por parte de las fuerzas políticas mayoritarias que ocupan el gobierno desde entonces: Unión de Centro Democrática/Centro Democrático y Social, Alianza Popular/Partido Popular y el Partido Socialista Obrero Español. También contribuyen otras fuerzas que eventualmente pueden integrar el gobierno y, sobre todo, son fundadoras de la Constitución Española de 1978: Partido Comunista, Partido Nacionalista Vasco y la catalanista Convergència i Unió (hoy PDCat). El discurso de la Transición es construido y reformulado también por los medios masivos protagonistas de la etapa: los periódicos Cambio 16, ABC, El País, El Mundo y La Vanguardia se sitúan entre los principales por su capacidad de producir legitimidad y aglutinar fuerzas sociales e intelectuales de apoyo al orden político existente.

[30] En tanto discurso político, cabe "afirmar que la transición fue lo que fue su discurso político, y viceversa" (Del Águila y Montoro, 1984, p. 2). Aunque caracterizado habitualmente por alcanzar acuerdos, el discurso de la Transición "no se llevó a cabo principalmente a través del mecanismo dialógico del consenso procedimentalmente regulado […] dadas las relaciones de poder y las coacciones existentes" (Oñate, 1998, p. 22). Ese «supuesto consenso" era en verdad un "disenso no público" (Del Águila y Montoro, 1984, p. 22). Esta construcción disputada anuncia que no hay un discurso de la Transición puro, trascendente a los contextos históricos. Por eso lo consideramos tal como aparece al comienzo del período estudiado (España, Congreso de los Diputados, 2006a, 2006b, 2007). Este discurso actualizado tiene rasgos comunes con el estudiado por Del Águila y Montoro (1984) y Oñate (1998).

De ahí que cuando este conflicto sobre la idea de España adquiere intensidad es reinterpretado a través del eje Pasado-Futuro propio del discurso de la Transición, para reenviar así el "nacionalismo" (periférico) al Pasado y el nacionalismo español –presentado siempre como "constitucionalismo"–, al Futuro. El discurso de y sobre ETA coadyuvará a esta operación. Esa despolitización del eje centro-periferia deja implícito y negado –como todo lo que es connotado como Pasado en el discurso de la Transición– el problema que encarna ese eje e intenta disolver la cuestión nacional en la problemática de la modernización y la europeización, para evitar colocar a PSOE y PP juntos en un mismo polo ideológico (nacionalista) y preservar así el otro eje clave, izquierda-derecha. En razón de ello, se disuelven los componentes políticos (identitarios) del eje centro-periferia para ser tratado como un problema administrativo, en el que los "nacionalismos periféricos" blanden el nacionalismo como amenaza para obtener más recursos y competencias. La trayectoria del conflicto no parece dar la razón a esta perspectiva administrativa, cuyo correlato es la denominación de estas cuestiones bajo la etiqueta de "conflicto territorial".

Otra característica distintiva del discurso de la Transición es que subordina la diferencia dictadura-democracia a la de Pasado/Guerra Civil-Presente/Transición. Esto determina una valoración de la democracia más por sus resultados materiales actuales que por sí misma. El principal argumento para legitimar la Transición democrática es que representa "el período de mayor libertad, prosperidad y democracia de nuestra historia", como afirmó la Vicepresidenta del Gobierno, María Teresa Fernández de la Vega en el debate sobre la ley de "Memoria Histórica" (España, Congreso de los Diputados, 2006b, p. 11270).

Este criterio de resultados es coherente con la asimilación democracia (II República) y dictadura (franquismo) en un pasado que hay que olvidar. Solo éstos pueden diferenciar el antes y el después de la Transición si este discurso no distingue entre democracia y dictadura. Si lo hiciera, la periodización no podría tener en 1978 su eje de partición y debería reconocer antecedentes como, por ejemplo, la II República[31].

El discurso de la Transición también se caracteriza por el modo en que trata el pasado. En efecto, el papel determinante otorgado a un supuesto carácter nacional fratricida acaba despolitizando los hechos históricos clave del s. XX español (Guerra Civil, Transición). A la vez, es útil para preservar la noción de aquel pasado como una suerte de Estado de Naturaleza en el que siempre se puede recaer. Esta posibilidad aparece recurrentemente en esta narrativa como argumento para impugnar demandas que supongan una ampliación o profundización de los pactos de 1978. Por eso el consenso es el requerimiento para aceptar toda demanda. De este modo, paradójicamente, el relato transicional para acreditar su éxito debe confesar un fracaso: la paz alcanzada es solo un apaciguamiento del carácter cainita, no su superación.

Finalmente, cabe mencionar el aspecto que distingue al discurso de la Transición en términos más generales pero no por eso menos profundos. Como toda identidad política, el discurso Transición traza una frontera que define una amistad y una enemistad políticas (Schmitt, 1991, p. 57; Laclau, 2005, p. 195). Pero su especificidad –como se ha entrevisto a propósito del eje centro-periferia– es que no reconoce la politicidad de esa frontera. La concibe como moral, racional, humanista y la neutraliza al negarla como una decisión sobre valores contingentes (Oñate Rubalcaba, 1998, pp. 282-284). No asume que decide quiénes son sus enemigos políticos, sino que entiende que son éstos los que se autocolocan en contra de lo universal-humanitario (Schmitt, 1991, pp. 97-100; Del Águila y Montoro, 1984, p. 166). Si Transición/Presente define el campo de la amistad porque

[31] En su portada del 24/3/2014, el diario *El País* encabezó la noticia de la muerte de Suárez denominándolo "el forjador de la democracia", como si ésta se hubiera iniciado en España en 1978.

significa la convivencia de las dos Españas alrededor del consenso constitucional, la Guerra Civil/Pasado delimita el de la enemistad al implicar la reapertura del belicismo cainita.

De este modo, podríamos decir que el discurso de la Transición es institucionalista, en el sentido de Laclau (2005, p. 195): establece una relación entre demandas y orden de continuidad, de no contradicción. Por lo tanto, no hay necesidad de construir actores colectivos ("un pueblo") contra el orden para que las demandas puedan ser satisfechas. La promesa de un orden institucionalista es que toda demanda será absorbida más tarde o más temprano, pues el consenso y la concordia prevalecen. Obrar de otro modo sería dividir –en este caso– a los españoles con el riesgo de volver a caer en un pasado superado. Todo "lo serio, racional y sensato" tiene lugar en este orden desprovisto de frontera interna. Sólo los fanáticos que viven anclados en el pasado –temporal y/o de valores– se autocolocan fuera de este orden. Esto determina también que este orden se autoconciba como en constante *evolución,* volcado al futuro, con lo que ello implica de reformismo y de modernización, la que se asimila a europeización. Se trata por tanto de un discurso despolitizador, que no asume la particularidad de sus valores, ni que defender unos implica rechazar otros, pues los presenta como universales *per se* y, así, buenos para todos.

4.2. Vox y el discurso de la Transición

Por oposición al discurso de la Transición, el de Vox se caracteriza por explicitar su antagonismo con varios actores del escenario político español. Algunos de ellos con un protagonismo relativamente reciente, como el feminismo, y otros, centrales de la Transición, como los partidos "nacionalistas periféricos", a los que Vox –como se ha visto– no duda en manifestar su voluntad de ilegalizar.

El hecho de que los enemigos explicitados por Vox sean tantos y tan diversos ("secesionismo", izquierda, feministas, inmigración, etc.) dificulta su condensación en una representación clara, y sobre todo, en "un Otro institucionalizado" (Laclau, 2005, p. 151), es decir, en un grupo dominante ("oligarquía", "los de arriba", "el poder"), cuyo poder se encarne *también* en las instituciones formales del sistema político. La expresión más cercana de ese Otro en el discurso de Vox sería "la dictadura progre", pero ésta no se simboliza en un grupo sino precisamente en varios (los antes citados), cuyos propósitos además no están del todo unificados –ni todos los separatistas son de izquierda, ni todas feministas son, por ejemplo, independentistas catalanas–, sino que más bien para Vox representan, por la negativa, la anti-España, en tanto cada uno desde sí aporta a ese fin, lo cual los vuelve en definitiva convergentes. De ahí que emplee la metáfora del Frente Popular para evocarlos, con toda su evocación histórica de división interna sólo unida por un odio antiespañol. La concepción del enemigo que tiene Vox es muy amplia y variada, correlativa a su tradicionalista concepción de España.

Lo que sí aparece más nítido y unificado en el discurso de Vox es el Nosotros, la Nación o España, que se opone a ese Otro diverso y ramificado. Ese Nosotros en Vox es nombrado como "la España viva", la que madruga para trabajar –por oposición a la izquierda que tiene "las manos blanditas" por no hacerlo – y siente orgullo de su nación, que sí tiene enemigos internos y externos. La multiplicidad de ese Otro determina que el antagonismo se produzca en el nivel de los contenidos programáticos, pero, sobre todo, en el más profundo y a la vez formal determinado por el modo de comprender la España actual. Nos referimos a que todos esos que Vox señala como enemigos quieren transformar la España existente, partiendo de la base de que la comunidad política debe ser lo que la soberanía popular decida.

En efecto, el hilo que anuda todas las enemistades de Vox es el constructivismo. Todas las corrientes de pensamiento y fuerzas políticas y sociales que buscan transformar

España –o mejor, la idea de España de Vox– a partir de las decisiones y voluntades colectivas, tendrán a Vox como antagonista. La acción del feminismo, la izquierda, el "nacionalismo periférico", la inmigración, etc., tiene como efecto la transformación de la comunidad política española tal como existe hoy. Esa transformación comienza en el momento mismo de su representación, porque esas fuerzas la conciben como una construcción histórica y contingente. Esto no significa que algunas de ellas no puedan ser sustancialistas en algún grado respecto de sus propios fines, o incluso en relación a cómo imaginan la comunidad política a la que aspiran. Pero lo que importa aquí es el efecto desustancializante que tiene sobre la comunidad política española *tal como la piensa Vox*. Vale aclarar que el problema no es el cambio en sí, porque Vox también propone reformas importantes, sino la implicación que éstas tienen. Vox busca *cambiar para restaurar* una esencia deformada por "la dictadura progre", mientras que las fuerzas con las que antagoniza quieren cambiar porque no conciben a España como algo esencial.

Esta posición de Vox genera un conflicto con la democracia, incluso en su versión actual, liberal representativa, al colocar ciertas esencias –la Nación– como algo no sujeto a la voluntad popular. Y, sobre todo, con la idea de que esas esencias involucran a los antepasados, que las legitiman, lo cual hace imposible el ejercicio de la soberanía popular democrática a través del sufragio, por definición en manos del *demos* actual.

Pero, asimismo, se trata de un conflicto aminorado por tres elementos. Uno, de carácter general: en las democracias realmente existentes la contingencia y la infundamentación de los valores, esto es, la inexistencia de *la* verdad, no es –como lógicamente debería serlo– la base explícita de legitimación del voto popular. La propia democracia como sistema, los derechos individuales, los derechos humanos, y una general apelación por parte de los actores a "la" realidad o a "los" hechos suelen detener esa contingencia y generar presuntos asideros objetivos y trascendentes a partir de los cuales asentar la comunidad política y sus reglas. La propia Constitución de 1978 define a la Nación española como "única e indivisible". El otro elemento que atenúa el conflicto entre Vox y la democracia es de carácter particular, relativo a la realidad española, y se deriva del discurso de la Transición: más específicamente, de su dificultad para democratizar la idea de España. De una parte, por la rigidez que impone la noción de que el orden de 1978 no ha logrado cambiar el cainismo español. A esto hay que sumarle, por otra parte, el modo de tramitar el pasado franquista y republicano, que determinó una transición sin memoria. Esto refuerza la rigidez del orden político, expresado en la dificultad para encarar una reforma de la Constitución, texto pensado como solución cuasi-permanente. Finalmente, en tercer lugar, hay que apuntar los problemas para aceptar un Estado-Nación que, como el español, parece sostenerse en diversos vínculos de pertenencia (nacionales, bi-nacionales, regionales, etc.).

A esa "tabula rasa" que representan sus antagonistas, Vox opone la tradición, que obliga a seguir los valores que presuntamente anudan la vida de los muertos, los vivos y los por venir. Por eso la formación de Abascal recoloca a la izquierda en el lugar de la hipocresía, pues ésta –a los ojos de Vox– blande lo colectivo pero en realidad quiere destruir lo único común verdadero, la tradición, y lo hace desde un individualismo egoísta que se desentiende de los vínculos históricos, porque puede hacerlo en virtud de los privilegios que le otorga su posición de clase y por mor de su inveterado totalitarismo. De ahí que nombre a esta izquierda constructivista como autoritaria y "pijo-progre".

Esto lleva a Vox a posiciones paradójicas. Por ejemplo, desvincula el feminismo de las organizaciones feministas existentes en España y, sobre todo, de lo que identifica como "el Islam", para articularlo a una defensa de la igualdad de la mujer en términos relativamente liberales y meritocráticos, compatibles al menos formalmente con la tradición nacional-católica española. Así, Vox se presenta como defensor de los derechos

de la mujer no para ir contra el machismo occidental (ahí está su rechazo de la violencia de género), sino como parte de su posición favorable a los derechos individuales, que refuerza su idea de que la cultura occidental –merced a su base cristiana y liberal– es superior a la musulmana. Esto acerca a Vox al liberalismo político, pero esta incomodidad le compensa al servirle para colocar a la izquierda, en virtud de su relativismo, junto a la "cultura musulmana", comprometiendo su feminismo.

La diferencia entre el discurso de Vox y el de la Transición en cuanto a la explicitación del antagonismo deja ver la relación paradójica de Vox con este discurso que constituye el orden hegemónico en España. En efecto, el discurso de Vox es contrario al de la Transición en muchos puntos programáticos significativos y también en la forma de pensar el orden, pero sin embargo tiende a parapetarse en él como plataforma de partida para la restauración de su idea esencialista de España y para señalar a sus enemigos como contrarios al orden (democrático) de la Transición y, por lo tanto, a España.

4.3. Un populismo invertido

Veamos esa diferencia en cuanto al modo de entender el orden político a través de la pregunta acerca de si Vox es populista. Si el populismo es la bipartición de la comunidad política por obra del trazado de una frontera política entre un pueblo y una oligarquía (Laclau: 2005), el discurso de Vox –tal como hemos visto– cumple más el rasgo de nombrar un Nosotros que el de señalar con igual nitidez un Ellos. En cualquier caso, se contrapone al modo de construir lo político del discurso de la Transición, que como vimos es institucionalista.

El concepto de populismo en Laclau es un tipo ideal weberiano. Como tal, sirve para captar la particularidad y la diferencia, no para consagrar el género mostrando la desviación de la especie. Por eso, muestra la particularidad del populismo de Vox *en tanto que partido de extrema derecha español*, más volcado en el énfasis de los de abajo –nombrados además *como "la Nación/España" o "los españoles" pero no como pueblo*– que en el señalamiento de la oligarquía. Ésta resulta menos consistente y unificada que el Nosotros, característica que sería coherente con la relación ambivalente que Vox establece con la Transición. En efecto, por una parte, ésta opera como parapeto en el que Vox se sitúa para impugnar como "anticonstitucional" cualquier rasgo que se desvíe de su ideario de restauración tradicionalista españolista, reuniendo así su idea esencial de España a un marco legítimo como el constitucional y separándolo de su pasado franquista. Pero, a la vez, el orden de la Transición es mostrado como un espacio que ha sido fácilmente colonizado por los enemigos de España con la complacencia de los constitucionalistas, acomplejados por aquéllos: la "derechita cobarde" ha cedido al "consenso progre". El señalamiento por parte de Vox de una oligarquía unificada y nítida comprometería su rescate de la Transición, pues convertiría a los representantes de ésta en cómplices de la anti-España, lo que dejaría a Vox sin esa palanca para la restauración. Mientras que el nombrar a un Nosotros resulta funcional a la ambigüedad ínsita en la estrategia de *restauración tradicionalista*, que abraza la novedad para salvarla retornando a lo antiguo. Esta relación ambigua con el orden vigente, que necesita ser rescatado porque se ha quedado huérfano, estaría impidiendo señalar a los "de arriba" como ese "otro institucionalizado" que requiere el populismo en Laclau.

Como vimos, el institucionalismo promete que todas las demandas serán atendidas una a una, lo cual hace que no sea necesario construir un pueblo *contra* el poder. El populismo afirma que para que se realicen las demandas hay que cambiar el orden en sentido antioligárquico, para lo cual es necesaria la alianza de esas demandas del pueblo contra el poder. El discurso de Vox, por su parte, preserva el orden dado evitando que las demandas de sus enemigos (feminismo, "secesionismo", izquierda, multiculturalismo)

continúen prosperando en él. Para ello produce un discurso populista de baja intensidad, en tanto enfatiza más el Nosotros que lo que denuncia al Ellos, con el objetivo de ampliar la vigencia del orden existente restaurando una idea esencial de España. Vox opera entonces como si presupusiera que el núcleo del discurso de la Transición es una idea de España que en lo fundamental no es incompatible con la suya o, al menos, que permite su intensificación de cara a recuperar esa noción tradicionalista que defiende. La ambigüedad está servida: se trataría de un discurso populista de baja gradación para salvar y restaurar un orden institucionalista. Como si Vox detectara que ese orden institucionalista de la Transición no es capaz de defenderse de sus enemigos internos y tuviera que volverse populista para poder hacerlo, afirmando un Nosotros.

Al reclamarse defensor de la Transición y de la Constitución del '78, Vox queda en una posición intermedia, oscilante, ambigua entre el arriba y el abajo, que lo obliga a señalar a sus enemigos más como *amenaza* contra ese orden que como un "Otro institucionalizado". Esa ambivalencia se funda en que Vox entiende que hay un modo de vida español esencial, compartido por el pueblo, representado –aunque no sólo– por la Transición, pero que a la vez ésta viene perdiendo la "guerra cultural" frente a distintos colectivos tradicionalmente antiespañoles y anti-Occidentales (secesionistas, comunistas, feministas, etc.). El poder de estos Otros radica en su capacidad de destruir el verdadero modo de vida español, que en buena medida ya está dañado. De ahí que los enemigos infrinjan la ley para alcanzar sus cometidos, como paradigmáticamente sería el caso de los independentistas catalanes y su "golpe de Estado" de 2017, pero también los inmigrantes "ilegales", los llamados "MENAS" e incluso los "bilduetarras" o el PNV, que según Vox si se aplicara la Constitución deberían ser prohibidos. En ese sentido, Vox se vincula al pueblo español como portador de la idea de España, cristalizada en la Constitución de 1978, más que como actor que debe irrumpir para construir un nuevo orden. De ahí que su protagonismo sea como vehículo de España, más que como sujeto autónomo de toma de decisiones. Siguiendo esta figura, sería la inversión del mandato imperativo del *demos* hacia los representantes: ahora sería el pueblo español el que debería más bien cumplir taxativamente lo que España le mandata. El oprimido no es directamente el pueblo español, sino España como tal, pero sólo en la medida en que hay unos agentes concretos que la odian y amenazan destruirla, no una élite que encarne un orden opresor e impida el despliegue del ser esencial español. Este ser está vigente, aunque cuestionado. Vox nombra como élites o casta justamente a estos que buscan destruir España, para mostrar que no pertenecen al pueblo ni defienden sus intereses, y así desenmascararlos como privilegiados ("pijo-progres", "casta", usufructuarios de "chiringuitos" financiados por el Estado). En esta dirección, Cheddadi (2020, pp. 65-66) sostiene que para Vox los "progres" son quienes acaparan las instituciones y se aprovechan de ellas frente a la "España viva", a los españoles. Por otra parte, como la vigencia de España se remonta a la historia, desde "la Reconquista" hasta "el Descubrimiento", pasando por el franquismo y la propia Transición, esto dificulta la construcción de un escenario típicamente populista, en el que existirían unas demandas insatisfechas del pueblo español que le impiden ser tal. En el discurso de Vox, el oprimido sostiene el orden amenazado por los enemigos que tienen poder para destruirlo, pero no están todavía en el poder o, al menos, no tienen todo el poder. Evitar tal situación es justamente la misión histórica de Vox.

A diferencia de otros partidos de la derecha post-fascista europea, el populismo *light* de Vox presenta otra peculiaridad: tiende a ser refractario a nombrar la palabra "pueblo". Vox reemplaza sistemáticamente la palabra "pueblo" por la palabra "nación" y, correlativamente, prefiere invocar la soberanía nacional antes que la soberanía popular.

No usa eslóganes como "*Au nom du peuple*"[32], tal como hace el Reagrupamiento Nacional de Marine Le Pen, ni tampoco expresiones como "*Il poppolo de Salvini*", al modo de la Lega italiana. Hasta tal punto Vox omite la palabra "pueblo" que cuando se refiere a categorías específicas (agricultores, estudiantes, trabajadores, desempleados) lo hace siempre en tanto en cuanto están atravesadas por una condición general: agricultores *españoles*, trabajadores *españoles*, desempleados *españoles*, etc. Como si los grupos sociales por sí mismos o la palabra "pueblo" contuvieran ya una semilla de autonomización con respecto a la idea esencial de la nación. De ahí la suspicacia con la que Vox observa las invocaciones populares.

El de Vox sería entonces una suerte de "populismo invertido", en tanto se presenta como el escudo contra una serie de voluntades de asalto a la Nación española esencial, las de feministas, multiculturalistas, inmigrantes y secesionistas, entre otras. "Populismo" porque hay un antagonismo de lo popular contra el poder, pero "invertido" porque lo popular es el resguardo de las tradiciones y el orden vigentes, encarnados en la Transición y la Constitución de 1978. Y también porque el poder al que se enfrenta es más efecto del *empoderamiento* de colectivos antiespañoles que el resultado de un *orden vigente*, en el sentido de que no emana de su ordenamiento jurídico ni de la soberanía popular, y de ahí el "constitucionalismo" de Vox. Por este motivo no es casual que el líder de Vox se haya referido desde el comienzo al ejecutivo de coalición entre el PSOE y Unidas Podemos como un "gobierno ilegítimo" y haya calificado incluso la investidura de Sánchez como un "golpe institucional" (Abascal, 7 de enero de 2020). Puesto que, en efecto, más allá de su legalidad o no, el nacionalismo tradicionalista de Vox lo hace aparecer invariablemente como un gobierno que cae fuera de la legitimidad del "heartland" (Taggart, 1995) o "corazón de la patria" sustancial. En suma, como un conglomerado de poderes que actúan contra la nación; y, sólo secundariamente, contra el pueblo en tanto imagen, mímesis o criatura de la misma.

Los dos poderes antagónicos son el del orden vigente y el del consenso cultural que todo orden necesita. Vox entiende a España como una esencia trascendente, portada a su vez por su pueblo, pero eso no la protege de su destrucción a manos de los colectivos que desean, a través de la "batalla cultural", desprestigiarla impidiendo que los españoles se sientan orgullosos de su Nación. Vox percibe que los valores culturales hoy en boga tienden a transformar el orgullo de los españoles con la historia de su Nación en vergüenza, trastocando la identificación con España en complejo de culpa por ser español. En efecto, el multiculturalismo cancela el "Descubrimiento" de América convirtiéndolo en una invasión imperialista y genocida; el animalismo transforma la tauromaquia de "fiesta nacional" en tortura sanguinaria de los toros; el feminismo muda la familia como comunidad primera, fraternal y protectora en feudo del patriarcado; y el "derecho a decidir" subvierte la identidad común de los españoles en centralismo opresor de los pueblos. Esta mirada supone un concepto complejo del "poder", no vinculado únicamente a las instituciones, sino también –y quizá primordialmente– al conglomerado de creencias y valores que lo sustentan. Por eso Vox puede ver los distintos pliegues, vetas y superficies que conforman el orden, y entenderlo de manera compleja, como una red de heterogeneidades que pueden colisionar entre sí. En este caso, la fricción se da entre el consenso constitucional de la Transición y su legitimidad, por un lado, y un aire cultural de época (relativismo, constructivismo, globalismo), encarnado en ciertos colectivos. De este modo, cabría decir que Vox no es liberal en lo político, pero sobre todo no lo es epistemológicamente: no sólo subordina el contrato social a la nacionalidad, sino que no concibe la comunidad separada entre un ámbito político, el Estado, y otro apolítico, la

[32] En castellano: "en el nombre del pueblo". Eslogan utilizado por Marine Le Pen en las elecciones presidenciales francesas de 2017.

Sociedad Civil. Tampoco participa de la confianza humanista en que la Razón se volverá autoevidente. Su despolitización difiere de la liberal, pues en lugar de la Razón humano-universal coloca otra esencia, la de la Nación. Pero ésta, a diferencia de aquélla, sí requiere la lucha de sus portadores contra sus enemigos para llevarla de la potencia al acto. Vox escinde liberalismo humanista y antiautoritarismo: lo autoritario es obligar a vivir como lo que no se es, y como al liberalismo su pluralismo le impide luchar contra los enemigos de la Nación, termina abriendo las puertas al potencial totalitarismo de los colectivos antiespañoles.

Este particular populismo de Vox es de derecha porque estrecha el *demos* legítimo. El *demos* es contraído porque, en otra contradicción con la democracia liberal representativa, la membresía de la comunidad no depende del derecho de ciudadanía, sino de la identificación con el tradicionalismo español. De ahí que Vox proponga la ilegalización de "secesionistas" y "comunistas" –otra vez, en nombre de la Constitución de 1978–. Lo que esta última pretensión ejemplifica no es que Vox traza una frontera y el discurso de la Transición no, sino que ambos lo hacen pero Vox lo explicita y deja un campo de amistad política más pequeño que el de la Transición.

Vox expone y denuncia la distancia entre los problemas "reales" de los españoles de a pie y los ficticios de los colectivos minoritarios exhibidos en los discursos "progres". Éstos pueden llegar a cooptar las instituciones políticas, sólo para beneficiar a grupúsculos "ideologizados". Vox se erige así en portavoz del malestar de la sociedad, empleando frases que denotan el cansancio de la ciudadanía: «Se ríen de nosotros» o «Nos toman por tontos» (Abascal, 8 de marzo de 2020). Aquí operaría otra forma de inversión, ahora del 15M: las instituciones no nos representan, pero porque representan al 15M, que dice que no lo representan.

Acusar a esos enemigos de totalitarios por querer obligar a los demás a vivir como ellos consideran que está bien coloca a Vox explícitamente en el campo habitualmente delimitado como antipopulista, cuyos miembros (entre los cuales destacaría Venezuela) son caracterizados en el discurso político y mediático dominante como pro-totalitarios. La contracara de esto es abrazar el culto a la libertad, que evoca el anticomunismo. El "consenso socialdemócrata" es, en realidad, una "dictadura progre", es decir, no sustentada en la creencia sino en la fuerza. Esto, a su vez, es coherente con la crítica de la "corrección política".

Por todo esto, el pueblo de Vox no va finalmente contra el orden. En ese sentido, no es presentado tanto como *underdog*, sino más bien como *heartland,* como "corazón de la patria" (Taggart, 1995). En tanto tal, debe convertirse en un parapeto, en un auténtico katejón contra los enemigos de España, que sí van contra el orden, pero sin el respaldo del verdadero pueblo, pues en verdad ellos son no sólo los autoritarios, sino también la verdadera casta. El síntoma de que lo son es que pueden darse el lujo de no tener Nación. No son más que portadores de sus privilegios y de su afán de imponer a los demás, merced a su superioridad moral, cómo deben vivir. Sólo los ricos pueden ser ciudadanos del mundo, sin casa ni apego a lo nacional.

Así, Vox, al igual que otras fuerzas tradicionalistas como la Iglesia Católica, acusa a los movimientos subalternos (izquierda, feminismo, ecologismo) de haber conquistado en las últimas décadas posiciones de dominio en lo cultural. Esta posición de nueva subalternidad le resulta funcional a su populismo de derecha, para presentarse como el desvalido ante un difuso pero efectivo poder cultural del enemigo.

El discurso de Vox también difiere del de la Transición en el modo de representar lo excluido. El discurso de la Transición definió como su Otro fundamentalmente a ETA y sus formaciones políticas. Para Vox, el enemigo no es sólo ETA y sus formaciones, sino *todo aquel* que no entienda España como la entiende Vox. Así, el discurso de Vox

radicaliza el de la Transición de tal modo que, paradójicamente, acaba oponiéndose a él, aunque partiendo de él: si para la Transición su otro era ETA porque ésta se autoexcluía de un orden consensual (la democracia *superadora* del pasado cainita español), el discurso de Vox afirmará que todo el que se oponga al orden –entendido fundamentalmente como esa España esencial– es un etarra y/o un comunista. Esta explicitación de la enemistad se corresponde con lo que hemos denominado *el estilo* de Vox, coherentemente contrapuesto al de la Transición, apoyado en la *seriedad,* la *sobriedad* y el *diálogo*.

4.4. Ambigüedades de contenido

Vista las ambigüedades formales, veamos las de contenido. En efecto, hay también razones de orden programático que abonan la relación ambigua de Vox con el orden de la Transición. Vox se opone radicalmente al menos a dos de los cuatro pilares del discurso de la Transición: el Estado de las autonomías y el Estado social. La formación de Abascal es partidaria de la supresión del Estado autonómico y la devolución de competencias al Estado central. Con esa propuesta se presentó en las elecciones andaluzas de 2018. En las generales de 2019 afirmó que si llegaba al poder ilegalizaría a formaciones como el Partido Nacionalista Vasco, actor clave de la España de la Transición por su permanente colaboración –como hemos visto– con la formación de gobierno. Vox también es partidario de una intervención cuasi-permanente en Cataluña a través de la aplicación continuada, no excepcional, del art. 155 de la Constitución española, que suspende la autonomía. En cuanto al Estado social, es favorable a una política neoliberal de reducción de la progresividad fiscal, que redundaría en una desfinanciación de las prestaciones sociales. Y, por otra parte, es favorable a la reducción del bienestar a los considerados "nacionales españoles".

Otro elemento ambivalente de Vox respecto de los contenidos del discurso de la Transición es que por una parte refuerza el eje izquierda-derecha, pero no para representarlo como un "pluralismo razonable" que pivota sobre el consenso en el centro, pues Vox sostiene que ése ni es consenso ni es centrista, sino fruto de la "dictadura progre". Por eso le opondrá una narrativa de extrema derecha basada en el nacionalismo español. Ésta por una parte secundariza el eje centro-periferia, tal como hace el discurso de la Transición, pero por otra explicita una voluntad beligerante contra los "nacionalismos periféricos" que realza la presencia del conflicto nacional español.

El modo en que Vox combina nacional-catolicismo y neoliberalismo introduce otra novedad en relación al discurso de la Transición: la tensión entre individualismo privatista neoliberal y comunitarismo católico nacional. Si, como se ha dicho, en España no hay un discurso neoliberal explícito al modo del thatcherista por el peso de un cristianismo con acentos de comunitarismo compasivo, el discurso de Vox irrumpe resignificando el papel del catolicismo en la tradición del nacionalismo español. Ahora el papel que desempeña es más de preservación de una moral privada ante el "consenso progre" favorable a la autonomía e igualdad de la mujer y destructora de la familia. Por eso Vox se centra en el combate contra el aborto, el matrimonio igualitario y una eventual legislación de la eutanasia. Se trata más de reconstruir una nación basada en la moral individual católica que de un sentido comunitario de compasión y ayuda mutua. Esto desvincula al catolicismo de su vertiente social, en la cual confluye con la socialdemocracia en la defensa del Estado de Bienestar, para llevarlo al campo de la moral tradicional, compatible con el individualismo meritocrático neoliberal.

En este nivel de los contenidos, resultó muy significativo un giro que se produjo en el discurso de Vox respecto de Europa al calor del desarrollo del conflicto catalán. A diferencia de otros partidos de su familia ideológica, Vox no es ni ha sido antieuropeísta

ni euroescéptico, sino partidario de la UE como marco político para España y de Europa como conjunto cultural de base cristiana. El elemento clave que hace que Vox sea firme defensor del actual orden europeo es el rechazo de la UE a todo secesionismo, motivo por el cual se ha distanciado incluso de partidos "hermanos", como la Liga Norte italiana. Sin embargo, en diciembre de 2019, ante la sentencia del Tribunal Superior Europeo favorable a la inmunidad parlamentaria del dirigente catalanista Oriol Junqueras, encarcelado como resultado del juicio contra los líderes del proceso independentista catalán, Vox tomó distancia de inmediato calificándola como "un ataque a nuestra soberanía". Esto profundiza la ambigüedad con la Transición, pues Europa, la Unión Europea y el europeísmo son significantes clave del discurso de ésta, que los asocia a modernización, democracia y progreso.

La relación de Vox con la democracia española es –como se ha visto– ambivalente. Por una parte, no la ve alejada de su idea de España, porque como la Transición fue de continuidad y no de ruptura con el franquismo y, a la vez, tardía respecto de la democracia de posguerra europea, no tuvo en el antifascismo su base ético-política. Pero, por otra parte, la democracia española se caracteriza por un relativo avance en términos de reconocimiento de derechos civiles[33], sociales y de autonomía de sus nacionalidades y regiones. En esta línea, no resulta azaroso el profundo rechazo de Vox –y en general, de la derecha– hacia la figura de Zapatero y su gestión, la que ven continuada por el "gobierno social-comunista de Sánchez e Iglesias", al que Abascal calificó en sede parlamentaria como "el peor en los últimos ochenta años" (Abascal, 21 de octubre de 2020) poniéndolo a la par en legitimidad y por debajo como gestión respecto de la dictadura franquista.

Esta ambivalencia permite afirmar algo que habitualmente no se subraya: Vox *negocia* su identidad con la democracia española. La pregunta por el carácter democrático de Vox plantea un desafío epistemológico. Aquí no entendemos la identidad política como un núcleo esencial que se va mostrando y realizando según las circunstancias se lo permiten. Esto supondría algo preexistente al devenir histórico, no afectado por él a excepción de la *ventana de oportunidad* que éste pudiera ofrecerle. Por el contrario, entendemos la identidad política como una construcción contingente a partir de una elección de valores situada en una tradición, pero que opera como un haz de posibilidades que se va activando y desactivando, adaptándose en su realización en diálogo con el devenir histórico. Por lo tanto, el análisis de una identidad no busca vislumbrar los indicios –adivinados sagazmente y a menudo contra la propia voluntad del actor analizado– de esa alma esencial oculta presupuesta *a priori*, sino de ver los efectos del discurso y su trayectoria, sin dar por sentada una esencia fija, por definición incomprobable. No partimos de una ingenuidad forzada, pero tampoco nos preocupan *las intenciones* de los actores, sino los efectos de su discurso. El de Vox –como hemos dicho– estrecha el *demos* de la democracia social, liberal y representativa española actual, pero también se adapta a sus reglas procedimentales, que para nosotros –siguiendo a Castoriadis– no son neutrales, sino que implican valores y crean sujetos. Prueba de ello es que debe convivir con los que considera enemigos. Esta adecuación es notoria si se compara con la familia ideológica de la que proviene Vox en España, habitualmente opuesta de modo explícito a la democracia liberal. No es importante si los líderes o votantes de Vox lo hacen por convicción sincera, sino el hecho de que lo hagan y sus efectos performativos.

En definitiva, Vox vincula democracia a nación, subordinando aquélla a ésta: la nación es el fin y la democracia representa un medio para que el pueblo español exprese

[33] Baste recordar que España, a pesar de su fuerte impronta católica, fue el primer país europeo en reconocer el matrimonio igualitario, en 2005, impulsado por el gobierno de Zapatero.

su nacionalismo y no se deje amilanar por minorías contrarias a las tradiciones. Así, la democracia adquiere –gracias a la soberanía popular– un componente mayoritario, vinculado a la defensa de lo nacional. El orgullo de ser español lo expresa el pueblo sencillamente a través de su modo de vida cotidiano, no como esas minorías *disolventes,* abotargadas de artificiales principios ideológicos. Democracia no significa consenso y pluralismo razonable, como en el discurso de la Transición, sino el modo de que la España profunda y viva no sea suplantada por minorías irrepresentativas, antiespañolas, pero con poder cultural. La democracia no es en sí un modo de vida particular, sino una vía útil para proteger la esencia de España, que radica en su pueblo. España no se elige, sino que se preserva. Ser libre es poder vivir de acuerdo a lo que *ya se es*, por tradición. A diferencia del discurso de la Transición, Vox no esconde el españolismo tras el constitucionalismo y el apaciguamiento de otros –para él– presuntos nacionalismos, sino que lo defiende de modo beligerante. El nombre "Vox" sintetiza bien esa ambivalencia entre la necesidad de dar voz a lo tradicional (el nombre está en latín) y la democracia como receptora de una voluntad de preservación de lo ya constituido, no como productora de voluntades nuevas.

En ese sentido, cabría decir que Vox defiende la Transición en su contenido, pero no en su estilo, pues es explícitamente antagonista, no consensualista. Si bien podría argüir que debe hacerlo así precisamente porque los consensos de la Transición están siendo corroídos por minorías antiespañolas, con la complicidad de la derecha acomplejada por la "dictadura progre".

5. Una crítica del "populismo atenuado"

Moreno (2021) critica nuestra perspectiva –publicada en una versión previa de este artículo (Franzé y Fernández-Vázquez, 2021)–, según la cual el discurso de Vox es un populismo atenuado (Moreno, 2021, p. 24) por el modo en que nombra el Nosotros y el Ellos.

Moreno afirma que nuestra posición malinterpreta el discurso de Vox, que no sería *light* sino estricta y auténticamente populista (2021, pp. 49, 79). Para ilustrar cómo aparece el Ellos en el relato de Vox, Moreno construye un mapa conformado por nueve objetivos (*targets*) de enemistad, constituidos a su vez por un total de sesenta significantes. Esos objetivos o enemigos serían: los secesionistas, la sociedad civil organizada, la izquierda radical y los sindicatos, la coalición de gobierno PSOE-UP, el bipartidismo, los poderes económicos, los grupos mediáticos hostiles, la Unión Europea y sus familias políticas principales, y los grupos de interés transnacionales (2021, pp. 4, 49, 79).

Esta enumeración no dista sin embargo de la que proponemos, así como no negamos que Vox verticalice el conflicto en clave arriba-abajo. El problema radica en el cómo. Para nosotros, precisamente porque Vox nombra muchos enemigos (feminismo, comunismo, independentismo, etc.), es incapaz de unificarlos como élite, por lo que resultan más bien compartimentos estancos de enemistad (enemigo*s*) que una contraposición del tipo Pueblo-Oligarquía. No casualmente, la mayoría de las veces Moreno escribe que Vox se contrapone a "las elites", en plural, no en singular (2021, pp. 47, 49, 53, 58, 70, 79). De hecho, como vimos, distingue *nueve* objetivos de enemistad, no *una oligarquía compuesta por distintos actores*. Tampoco muestra en su análisis un significante tendencialmente vacío que aglutine a esos nueve *targets* de enemistad, pues los sesenta significantes que identifica son distintas formas de nombrar a cada uno de esos nueve enemigos, pero ninguno se usa para denominar al conjunto como un todo (2021, p. 50). En los memes que Moreno utiliza como parte del discurso de Vox tampoco aparece

ese nombre común para el enemigo, sino todo lo contrario: cada uno de ellos aparece identificado por su nombre propio (2021, p. 43).

En cuanto al modo de nombrar el Nosotros, Moreno sostiene que a pesar de ser cierto que Vox evita los significantes vacíos típicos del populismo, como "Pueblo" o "la gente", no obstante sostiene que su populismo puede ser rastreado a través de otros significantes (2021, p. 24), los del nacionalismo. En efecto, basándose en De Cleen y Stavrakakis, Moreno sostiene que la lógica del populismo se encuentra debajo de los nombres del nacionalismo (2021, pp. 67-68). Eso lleva a Moreno a privilegiar la lógica populista por encima de los significantes del populismo (2021, p. 60), en tanto éstos se encontrarían subyacentes en los del nacionalismo, afectándolos ("dislocándolos", sostiene el autor) (2021, p. 68). En ese sentido, para Moreno por ejemplo la expresión "la España de los balcones" (2021, p. 51) o "la España viva" (2021, p. 31) serían en definitiva ejemplos plenos de populismo, si bien con ropajes nacionalistas.

Moreno sostiene que en el discurso de Vox prima el nacionalismo sobre el populismo, pero a la vez que éste se da de modo estricto, no atenuado (2021, p. 62). Coincidimos en que en el discurso de Vox el populismo se halla subordinado al nacionalismo (2021, p. 68), aunque a este último no lo consideramos –como sí al populismo– una "lógica", sino un contenido. En ese sentido, nacionalismo y populismo no nos resultan comparables. Más bien, lo que encontramos es que el populismo de Vox se vale del discurso nacionalista españolista como contenido, pero que el modo en que lo hace es tradicionalista, por lo cual sigue siendo refractario a trazar un antagonismo pleno entre el Pueblo español y *una* élite. Para nosotros, "la España viva" o "la España de los balcones" justamente *no oculta nada*, sino que muestra ese modo tradicionalista –esto es, contrario a la presencia de las masas como actor autónomo en la vida política– de nombrar un conflicto que, por eso mismo, imagina más entre una entidad general abstracta como España y –ahora sí– unos agentes personificados en colectivos concretos (las feministas, los secesionistas, los inmigrantes, etc.) que la atacan. Resulta muy significativo que Vox nombre el Nosotros a través de entidades abstractas y a los Otros como colectivos de personas, pues muestra que su lenguaje no es siempre abstracto, sino sólo para pensar la Nación. En ese sentido, coincidimos con Moreno en que los españoles para Vox son antes portadores de la esencia nacional española (2021, p. 70) que sujetos autónomos en términos de voluntad política. Eso es, precisamente, lo que Vox teme, como ya afirmábamos en nuestro primer trabajo y ratificamos en éste. A lo sumo, se nombran figuras (el agricultor, el policía, el torero, el cazador) o prácticas (la caza, la tauromaquia) arquetípicas de los españoles, que representan la metafísica nacional. Por el contrario, personificar al enemigo parece favorecer el efecto de mostrarlo más peligroso. El uso de la abstracción y de la personificación determina las posiciones relativas de los sujetos respecto del Nosotros (portadores pasivos de una esencia) y del Ellos (amenazas activas). Y, a su vez, define un rasgo importante en términos de populismo: quién protagoniza la ruptura/dislocación del orden político, que en este caso serían aquellos que atacan –no sin la complicidad de algunos actores clave de ese orden, como "la derechita cobarde"– la esencia nacional que pacíficamente portan los españoles.

Para nosotros, el problema del enfoque teórico-metodológico que Moreno toma de De Cleen y Stravakakis (2021, pp. 4, 5, 17-19), según el cual en la lógica nacionalista subyace la populista, es que *puede llevar a postular aquello que se debería probar*. Fundamentalmente, dos cosas: que todo nacionalismo se basa en la noción de pueblo-como-nación, y que en el pueblo-como-nación subyace la idea de pueblo-como-*underdog*. Por otra parte, esto a su vez parece apoyarse en atribuir a una lógica (la populista, en este caso) ciertos significantes privilegiados como Pueblo, Gente, etc. (2021, p. 24), cuando en verdad según Laclau una lógica opera con los significantes disponibles

a través del proceso de articulación: es lo que llama la productividad social del nombre (Laclau, 2005, p. 139). El populismo –como el institucionalismo– no tiene significantes propios, inherentes, anticipables –lo cual sería una recaída en el esencialismo, ahora del nombre–, sino que puede utilizar cualesquiera con tal de que nominen dos polos enfrentados de modo antagónico en términos de pueblo/arriba/ poder vs. oligarquía/ abajo/ débiles. Como cualquier construcción semántica, esa articulación opera limitada por el sentido sedimentado. En cualquier caso, el antagonismo no radica en, ni depende de, la literalidad del significante, sino del modo de articular aquellos que nombran a los polos antagónicos. Además, como se adelantó arriba, no todo nacionalismo tiene por qué suponer la construcción de un pueblo populista. ¿Por qué la Nación implicaría un pueblo como su representante paradigmático? ¿Por qué en todo caso ese pueblo-como-nación sería un pueblo-como-*underdog*, esto es, un pueblo populista? ¿No hay acaso modos elitistas de pensar la Nación? ¿Todo nacionalismo popular toma la forma populista? Finalmente, Moreno identifica la lógica nacionalista por sus significantes, pero la populista a través de los significantes del nacionalismo, a los que les supone un giro populista que los afecta. El problema de un análisis de este tipo, bajo nuestra perspectiva, es que nunca podría ser rebatido, pues paradójicamente utiliza *como evidencia aquello que permanece oculto* debajo de lo visible, además de asignando a determinados significantes un significado desligado del contexto de producción.

Por otra parte, Moreno utiliza como parte del discurso de Vox recursos gráficos (memes y viñetas) no directamente producidos por la formación, sino por colectivos, activistas y periódicos afines al partido de Abascal. No cuestionamos ni la relevancia, ni la pertinencia de los mismos como elementos discursivos, sino que su lugar de enunciación pueda ser equiparado sin más al de una dirección partidaria, sin tomar en cuenta su situación estratégica específica en el contexto de la lucha política, que es precisamente una lucha por el sentido (Franzé, 2015). Según nuestra perspectiva, aunque el discurso de Vox se mueva en el registro de la provocación y juegue a "decir la verdad" o "lo que todos piensan pero nadie se anima a explicitar", y dando por sentada la constitutiva performatividad del lenguaje, no es lo mismo un enunciador responsable de la dirección política de una formación, obligado a tomar en cuenta las consecuencias de su acción, que uno que no pertenezca oficialmente a ella y se dedique principalmente a la agitación y propaganda.

6. Caracterización del discurso de Vox: ¿extrema derecha o derecha post-fascista?

La caracterización ideológica de Vox, al igual que la de otros partidos de su familia política[34], es y ha sido problemática a lo largo de las últimas décadas. Hasta el punto de que ha provocado debates académicos notables respecto de qué etiqueta ideológica convendría mejor a este tipo de formaciones políticas[35]. En España por ejemplo se ha debatido sobre el *grado de adecuación* de los adjetivos *fascista* o *franquista* para denominar a Vox. Y no sólo eso: el partido de Santiago Abascal ha jugado irónicamente con esta etiqueta[36].

[34] Piénsese en la *Lega* italiana, el *Rassemblement National* en Francia, el *Vlaams Belang* flamenco, el FPÖ en Austria, el PVV y Foro por la Democracia en Holanda o también Alternativa por Alemania, partidos con los que Vox mantiene buenas relaciones a nivel internacional, a pesar de no compartir grupo europeo con ellos en el Parlamento de Bruselas.

[35] Véanse por ejemplo las siguientes noticias con opiniones de académicos y expertos: Delgado, 18 de noviembre de 2019; Ordaz, 7 de diciembre 2018; Palacio, 17 de noviembre 2019; Ruiz, 10 de julio de 2019.

[36] Véase la intervención de Santiago Abascal en el mitin celebrado en Vistalegre el 7 de octubre de 2018: Abascal (7 de octubre de 2018). Discurso de Santiago Abascal en Vistalegre. Archivo de vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=t_CIfZ5amIE

Sin embargo, la literatura académica en ciencia política ha evitado en los últimos años el término "fascista" para analizar a la tercera ola[37] de partidos de extrema derecha que comienza en Europa a partir de la década de 1980. Tanto Enzo Traverso (2018) como sobre todo Cas Mudde (2007 y 2017) han propuesto denominaciones alternativas para captar lo específico de este pequeño universo de partidos. Así, Enzo Traverso reconoce que "tan pronto comenzamos a reflexionar sobre ella, la palabra "fascismo" demuestra ser más un obstáculo que un elemento esclarecedor del debate" (Traverso, 2018, p. 17), por lo que propone nombrar a esta nueva oleada de partidos con la denominación genérica de "post-fascistas". Es decir, formaciones en las que se da una "coexistencia contradictoria entre la herencia del fascismo antiguo y el injerto de nuevos elementos que no pertenecen a su tradición" (Traverso, 2018, p. 47). El término "post-fascismo" en Traverso indica deliberadamente un cierto rasgo de transitoriedad, como si estos partidos estuvieran todavía en un proceso de transformación ideológica que "aún no ha terminado de cristalizar" (Traverso, 2018, p. 18) y que algunos otros autores (Pirro, 2015; Minkenberg, 2015) han vinculado con las "democracias iliberales" del este de Europa, a las que parecerían apuntar como modelo (singularmente Hungría y Polonia)[38].Al mismo tiempo, el término "post-fascismo" sirve a Traverso para distinguir a esta pléyade de partidos (*Rassemblement National*, *Lega*, Alternativa por Alemania, FPÖ) de los denominados "neofascistas", entre los que el autor italiano incluye al Jobbik húngaro o Amanecer Dorado en Grecia. Los neofascistas son nostálgicos en el sentido más pleno del término. Los post-fascistas, en cambio, se encuentran en una especie de peregrinaje ideológico en el que, aun llevando una mochila de provisiones cargada de elementos antiguos, visitan espacios nuevos y caminan territorios inexplorados por su familia política. El caso paradigmático que cita Traverso es el del Frente Nacional bajo la presidencia de Marine Le Pen, y, en menor medida, la gran travesía estratégica emprendida por la Liga de Salvini desde 2013:

> Cuando tratamos de definir a las nuevas derechas extremas no podemos pasar por alto su matriz fascista, sin la cual no existirían, pero también debemos tener en cuenta su evolución (…) Lo que caracteriza al post-fascismo es un régimen de historicidad específico (el final del siglo XX y comienzo del siglo XXI) que explica su contenido ideológico fluctuante, inestable, a menudo contradictorio, en el cual se mezclan filosofías políticas antinómicas (Traverso, 2018, p. 19).

El caso de España resulta aún más complejo, pues no existe consenso académico respecto de si el franquismo fue o no un fascismo. En este sentido, el debate se daría en los términos de si Vox es neo-franquista o más bien negocia con la cultura de la Transición una forma democráticamente ambivalente de post-franquismo.

Por su parte, Cas Mudde (2017, pp. 11-31) también propone distinguir entre, por un lado, los partidos de extrema derecha o ultraderecha y, por otro lado, las formaciones de la nueva derecha radical (a las que él agrega el adjetivo "populista" en un sentido diferente

[37] La primera ola la compondrían los partidos de corte fascista y nazi que emergieron en Europa desde la década de 1920 hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. La segunda ola la conformarían los partidos que en países como Francia, Italia, Noruega o Dinamarca lograron presencia política entre las décadas de 1950 y 1970 con programas de marcado carácter antifiscal y con un fuerte impulso destituyente respecto principalmente de los partidos socialdemócratas. La tercera ola comienza en los años 1980 y reúne a partidos de retórica y estética *antiestablishment* y con un claro motivo nacionalista e identitario (antiinmigración). Ver: Taguieff, 2007, pp. 25-35.

[38] No es casual en este sentido que tanto Marine Le Pen como Matteo Salvini o Santiago Abascal hayan apuntado a Hungría como su "modelo político".

al defendido aquí). Mudde fundamenta esta distinción en la relación que estos partidos establecen con el sistema democrático (por oposición a sistemas políticos autoritarios o dictatoriales). Así, mientras los grupos y formaciones de ultraderecha explicitan su incomodidad con la democracia liberal y su deseo en última instancia de recuperar regímenes anteriores de corte autoritario, los partidos de la nueva derecha radical aceptan globalmente el sistema democrático y explicitan en cambio su disconformidad con ciertos aspectos de la democracia liberal (Mudde, 2007, pp. 23-24).

Lo interesante es que, por un lado, ambos coinciden en diferenciar entre las formaciones y grupúsculos de extrema derecha (o neofascistas) y los partidos de la nueva derecha radical (o derecha post-fascista) atendiendo a su relación con la democracia liberal; y, por otro lado, Mudde y Traverso se refieren a los mismos partidos como perteneciendo a cada una de las categorías. Del costado de los neofascistas caerían formaciones como Jobbik en Hungría, Amanecer Dorado en Grecia o el movimiento Pegida en Alemania. Por su parte, del lado de la "nueva derecha radical (populista)" o "derecha post-fascista" entrarían los "sospechosos habituales": el Reagrupamiento Nacional francés, la Liga italiana, el FPÖ austríaco, el PVV holandés, el *Vlaams Belang* flamenco o AfD en Alemania.

Por tanto, la categoría "post-fascismo" en Traverso recubre los mismos fenómenos que la etiqueta "nueva derecha radical (populista)" en Mudde: ambas apuntan a un mismo subconjunto de partidos cuyo rasgo fundamental es una cierta innovación ideológica con respecto al fascismo tradicional y una voluntad de integrar ciertos aspectos de su corazón eidético (como el nativismo o el nacionalismo esencialista) en las sociedades democráticas contemporáneas. En este sentido, los juegos irónicos de Vox con el término "facha" o las auto-identificaciones sarcásticas de sus dirigentes con este calificativo pueden interpretarse como un modo de enfocar y al mismo tiempo reírse del imaginario que las sociedades contemporáneas conceden al fascismo. Es decir, como un modo de recordarle a sus adversarios (y particularmente a la izquierda) quiénes *eran*, quiénes *ya no* son, pero de quiénes guardan una cierta *herencia*.

7. Conclusiones

En este artículo nos propusimos caracterizar el discurso de Vox en términos de contenido para ver si es más bien post-fascista o neo fascista, y de forma, analizando si piensa el orden como un espacio fracturado por antagonismos o relativamente unificado y no conflictivo. Esta distinción es sólo analítica, y por tanto valiosa, pero como se verá la imbricación entre contenido y forma hace que la explicación de una incluya la de la otra.

1. Vox no es estrictamente un partido "nuevo", aunque sí puede estar proponiendo algo nuevo respecto de la cultura política *mainstream* española de los últimos cuarenta años. En este sentido, más que como un partido neo-franquista, Vox debe ser interpretado como una formación de derecha radical post-fascista, lo cual traducido a la historia de España sería post-franquista, en tanto negocia su identidad con la democracia existente, no la impugna de entrada. Su populismo está más focalizado en la designación y defensa de un Nosotros esencial –que al estrechar el *demos*, es un populismo de derecha–, que en la denuncia de una élite u oligarquía. He ahí un punto de distancia con otros partidos de la derecha radical europea como el Reagrupamiento Nacional francés o la Liga italiana cuya denuncia de las élites (nacionales y europeas) ha sido explícita, particularmente durante los años más duros de las políticas de austeridad en el sur de Europa. Otro punto divergente respecto de las derechas post-fascistas europeas es el uso del significante "pueblo": mientras que la *Lega* o el *Rassemblement National* emplean este término como condensación del Nosotros y palanca de movilización contra la élite, Vox evita

sistemáticamente pronunciarlo, motivado por la desconfianza hacia una palabra que podría potencialmente autonomizarse de la nación. Por eso Vox reemplaza de un modo sistemático la palabra "pueblo" por el término "nación". De tal manera que lo popular queda siempre subsumido en lo nacional. Con ello la formación de Abascal elude reunir Nación y Pueblo, reafirmando y prolongando uno de los rasgos históricos del nacionalismo español: su elitismo. Vox es, en este punto, hijo de su contexto político: no el de diciembre de 2013, cuando fue fundado, sino del de otoño de 2018, un año después de la mayor crisis territorial y de identidad nacional que ha experimentado España desde los años 30 del siglo pasado.

2. Además de atenuado, el de Vox es un populismo "invertido", en tanto contrapone lo popular, entendido como expresión de lo español, a *una forma* de poder, el empoderamiento de unos colectivos antiespañoles. Vox no se sitúa estrictamente *en* el poder ni *contra* el poder, pues si bien reivindica el orden existente, lo hace más en términos de un núcleo (la Constitución de 1978 y la Transición) que se estaría perdiendo a manos de unos colectivos totalitarios y antiespañoles (independentismo, feminismo, *rojos*, etc.) con la complicidad de "la derechita cobarde", subordinada a "la dictadura progre" y "el consenso socialdemócrata", aliados de esas minorías disolventes de la esencia nacional. Vox se propone como un escudo contra el accionar destructivo de esas minorías que hablan en nombre de lo popular pero que son la auténtica casta.

3. Lo que mejor define a Vox, más que el conservadurismo moral, la retórica antiinmigración o el ultraliberalismo económico, es el nacionalismo español tradicionalista, al que concibe de forma esencialista. Para defenderlo toma una posición ambigua respecto del discurso de la Transición. Por una parte, se parapeta en la Constitución española –pues parece entender que ésta contiene lo fundamental de aquella idea de España– y en la defensa del *status quo* de fondo. Pero, por otro, se propone reformar las bases sobre las que se sustenta la cultura política de la Transición, tanto en su estilo/forma –terreno en el que Vox apuesta por la provocación, la lucha cultural y la explicitación de la enemistad– como en su contenido – Vox rechaza la democracia social y el Estado de las autonomías–.

4. La frontera política que traza Vox es Nación española/"dictadura progre". Con ella intenta disociar nacionalismo español de autoritarismo asociando dictadura y progresismo –lo cual alcanza en definitiva a toda la izquierda y el nacionalismo "periférico"–. De este modo, indirectamente se asocia a la democracia y sobre todo a la libertad de hacer frente a los dictados de lo "políticamente correcto", en tanto la Nación española es lo popular y lo que se opone a los modos de vivir que buscan imponer las minorías ideologizadas empoderadas que la atacan (feminismo, multiculturalismo, izquierda, "secesionismo"). Por eso el de Vox es un populismo atenuado e invertido, pues denuncia el poder de las minorías antiespañolas que, en tanto no nacionalistas, sólo pueden ser elites y casta. El concepto tradicionalista de Nación de Vox entra en tensión con la democracia liberal representativa, pues para Vox hay democracia sólo en tanto ésta permite expresar un sentido de Nación fijado *a priori*, no decidible, y que incluye un pacto con los antepasados. Vox se acerca así a un concepto de democracia más rousseauniano (*voz* del pueblo) que liberal (defensa derechos individuales, contrato social).

5. El enemigo de Vox, que unifica a las diversas fuerzas a las que pone del otro lado de su frontera política, es lo que ve como relativismo, tanto moral como cultural. En verdad, conceptualmente se trata del constructivismo: la idea de que es la voluntad soberana la que define los valores que informarán la comunidad, en la que confluyen los variados actores que Vox designa como enemigos (feminismo, izquierda,

"secesionismo", multiculturalismo). Vox coloca su idea de España por encima de la soberanía popular, para la cual resulta intocable.

6. En definitiva, Vox es parte y síntoma de la crisis de representación española. Por eso, en principio, y contrariamente a sus "homólogos" europeos, no es beligerantemente anti-UE. De hecho, Vox no comparte grupo parlamentario en Bruselas con el núcleo duro de los partidos euroescépticos, sino que prefiere asociarse con una forma de euroescepticismo atenuado como la que promueven el partido Ley y Justicia polaco o el Foro por la Democracia holandés; más centrada en reformar la Unión Europea desde dentro para devolver competencias a los gobiernos nacionales que a "independizarse" del proyecto europeo. Desde este punto de vista, Vox no tiene como objetivo la salida de España de la Unión Europea, sino su reforma en dirección a blindar las competencias de los gobiernos nacionales para tratar sus asuntos "internos". El partido de Santiago Abascal desearía que la UE no se entrometiera en los "asuntos domésticos" españoles. De ahí la dureza con la que Vox trata a las instituciones europeas cuando se "inmiscuyen" en los asuntos internos que conciernen a la unidad de la nación española.

8. Bibliografía

Abascal, S. (2015). *Hay un camino a la derecha. Una conversación con Kiko Méndez-Monasterio*. Stella Martis

Altozano, G y J. Llorente. (2018). *La España viva. Conversaciones con doce dirigentes de Vox*. Kalma.

Alonso, S. & C. Rovira Kaltwasser. (2015). Spain: No Country for Populist Radical Right? *South European Politics and Society*, *20*, 21-45.

Alvarado Espina, E. (2018). Una aproximación crítico contextual al declive de la democracia en la era neoliberal. *Revista Española de Ciencia Política*, *47*, 69-91.

Arzheimer, K. & E. Carter. (2006). Political Opportunity Structures and Right-wing Extremist Party Success. *European Journal of Political Research*, *45*, 419-443.

Cheddadi, Z. (2020). Discurso político de Vox sobre Menores Extranjeros No Acompañados. *Inguruak*, *69*, 57-77.

Del Águila, Rafael y R. Montoro. (1984). *El discurso político de la Transición española*. Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI.

España, Congreso de los Diputados (2006a). Propuesta de reforma del Estatuto de Autonomía de Cataluña. Sesión Plenaria nº 155, 30/3/2006". *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 166, VIII Legislatura*.

España, Congreso de los Diputados (2006b). Proyecto de Ley por el que se reconocen derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la Guerra Civil y la Dictadura. Sesión Plenaria nº 206, 14/12/2006. *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 222, VIII Legislatura*.

España, Congreso de los Diputados (2007). Proyecto de Ley por el que se reconocen derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la Guerra Civil y la Dictadura. Sesión Plenaria nº 274, 31/10/2007. *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 296, VIII Legislatura*.

Franzé, J. (2015). Podemos: ¿regeneración democrática o impugnación del orden? Transición, frontera política y democracia. *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, *15*. http://ccec.revues.org/5988.

Franzé, J. y G. Fernández-Vázquez. (2021). The Spanish post-fascist right: The unique case of Vox. En *Global Resurgence of the Right* (pp. 173-197). Routledge.

Fernández-Vázquez, G. (2019a). *Qué hacer con la extrema derecha en Europa. El caso del Frente Nacional*. Lengua de Trapo.

Fernández-Vázquez, G. (2019b). Vox: ¿arcaísmo o modernidad? Análisis de la retórica de Vox a la luz de la teoría de las fórmulas ganadoras. En A. Jerez, A. & F. Delle Donne, F. (Eds.). *Epidemia ultra. La ola reaccionaria que contagia Europa*. Autoeditado.

Griffin, R. (2000). Interregnum or endgame? The radical right in the post-fascist era. *Journal of Political Ideologies, 5* (2), 163-178.

Jiménez Díaz, J. F. (2013). Crisis económica, confianza institucional y liderazgos políticos en España. *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, *15*, 125-141.

Jiménez-Sánchez, M., Ruiz-Jiménez, M-A. y L. Navarro Ardoy. (2018). *Protesta y cambio social en España (2003-2013)*. Centro de Investigaciones Sociológicas.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.

Minkenberg, M. (2015). *Transforming the Transformation? The East European Radical Right in the political process*. Routledge.

Moreno Alvarez, I. (2021). *Spanish Antibodies: Understanding the Voxist Crusade*. [Dissertation, MPhil in Sociology (Political and Economic Sociology). Darwin College, University of Cambridge], unpublished.

Mudde, C. (2007). *Populist Radical Parties in Europe*. Cambridge University Press.

Mudde, C. (2017). Introduction to the populist radical right. En C. Mudde (Ed.) *The Populist Radical Right. A reader* (pp. 1-11). Routledge.

Oñate, P. (1998). *Consenso e ideología en la transición política española.* Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Organisation for Economic Co-operation and Development. (2015). En *it Together: Why Less Inequality Benefits All*, Paris: OECD Publishing. http://www.keepeek.com/Digital-Asset-Management/oecd/employment/in-it-together-why-less-inequality-benefits-all_9789264235120-en#page3

Pardos-Prado, S. & J. Molins. (2009). The Emergence of Right-wing Radicalism at the Local Level in Spain: the Catalan Case. *International Journal of Iberian Studies*, *22*(3), 201-218.

Pirro, A.-L. (2015). *The Populist Radical Right in Central and Eastern Europe. Ideology, Impact and electoral performance*. Routledge.

Sánchez-Dragó, F. (2019). *Santiago Abascal. España vertebrada*. Planeta.

Sánchez-Cuenca, I. (2014). *La impotencia democrática. Sobre la crisis política en España*. Catarata.

Sánchez-Cuenca, I. (2018). From a Deficit of Democracy to a Technocratic Order: The Post-Crisis Debate on Europe. *Anual Review of Political Science*, *20*, 351-369.

Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Alianza.

Taggart, P. (1995). New Populist Parties in Western Europe. *West European Politics*, *18* (1), 34-51.

Taguieff, P.-A. (2007). *L'illusion populiste. Essai sur les démagogies de l'âge démocratique*. Flammarion.

Traverso, E. (2018). *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo Veintiuno Editores.

Vox. (2019). *100 medidas para la España viva*. Programa electoral elecciones generales abril de 2019. https://www.voxespana.es/wp-content/uploads/2019/04/100medidasngal_101319181010040327.pdf

Artículos periodísticos y entrevistas

Abascal, S. (5 de noviembre de 2019). Queremos defender la libertad frente a la dictadura progre. *Vox España*. https://www.voxespana.es/noticias/santiago-abascal-durante-

el-minuto-de-oro-queremos-defender-la-libertad-frente-a-la-dictadura-progre-20191105

Conferencia de Prensa Mariano Rajoy. (26 de diciembre de 2014). Transcripción intervención del Presidente del Gobierno, Mariano Rajoy. Presidencia del Gobierno. https://www.lamoncloa.gob.es/presidente/Paginas/enlacetranscripciones/261214-presibalance2014.aspx

Delgado, E. (18 de noviembre de 2019). ¿Es Vox fascista? *ABC*. https://www.abc.es/espana/abci-fascista-no-expertos-preocupa-mas-actitud-independentistas-201911170244_noticia.html

Diario El País. (24 de septiembre de 2017). El 61% de los catalanes rechaza la validez del referéndum del 1 de octubre. *El País*, 26. https://lectura.kioskoymas.com/el-pais/20170924

Europa Press. (4 de noviembre de 2019). Vox insiste en ilegalizar a partidos que no creen en la unidad de España. *Europa Press*: https://www.europapress.es/nacional/noticia-vox-insiste-ilegalizar-partidos-no-creen-unidad-espana-20191104094647.html

Gómez, D. (14 de noviembre de 2018). Santiago Abascal: nos hemos rebelado contra la dictadura de la corrección política. *La Verdad*. https://www.laverdad.es/murcia/rebelado-dictadura-correccion-20181114011046-ntvo.html

Iglesias, P. (19 de julio de 2015). Una nueva Transición. *Diario El País*. https://elpais.com/elpais/2015/07/18/opinion/1437241765_050702.html

Intervención de Mariano Rajoy en el Congreso de los Diputados. (2012, julio, 11). Intervención del Presidente del Gobierno. *Presidencia del Gobierno. Secretaría de Comunicación*: https://ep00.epimg.net/descargables/2012/07/11/052f49d8652987a13c594ff16ba825ca.pdf

Jones, J. (21 de junio de 2016). Man arrested for unfurling giant Spanish flag in Gibraltar. *The Local*. https://www.thelocal.es/20160621/spaniard-arrested-for-unfurling-giant-spanish-flag-in-gibraltar

Palacio, J. (17 de noviembre de 2019). ¿Cuánto hay en Vox de fascismo? *El Mundo*. https://www.elmundo.es/cultura/laesferadepapel/2019/11/17/5dcee1e8fdddffb5098b462d.html

Público. (18 de marzo de 2019). Vox quiere prohibir los partidos independentistas y los que no renuncian al marxismo. *Público*. https://www.publico.es/politica/ivan-espinosa-monteros-vox-abre-puerta-prohibir-partidos-politicos-ideologia.html

Ordaz, P. (7 de diciembre de 2018). ¿Es Vox un partido fascista? *El País*. https://elpais.com/politica/2018/12/05/actualidad/1544044017_653308.html

Ruiz, N. (10 de julio de 2019). Vox no es fascista. *Huffington Post*. https://www.huffingtonpost.es/entry/vox-no-es-ascista_es_5d24b52ee4b0583e4827f29c

Enlaces a videos y redes sociales

Abascal. S. (7 de octubre de 2018). Discurso de Santiago Abascal en Vistalegre. [Archivo de vídeo: desde minuto 1:45 hasta minuto 1:55]: https://www.youtube.com/watch?v=t_CIfZ5amIE

Abascal, S. (7 de marzo de 2019). La dictadura progre que pretende que la gente se deje robar, violar y matar dentro de sus propias casas se derrumba. Es puro sentido común reconocer el derecho a defender nuestro hogar, y a defendernos en nuestro hogar. [Actualización Cuenta Twitter]: https://twitter.com/santi_abascal/status/1103441700519899136?lang=es

Abascal, S. (7 de enero de 2020). Abascal carga contra el gobierno "ilegítimo" y "traidor" de Sánchez. *Europa Press*. https://www.youtube.com/watch?v=N1HrJILS0E0

Abascal, S. (21 de octubre de 2020). Sánchez preside el peor gobierno en 80 años. *El Mundo*. https://www.youtube.com/watch?v=q3rFxhualiE

Bayly, J. (4 de marzo de 2019). Entrevista a Iván Espinosa de los Monteros. *Bayly Late Show.* [Archivo de vídeo: desde 21:33 hasta 22:00]. https://www.youtube.com/watch?v=7dDHOFv_KMY

Enlaces a mítines de Vox

Abascal, S. (6 de octubre de 2019). Intervención de Santiago Abascal durante el mitin de Vistalegre Plus Ultra. https://www.youtube.com/watch?v=zDOvL1CDZeo

Abascal, S. (8 de marzo de 2020). Intervención de Santiago Abascal durante el mitin Vistalegre III. La Alternativa. [Archivo de vídeo: desde 32:12 hasta 32:35]: https://www.youtube.com/watch?v=dUCIfshlZbY

***Pensamiento al margen*. Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 16 (2022), pp. 93-109
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

Hablar claro. Los disfemismos en la prensa española con cobertura de ultraderecha[1]

Sonia Madrid Cánovas*
Universidad de Murcia

Recibido: 01/04/22 / Aceptado: 26/04/22

Resumen: Existen numerosos estudios que destacan la influencia que los medios de comunicación ejercen sobre los resultados electorales y también los que lo relacionan con el ascenso del populismo de derecha en Europa, no solo por los cambios en la agenda política sino también por la forma de expresión y los marcos negativos que generan en la ciudadanía. Nuestro artículo se centra en el análisis de artículos de prensa de los principales diarios españoles con cobertura de VOX antes y después del mitin de Vistalegre del 7 de octubre de 2018 y de las elecciones andaluzas del 2 de diciembre de 2018. El análisis demuestra una correlación estrecha entre un amplio uso del disfemismo con los diarios que muestran estrategias afiliativas de la ultraderecha. Así mismo hemos demostrado que la prensa de referencia no demoniza a VOX y sí a otros partidos y que se dan desplazamientos discursivos de registro más propios de las redes sociales que de la prensa. Dada la limitación del corpus utilizado, las conclusiones obtenidas se ciñen al periodo estudiado.
Palabras clave: VOX; ultraderecha; disfemismos; discurso político; medios.

Speaking out! Dysphemisms in the Spanish press with far-right coverage

Abstract: There are numerous studies that highlight the influence that the media exerts on electoral results and on the rise of right-wing populism in Europe, not only because of the changes in the political agenda but also because of the form of expression and the negative frameworks they generate in the citizenry. Our article focuses on the analysis of press articles with VOX coverage from the main Spanish newspapers before and after the Vistalegre rally in 2018 and the Andalusian elections. The analysis confirms a close correlation between a wide use of dysphemism with the newspapers that show affiliative strategies of the extreme right. Likewise, we have shown that the reference press does not demonize VOX as it does with other parties. There are discursive register displacements more typical of social networks than the one that the press is supposed to have. Given the restricted corpus, the conclusions obtained are limited to the period studied.
Keywords: VOX; extreme right; dysphemism; political discourse; media.

Sumario: 1. Introducción. 2. Disfemismos. 3. Desplazamientos discursivos. 4. La cobertura en medios españoles de la ultraderecha. El caso de Vox. 5. Objetivos, corpus y metodología. 6. Análisis y resultados. 7. Conclusiones. 8. Bibliografía.

---

[1] Este capítulo se ha realizado en el marco del Proyecto PRODISNET-02: Procesos discursivos en Internet: desplazamientos enunciativos y efectos hiperbólicos en el discurso político Ref. RTI2018-093523-B-100 financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España.
* sonia.madrid@um.es

1. Introducción

"El padre de Marta del Castillo ha abandonado el PP. Se dice 'harto de los complejos y del lenguaje políticamente correcto'"[2]. Esta afirmación, realizada días antes del mitin de VOX en Vistalegre (7 de octubre de 2018), lo que supondría un antes y un después en la cobertura mediática del partido y en sus resultados electorales, resume coloquialmente una de las características definitorias del discurso populista de la derecha radical. Cuando se pregunta a los votantes de VOX características específicas del partido (González, 2022), la inmensa mayoría identifica como elementos propios de esta formación política "la valentía, la ruptura con el lenguaje políticamente correcto, su óptima preparación técnica y, sobre todo, la defensa de la gente corriente". Si la pregunta se dirige a los no votantes del partido, el 55,8 % los considera "ofensivos, muy dados al insulto" (Mudde, 2012, p. 16) caracteriza al populismo como "un estilo comunicativo específico, excesivamente emocional y simplista, que busca complacer al hombre común usando su lenguaje". Sin embargo, tal y como indica Fernández Riquelme (2020, p. 18), existen pocos líderes y organizaciones políticas que hoy en día no usen un estilo emocional y simplista, ya que este se ha convertido en la forma por antonomasia de los debates políticos, y no resultaría discriminativo el abuso del *pathos* para la caracterización de uno u otro. En mayor o menor medida, el exceso de emotividad y léxico asociado se da en el discurso político primario de varios partidos. Nosotros lo que pretendemos establecer en el presente trabajo es la relación que existe entre el aumento del disfemismo en el discurso político secundario en la prensa y la cobertura que estos mismos medios realizan sobre partidos que *hablan claro.*

2. Disfemismos

El disfemismo es un término lingüístico emparejado con el eufemismo (Carnoy, 1927): un mismo vector semántico que se puede recorrer en sentidos opuestos. Existen aspectos de la realidad que no pueden o deben nombrarse, el llamado tabú o interdicción lingüística, y para poder denominarlos se emplea un término que los suaviza o esconde –eufemismo– o, por el contrario, un término que lo hace vibrar en su forma más desinhibida y grotesca –disfemismo–. El mecanismo disfemístico ha sido estudiado como un elemento del lenguaje oral, vulgar, jergal y de grupos desfavorecidos, puesto que recrea e intensifica el tabú. Casas (1986) señala que frente al abuso de eufemismos en la parte alta de la escala social "nada como un grueso disfemismo del pueblo llan". Este lingüista señala, asimismo, que el uso del disfemismo se incrementa sustancialmente entre grupos de personas del mismo sexo, en especial entre hombres, pues la mujer es más conservadora en los usos lingüísticos (1986, p. 91).

El disfemismo ha sido analizado en el discurso político internacional y nacional fundamentalmente desde el ámbito pragmático de la (des)cortesía verbal en debates, programas de televisión o mítines (Chilton y Schäffner, 2002; Blas Arroyo, 2011; Kerbrat-Orecchioni, 2013; Fernández García, 2014, 2015, 2016 y González Sanz 2010) e incluso como característica idiolectal de determinados políticos (véase el *rufianismo*, en Garrido-Ardila, 2019). Una de las principales consecuencias que parece extraerse de estos años de proliferación del insulto en el lenguaje político es la pérdida de su impacto. Según David Redolí, "la alta polarización que estamos experimentando y el uso frecuente de la descalificación ha dejado de causar tanto estupor". La injuria personal se ha repetido en

[2] *El Mundo*, 30/10/2018.

un grado tal que es evidente que ha hecho subir nuestro nivel de sensibilidad (cit. en Contreras, 2021).

Según Chilton y Schaffner (2000), una de las cuatro funciones estratégicas del discurso político se refiere a la deslegitimación del oponente y Bolívar (2008) sostiene que el insulto político se inserta, naturalmente, en dicha función deslegitimadora en cuanto permite restarle iniciativa política al adversario. De este modo el ciudadano percibe la deliberación, la defensa y argumentación propios del discurso político como un espacio de vulgar descalificación y de lucha mediante insultos y vituperios. El descrédito del adversario mediante la dialéctica argumentos *ad hominem* ya formaba parte de las características del discurso político clásico desde sus mismos orígenes, si bien la oratoria clásica lo desaconsejaba por ser una estrategia débil y errónea, que subraya la carencia de argumentos convincentes (Montolío Durán, 2016).

Las recomendaciones aristotélicas en el registro discursivo eran claras: "el tono debe ser *prépousa*, intermedia entre las alturas de la poesía y las bajezas del habla vulgar". Aunque dos palabras sean sinónimas, se diferencian entre sí por su mayor o menor *enérgeia* y, en consecuencia, por las asociaciones que suscitan respectivamente. *To poiein to pragma pro ommaton*: no es lo mismo decir *penis* que *mentula*, porque cada una de estas dos palabras hace que salten a la vista diferentes hechos (Mas, 2015, p. 453). Estas recomendaciones clásicas, mantenidas durante mucho tiempo en la caracterización y tipología discursiva política, se hacen teniendo en cuenta que el discurso primario político era fundamentalmente oral. La oposición dialéctica contemporánea y el exabrupto generado en un acto de campaña o un debate cargado de tensión son fenómenos consecuentes con la coloquialidad en la que puede derivar dicho acto oral, y rara vez aparecían reflejados en los medios escritos, máxime cuando los libros de estilo periodístico sancionan el uso del insulto, del registro informal y coloquial o los vulgarismos.

3. Desplazamientos discursivos

Como indica Díaz Pérez (2012, p. 32),

> la violencia verbal se ha convertido en una manifestación cotidiana y en ascenso en la sociedad. En algunos contextos comunicativos se privilegia el insulto y la descalificación por encima de la búsqueda del diálogo y la unidad social.

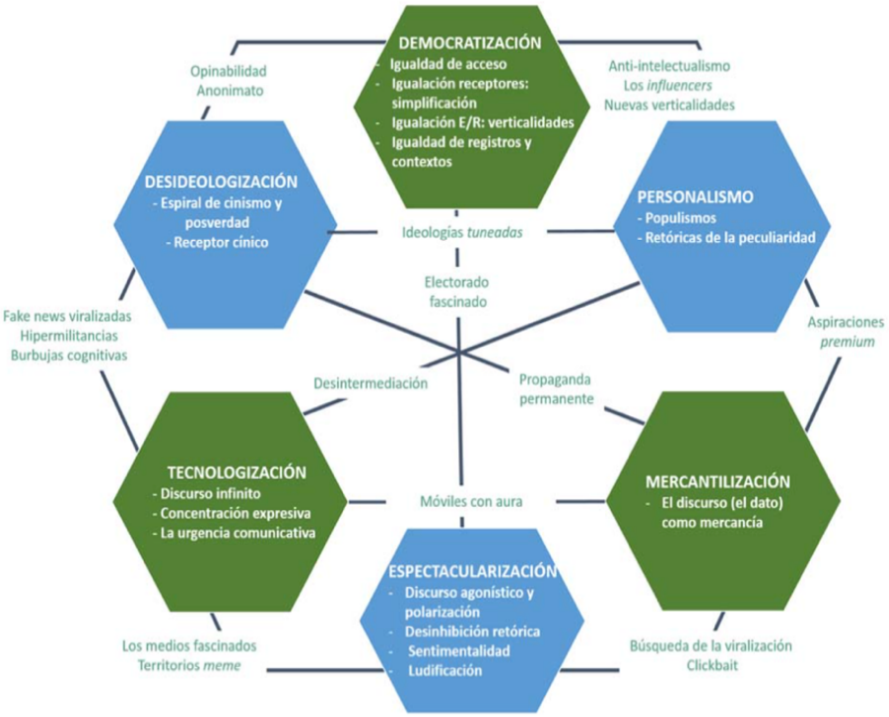
Medios de comunicación y, especialmente, las redes sociales han contribuido a este auge de la descortesía cuyo máximo exponente es, sin duda, el insulto. Anonimato, distanciamiento, rapidez, falta de normas claras y un mayor alcance y visibilidad son las principales razones que se aluden para explicar la sobreabundancia de insultos en redes sociales (Díaz Pérez, 2012, p. 33) que parece haber desplazado los usos normativos que regían en la prensa hasta ahora.

Internet ha instaurado una nueva forma de hacer política que no solo se manifiesta en una *nueva lógica política* (Innerarity, 2004) sino en una transformación de las relaciones de poder a través del lenguaje. "El lenguaje importa", señala Mark Thompson, expresidente del *New York Times* en el prólogo de su obra *Sin palabras* (2017), donde advierte de la corrosión del lenguaje en la política y también en el periodismo político, dado que la lengua es el medio en el que pensamos, comunicamos y creamos el espacio público de nuestras interacciones. En la actualidad observamos que existe un circuito entre redes, medios y políticos que impactan en los usos lingüísticos fomentando una

retórica desinhibida (Gallardo Paúls, 2018, véase gráfico 1) bajo la expresión cotidiana del *hablar claro*.

Los coloquialismos, incluyendo insultos leves propios del registro informal, impregnan el mensaje de los políticos. Se aprecia en este sentido una progresión según la cual el discurso formal, institucional, deja paso al informal, este al coloquial, e incluso este se vuelve a veces permeable a la vulgaridad más evidente (Gallardo, 2018, p. 63).

GRÁFICO 1. *Matriz de procesos del discurso pseudopolítico*



Fuente: Gallardo Paúls (2018)

Como consecuencia de una *democratización* que iguala acceso, emisores y receptores, se simplifican mensajes y registros y, como consecuencia de una *espectacularización* que potencia un discurso agonístico, se busca la polarización hiperbólica y se adscribe la política al marco —*frame*— del conflicto. El abuso del disfemismo impregna el discurso político primario, pero, como vamos a ver a continuación, también el secundario. La prensa y las redes sociales tienen mucha responsabilidad en esta degradación de los registros discursivos. Gallardo Paúls (2018, p. 121) sostiene que las redes sociales y los medios han contribuido a la creación de esta política hiperbólica, al dar credibilidad y legitimar en la esfera pública el carácter extremista y escandaloso de este tipo de discursos; de este modo el resto de políticos recurre a declaraciones cada vez más escandalosas e insultantes, para ganarse así la atención mediática, siendo bastante más frecuente entre los políticos conservadores, sobre todo, a cuenta de la retórica desinhibida.

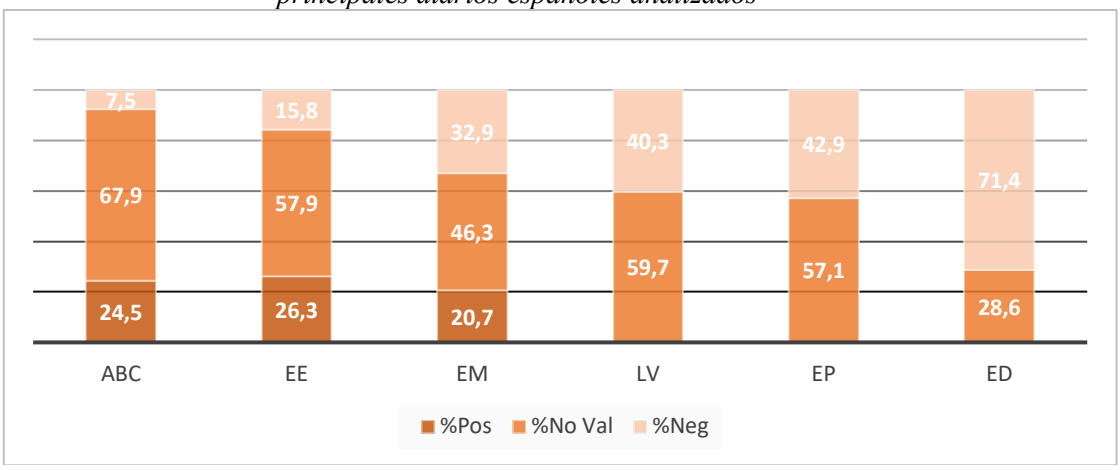
4. La cobertura en medios españoles de la ultraderecha. El caso de Vox

El partido de extrema derecha, VOX, obtuvo 395.978 votos en las elecciones al parlamento andaluz celebradas el 2 de diciembre de 2018. Con este resultado electoral, este partido se hizo con 12 escaños que acabaron con casi cuarenta años de hegemonía

del PSOE en Andalucía, los cuales terminaron entregando las llaves del gobierno a PP y Ciudadanos. En las elecciones generales de abril de 2019 lograron 2.688.092 votos y 24 escaños en el Congreso de los Diputados, y en las del 10 de noviembre del mismo año 52 escaños convirtiéndose en la tercera fuerza parlamentaria, tras PSOE y PP.

Los diarios que hemos analizado en nuestro subcorpus tienen una estrategia intencional de encuadre manifiesta respecto a VOX (Gallardo Paúls, 2019; Gallardo Paúls-Madrid Cánovas, 2021): afiliativa/positiva, no valorativa y negativa, tal y como observamos en el gráfico 2. De todos los diarios analizados destacan *ABC*, *El Español* (EE) y *El Mundo* (EM), que dedican casi un tercio de los textos de opinión a difundir una estrategia afiliativa o positiva hacia el partido de derecha radical frente a una estrategia mayoritariamente no valorativa, como la de *El País* (EP) o *La Vanguardia* (LV), o mayoritariamente negativa, como *El Diario* (ED).

GRÁFICO 2. *Distribución de la estrategia afiliativa en los textos de opinión de principales diarios españoles analizados*



Fuente: Adaptación de Gallardo Paúls (2019)

La principal táctica de comunicación de Vox ha sido, y sigue siendo, digital (Oleaque, Pelliser y Pellicer, 2021) ya que la formación verde persigue una intensa interacción de sus seguidores a través de redes sociales (Twitter, Facebook, YouTube, foros de Internet, Instagram, TikTok o listas de difusión de WhatsApp) y plataformas. Es decir, el discurso político primario de esta formación se facilita principalmente en medios no tradicionales que han sido estudiados por Vico y Rey (2020).

Aunque nosotros no vamos a analizar el discurso primario de este partido de ultraderecha, nos parece oportuno ilustrar tres fenómenos que se repiten en la cuenta de Twitter del líder de Vox @Santi_ABASCAL y de @vox_de: a) la demonización que dicho partido sufre en los medios ("los grandes medios preparan una nueva campaña de demonización de Vox"); b) el uso sin pudor de disfemismos contra otros políticos y principalmente contra el presidente del Gobierno, Pedro Sánchez ("Pedro Sinvergüenza", "Pedro Vendepatrias", "Pedro Falsario") y c) el *leitmotiv* de "hablar claro".

Nuestro estudio se centra en el discurso político *secundario* con cobertura a Vox, esto es, el referido a medios tradicionales que han sido ampliamente denostados y atacados (Gallardo Paúls y Enguix, 2021) por la propia ultraderecha y de los que se sienten víctimas.

Los medios configuran el espacio público y es gracias a los mismos que el ciudadano conoce el discurso político de partidos, gobiernos y otros movimientos (Paz Villar, 2021). Nuestro interés radica en comprobar si los principales periódicos de la prensa tradicional de referencia y la nueva prensa digital generan un discurso negativo hacia esta formación;

y si se producen desplazamientos discursivos en el uso del lenguaje en sintonía con los discursos de este partido.

Fuente: extraído de las cuentas de Twitter de Santiago Abascal y Vox

5. Objetivos, corpus y metodología

El objetivo general de este estudio es demostrar cómo algunos medios contribuyen a legitimar un estilo de discurso desinhibido, en consonancia con el registro de discurso de ultraderecha, mediante el insulto tanto en textos de opinión como información. En trabajos anteriores (Gallardo-Madrid, 2021; Madrid Cánovas, 2022) demostramos que la cobertura mediática actual da prioridad a un encuadre genérico de conflicto y polarización frente a otros encuadres informativos posibles (Engesser et al., 2017) y que incorporan rasgos de la desinformación telemática como las visiones negativas de la realidad (densidad inferencial negativa), produciéndose un efecto de desplazamiento discursivo de redes sociales a prensa tradicional y generando un marco polarizado.

En el presente artículo intentaremos responder a las siguientes preguntas:

1. ¿Hay alguna relación entre el disfemismo en la prensa y la cobertura de partidos que *hablan claro*?
2. ¿Los disfemismos se registran en textos de opinión o de información?
3. ¿Qué tipo de disfemismos se emplean?
4. ¿Hacia quién o hacia quiénes van dirigidos tales disfemismos?

Partimos de un subcorpus PRODISNET201 formado por piezas periodísticas en las que se menciona el partido de derecha radical VOX antes de su éxito electoral en las elecciones andaluzas del 2 de diciembre de 2018.

Desde este planteamiento, se consideró que el acto fundamental que había desencadenado el interés periodístico fue el mitin celebrado por este partido en el palacio de Vistalegre de Madrid el 7 de octubre de 2018. De hecho, su presencia aumentó en un 861% tras esa fecha en todos los diarios analizados principalmente mediante estrategias textuales en artículos de opinión.

Puesto que entre la fecha del mitin y la fecha de las elecciones andaluzas transcurren 56 días, el corpus atendió simétricamente a los 56 días previos al 7 de octubre. Por tanto, para elaborar el corpus se utilizó la base de datos de prensa FACTIVA (Jot Down), realizando una búsqueda léxica de "Vox" entre el 12 de agosto y el 2 de diciembre de 2018. Las fuentes utilizadas para la búsqueda fueron dobles. Por un lado, se seleccionaron los cuatro diarios generalistas impresos que presentan más audiencia en el Estudio General de Medios de 2018 (tercera oleada), es decir, *ABC*, *El Mundo*, *El País* y *La Vanguardia,* a los que se añadió la presencia de diarios nativos digitales como *El Diario* y *El Español*. Esta búsqueda nos proporcionó un corpus inicial de 1491 documentos con mención a Vox en el período seleccionado. Revisada la muestra, se eliminaron duplicados y falsos positivos y se obtuvo un corpus definitivo de 1178 piezas periodísticas, con un total de 900.347 palabras. Una vez fijado el corpus definitivo, se diseñó una ficha de análisis para cada texto con los siguientes campos:

— Número del texto resultante de la ordenación cronológica.
— Titular.
— Medio: ABC (*ABC*), ED (*El Diario*), EE (*El Español*), EM (*El Mundo*), EP (*El País*), LV (*La Vanguardia*).
— Fecha de publicación.
— Longitud en número de palabras de cada pieza periodística.
— Firma: nombre del autor o autores, texto sin firma (redacción y agencias), editorial.
— Sexo del firmante para los textos firmados: hombre(s), mujer(es), hombre y mujer.
— Tematización de "Vox": mención, predicación, subtema, tema.
— Género periodístico: informativo o de opinión.
— Afiliación ideológica del texto, es decir, posición respecto a Vox: crítica, neutra o positiva.

Para nuestra investigación seleccionamos un subcorpus proporcional en cada medio a la atención prestada al partido que supuso el análisis de 566 noticias. El corpus fue etiquetado manualmente con QDAMiner (Provalis) con las categorías habituales en el análisis inferencial (Grice, 1957, 1975; Kerbrat-Orecchioni, 1986; Gallardo Paúls, 1995) incluyendo el uso disfemístico.

Tabla 1. *Subcorpus de análisis tomado del corpus Prodisnet201*

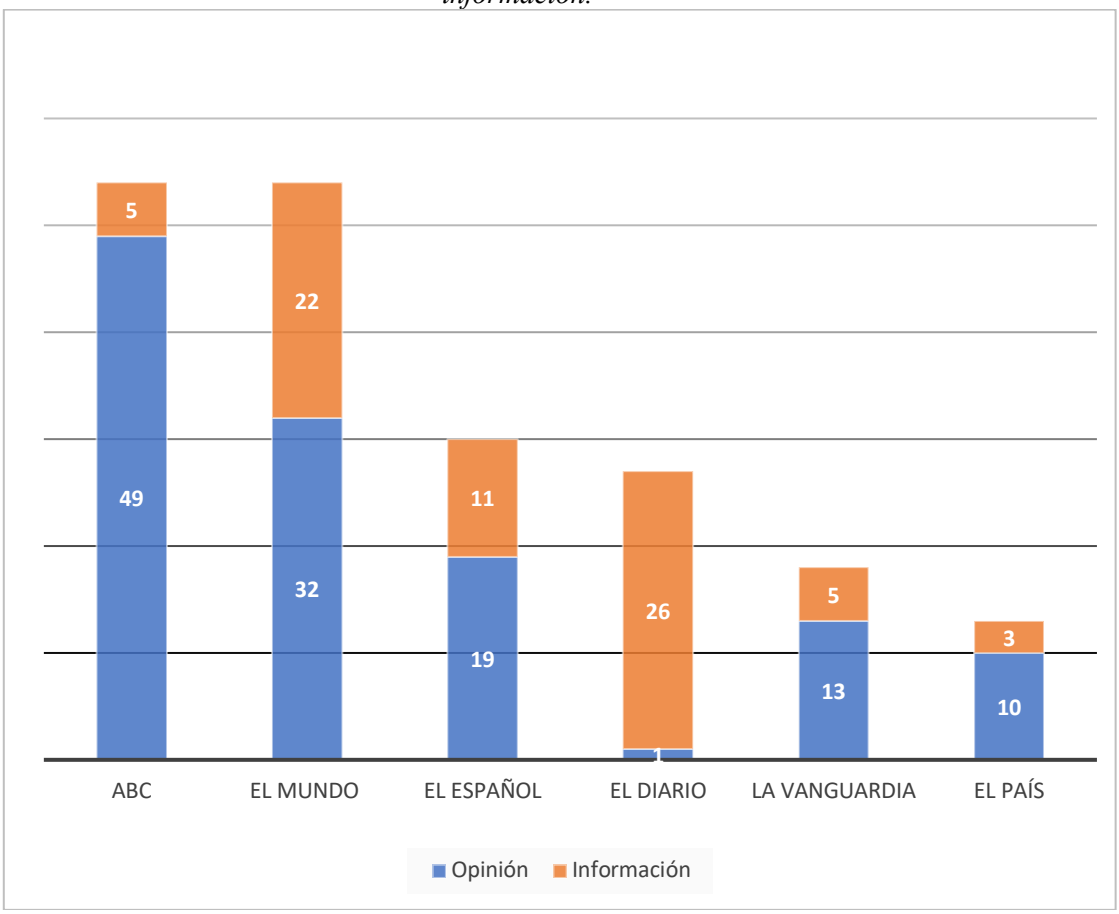
Artículos periodísticos		N.º palabras
ABC	128	68 560
El Diario	54	52 492
La Vanguardia	63	39 218
El Español	81	51 264
El País	56	31 117
El Mundo	91	53 836

Fuente: Elaboración propia

6. Análisis y resultados

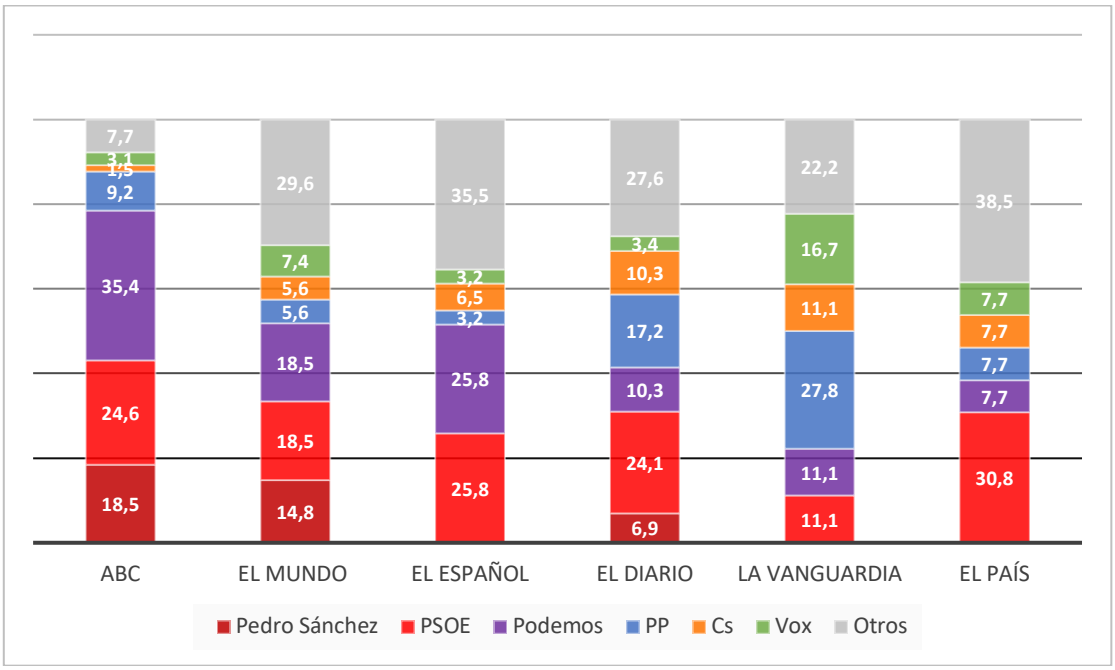
Nuestro análisis cuantitativo establece 196 disfemismos etiquetados en las 566 piezas periodísticas que dan cobertura a Vox en el periodo analizado. En el gráfico 3 observamos que ABC, EM y EE son los medios que más disfemismos emplean seguidos de ED, EP y LV. Esta jerarquización coincide con la mostrada en el gráfico 2: los tres diarios con mayor cobertura afiliativa y menor cobertura negativa hacia Vox son los que presentan mayor número de disfemismos en sus columnas de opinión y de información. Por el contrario, los diarios con encuadre neutral y negativo hacia el partido de derecha radical son los que menos disfemismos emplean en sus piezas periodísticas. La excepción la representa ED, en el que hemos contabilizado hasta 27 insultos en 54 artículos que corresponden a la reproducción literal de tuits de políticos, fundamentalmente de perfil conservador, y de simpatizantes del partido de ultraderecha. EM tiende también al abuso del periodismo de declaraciones y de incorporación de fuentes primarias de redes sociales, otorgando relevancia a los tuits políticos difamatorios y a los de usuarios anónimos.

GRÁFICO 3. *Número total de disfemismos en prensa tanto en opinión como en información.*



Fuente: Elaboración propia

GRÁFICO 4. *Porcentaje de disfemismos en cada medio en relación con el partido político*



Fuente: Elaboración propia

En un análisis de los referentes de los disfemismos analizados según su porcentaje por cada medio (gráfico 4) descubrimos que Pedro Sánchez, actual presidente del Gobierno, el PSOE y Podemos resultan el principal objetivo de dichos insultos en prácticamente todos los casos, siendo LV la única excepción. La mayoría de los medios analizados durante el periodo que cubrió las elecciones andaluzas de 2018 en España arremeten tanto contra estos dos partidos que gobiernan en España en estas fechas como contra sus dirigentes, y lo hacen en menor medida contra los partidos conservadores. En los tres diarios con encuadre afiliativo, los insultos dirigidos a la ultraderecha apenas suponen el 3,1 % (ABC), el 3,2 % (EE) o el 7,4 % (EM). En ED y EP tampoco se aprecian un número sustancialmente elevado, siendo LV la que más disfemismos emplea referidos a este partido. En la categoría de "Otros" hemos incluido insultos hacia partidos políticos (nacionalistas catalanes y vascos, mayoritariamente), medios de comunicación o personajes de la esfera pública. No hay ningún partido a salvo del insulto en el periodo y medios analizados, pero la extrema derecha se encuentra en la parte baja de la tabla en cuanto al número de injurias recibidas.

6.1. Ejemplos de disfemismos en el corpus con relación a sus referentes

6.1.1. Presidente del Gobierno:

- "Porque parece que Sánchez no quiere parecerse a John F. Kennedy solo **por poses de fantoche** dentro o fuera del Falcon" (ABC, Herman Tertsch 09/11/2018).
- "Por eso **Iván el Terrible** acaricia la idea de colocar las generales entre ambas elecciones" (ABC, Herman Tertsch 09/11/2018).
- "Protegido por el Madrid oficial de **Falconetti**" (Jiménez Losantos, EM, 8/10/2018).
- "Su aspecto **de pijo impostado**" (EM, Jiménez Losantos, 3/11/2018).

– "Así que lo que ha hecho Sánchez es **robar**, como sus compañeros de partido Negrín, Prieto y **otros criminales de guerra**, que, tras provocarla, asaltaron las propiedades particulares y el patrimonio del Estado desde el primer día" (EM, F. Jiménez Losantos, 24/09/2018).

– "Convierten la parada en un aquelarre de abucheos al presidente del Gobierno. '¡**Okupa, plagiador**!'" (EM, Eduardo Álvarez, 13/10/2018).

– "En ese contexto, **el líder naranja** le ha espetado a Pedro Sánchez que 'cuando usted acabe su mandato, que espero que sea pronto por el bien de España, y haya que buscar la definición de ***sin escrúpulos*** **saldrá su cara**'". EE, Alberto D. Prieto, 24/10/2018).

6.1.2. PSOE y Podemos:

– "Tras las elecciones de 2008, **los cabezas de huevo de la izquierda**" (ABC, Herman Tertsch 10/10/2018).

– "**El Frente Popular** son quienes son y el resto, **tontos útiles**" (ABC, Herman Tertsch, 6/10/2018).

– "Los **podemitas** de la ultraizquierda **anarquistona**" (ABC, Antonio Burgos 31/10/2018).

– "De estas acciones propias de camisas pardas nazis y bandas de sicarios comunistas" (ABC, Hermann Tertsch,14/11/2018).

– "El '**todos fachas**' del socialismo no es, en definitiva, más que el '**todas putas**' de los machistas" (EE, Cristian Campos, 12/10/ 2018).

– "La resistencia de **los óxidos socialistas** después de casi cuarenta años de gobierno" (LV, Enric Juliana, 7/11/2018).

– "Se acusa a todos los presidentes de la Junta de ser '**ratas**' que se gastaban el dinero público en `drogas y puticlubes' (EP,14/11/2018).

– "Esos a los que el socialismo pide el voto con una pinza en la nariz para no atufarse con sus **aromas a choto de gimnasio** de **krav magá de extrarradio**" **(**EE, Christian Campos 2/11/2018).

6.1.3. PP y Ciudadanos:

– "Ya que llama al PP y Ciudadanos '**la derechita cobarde**'" (utilizando el estilo directo de VOX) (ABC, 11/11/2018).

– "Y se ha ocupado primero de desmontar lo específicamente '**pepero**'" (ABC, 8/10/2018).

– "Tom y Jerry se abstienen (LV, 14/9/2018).

– "Cs actúa como una `**banda de provocadores**' por viajar a esta localidad de la Comunidad Foral sólo para '**tocar los cojones**'" (EE, Íñigo Zulet, 28/10/2018).

– "La otra derecha es **mariconservadora**, Vox es sentido común, dicen lo que pienso": habla el público de Vistalegre" (ED, D. Ferreiro, 8/10/ 2018).

6.1.4. Vox:

– "El nivel de producción de este acto de retórica **filofascista**" (LV, Pedro Vallín Pérez, 8/10/2018).

– "Con todos ustedes, el **lobo**" (LV, C. Zanón, 20 /11/2018).

– "La única manera de que la ultraderecha se crea la denuncia de una mujer es que la viole un negro" (EP, Manuel Jabois, 14/11/2018).

6.1.5. Otros partidos, periodistas, personajes públicos:

– "Rufián usó su turno de pregunta al Gobierno para decir que si Ciudadanos le volvía a llamar '**golpista**', ERC le devolvería el golpe llamándole '**fascista**', algo que ya había anunciado su portavoz Joan Tardá, la tarde anterior" (ED, Irene Castro, 21/11/ 2018).
– "La **TeleMateo miserable y mezquina**" (EM, F. Jiménez Losantos, 3/11/ 2018).
– "la presión **puigdemoníaca** siembra todo de minas" (EP, Leon Gross 12/10/2018)
– "sus **amiguetes bilduetarras**" (ABC,Antonio Burgos, 4/11/2018).

Si hay un campo léxico-semántico sobresaliente en los usos disfemísticos empleados en los medios, bien en columna de opinión bien tomado en estilo directo, es el referido a la política y a la denominación burlesca del nombre o a las siglas del partido, tal y como mostramos en las tablas 2 y 3.

Tabla 2. *Disfemismos referidos en el texto al eje ideológico de extrema izquierda, izquierda y centro-izquierda*

Golpistas	Fanatismo	Ultraizquierda anarquistona	Chavistas	Izquierda de guardería
Bandoleros golpistas	Frentepopulismo, frentepopulistas, Frente Popular	Sicarios comunistas	Pastiche populista	Izquierda de chaiselongue
Escuadrón golpista	Extremismo Totalitario	Podemia, Podemitas, Podemox	Populistas	Hippismo acartonado y encuadernado
Izquierda Golpista	Socialcomunista	Stalinistas por el Gulag	Populismo	Óxidos socialistas
Fuerzas golpistas	Rodillo totalitario, rodillo socialista	Pol Pot sí tenía huevos	Echeminga	Pobresista
Okupa del poder	Porrero stalinista	Asociación de vecinos de Vallecas por el ISIS	Bilduetarras, batasunos	Sanchismo, sanchista

Fuente: Elaboración propia

Tabla 3. *Disfemismos referidos en el texto al eje ideológico de extrema derecha, derecha y centro-derecha.*

Fachas	Nacionalismo supremacista	Voxemos	Derechita cobarde	Veleta naranja
Retórica filofascista	Camisas pardas	Partido voxpópuli	Derecha mariconservadora	Naranjitos
	Agresión fascista		Derecha rojigualda	Correctitos
	Nazis		Aznaridad, retroaznarista	Falangistas de Ciudadanos
			Pepero	
			Marianismo	

Fuente: Elaboración propia

Tabla 4. *Otros usos disfemísticos*

	Fuente: periodista	Fuente: redes sociales o declaraciones de políticos
ABC	Tenerla de granito, no la tienen apretá, fantoche, hordas de socios de Sánchez, tonto útil (PSOE); caricatura cuasifallera, Teodoro es una folclórica, blandenguería de Rajoy, zumbando la badana (PP); mezquinos, vías de consenso y otras zarandajas, aquelarre de género (Podemos); el chufla de Dani Mateo (humorista)	Citando a Vox: "Nos dicen que somos un partido casposo cuando somos la España viva". Citando a Podemos: "Mientras la extrema derecha en España PP, Cs y Vox sigan preocupados por ver quién tiene más grande la bandera van a estar lejos del Gobierno y eso es una buena noticia".
EM	Pero lo que mejor identifica a Podemox, o a Voxemos es su trol, que llama puta al periodista sin reparar en que tal atribución la hace un putero: alguien que te usa cuando le apetece y que te pega cuando dejas de complacerle (Podemos, VOX); Mientras, la chusma vocea contra los mítines de Vox en Murcia;	"Mira Manolo, no tienes ni idea de lo que estás diciendo, porque no tienes ni idea de lo que pasa en España. 'Vete a Martinica o algo'", le espetó en Twitter Santiago Abascal. Entre estos mensajes por las redes el presidente (Quim Torra) afirmaba: "Los españoles son ladrones, fascistas, repulsivos y patéticos", "los catalanes votamos y los españoles vienen a vigilarnos. ¡Fuera de aquí de una vez!", "los españoles sólo saben expoliar".
EE	Le ocurre lo mismo que a la escasa intelectualidad socialdemócrata remanente: la realidad suele joderle las teorías. Sólo podría ser peor si incluyera a Godzilla cagándose sobre mi plato.	"Llamando luego subnormalito a Pablo Iglesias en Twitter". "Lame la mierda y quédate a gusto, Irene Montero". "Carmen Calvo, las pelotas fuera chuta, la mala puta". "la exministra del PP Dolors Montserrat, quien en su última visita a Pamplona se dedicó a insultar a los navarros" y a llamar 'cobardes' a los socialistas, con lo que ha cruzado la línea por encima de los "muertos, amenazados y escoltados". "Puta meseta" e "hijos de puta", entre los gritos proferidos por decenas de radicales, algunos muy jóvenes y encapuchados, que se encararon con la Guardia Civil. Vox se hará "con las llaves de la Junta" para "expulsar a los señoritos de San Telmo y a los chavistas del gobierno" "Fuera gentuza de nuestra nación" (Vox)
ED		"pero ahora ya no nos sentimos identificados por ese partido cobarde y traidor que es el PP" Pablo Echenique: "maleducados, agresivos, anónimos, con faltas de ortografía, sin argumentos, racistas y muy fachas". La cuenta vinculada al comisario Rodríguez se refería al diputado (Rufían) como "imbécil

		patológico" y le deseaba ser corneado en los encierros de los sanfermines. Al eurodiputado de Podemos Miguel Urban, al que @polientes1612 llama "berraco asqueroso". Otro insulto tabernario, como cuando llamó "imbécil" y "subnormal" a uno de los mejores actores de la historia de España, Javier Bardem. Teresa Rodríguez ha acusado a Díaz de ser una "irresponsable" y "miserable" por sacar a Vox en el debate.
LV	Macizo de la raza (Vox), el tal Abascal y los chicos de Vox; Martillo inquisidor (PP); maese Rivera (Cs); Villarejo, Dios de las cloacas.	La alcaldesa de Barcelona, Ada Colau, a la que tildó de "analfabeta funcional" y "asquerosa".
EP	Matrona Susana (PSOE), cortejo araña (PSOE), calladita (PSOE).	Se acusa a todos los presidentes de la Junta de ser 'ratas' que se gastaban el dinero público en 'drogas y puticlubes"

Fuente: Elaboración propia

Si revisamos las normas de estilo de los periódicos que publican estas noticias encontraremos que en todos ellos se sanciona el uso del insulto por parte de periodistas, pero también en su estilo directo. Ya sea en el apartado referido a los principios éticos de la profesión como en aquellos referentes al estilo, se establecen normas estilísticas que no los contemplan. Así, por ejemplo, en el manual de estilo de ABC se indica que en sus páginas no se recogen

> expresiones soeces, obscenas o blasfemas y solo se harán entrecomilladas manifestaciones ajenas cuando tales expresiones revistan de indudable valor informativo (1995, p. 49).

En el manual de estilo de *El País* (2021), apartado 1.18, se hace una distinción entra calumnia e injuria ("ultraje de obra o palabra") y en páginas sucesivas se indica lo siguiente:

> 1.49 *las expresiones vulgares, obscenas o blasfemas están prohibidas*. Como única excepción a esta norma se reproducirán cuando se traten de citas textuales; y, aun así, siempre que procedan de una persona elevante que hayan sido dichas en público o estén impresas y que no sean gratuitas. Es decir, exclusivamente cuando añaden información. Una palabrota pronunciada durante una entrevista no justifica su inclusión en el texto cualquiera que sea la persona que lo emitió […].1.50 Se puede usar una palabra amable (eufemismo) *en vez de otra hiriente* (disfemismo)[…] 1.52. El *periodista debe modular su vocabulario habitual y evitar en lo posible, las locuciones bélicas y violentas* (la cursiva es nuestra).

En el caso de *El Mundo* (2002, p. 10):

> Por ello está dispuesto a publicar cualquier artículo cuya tesis sea relevante para los lectores y esté expuesta de forma atractiva, dentro de unos mínimos de buen gusto y de respeto a las opiniones y sensibilidades ajenas que EL MUNDO mantendrá siempre. Por ello, *excluirá de las columnas*

> *firmadas los insultos y las críticas extremas* –como, por ejemplo, la comparación del responsable de los servicios informativos de TVE con el dirigente nazi Josef Goebbels– que podrían dañar la propia credibilidad del periódico. Entre los insultos proscritos están las descalificaciones ad hominem, incluidas las referencias a las creencias religiosas, las preferencias sexuales o la apariencia física del personaje criticado.

Muchos estudios han observado que los mensajes que se intercambian en las redes están plagados de estrategias descorteses (Mancera y Pano, 2014, p. 13) con expresiones peyorativas que contribuyen a vulnerar la imagen del interlocutor o del referente. Como estas mismas autoras subrayan, las expresiones disfemísticas, los adjetivos de significación peyorativa, los insultos sometidos a sufijación apreciativa son rasgos léxicos de la comunicación en las redes. La *democratización* del espacio de *microblogging* de Twitter mezcla a usuarios, expertos y opinadores que utilizan diferentes registros amparados en el anonimato y empujados por la inmediatez comunicativa, lo cual les permite "violar no solo las directrices más básicas de la ortografía y la gramática sino la norma social imperante que condena todo tipo de agresión verbal" (Mancera, 2009, p. 462).

Pero ¿son la columna de opinión y la noticia textos anónimos e inmediatos? ¿Son textos escritos oralizados con carácter presentista? En el manual de estilo de referencia de la mayor parte de facultades de periodismo de nuestro país (Grijelmo, 2014) se dedica un apartado exclusivo al insulto, en él se indica que la ética de cada periodista le dictará si emplearlos o no ya que "el insulto suele desacreditar más a quien lo profiere que a quien lo recibe" (Grijelmo, 2014, p. 587). Pero lo cierto es que hay medios que incorporan el disfemismo propio de las redes sociales y de los discursos políticos *in vivo* en sus páginas, generando así un desplazamiento discursivo de carácter populista que favorece la polarización y genera una tribuna donde los movimientos políticos extremos pueden usar su retórica desinhibida y donde se aseguran que su hablar claro será oído.

> When populist actors appear in the press or on TV, they have to comply with the mass media logic (…) They are usually subjected to journalistic routines and may be critically analyzed or negatively evaluated (…). We could illustrate, however, that the network logic of social media *gives the populists more freedom for the use of strong language when attacking the elites and ostracizing others* (Engesser et al., 2017, la cursiva es nuestra).

En 1994, Juan Arias, defensor del lector de *El País,* se preguntaba si se podía insultar en prensa y aportaba testimonios de cartas de lectores en las que se rogaba que no se insultara ni calumniara, porque "con las descalificaciones gratuitas están dañando la libertad misma de expresión por la que tanta gente dio hasta la vida". Ya en estos años se percibía la correlación entre crispación social y periodismo:

> A veces los lectores nos preguntamos si la crispación de la sociedad no la estarán provocando en parte ustedes, los periodistas, con sus intemperancias verbales, que es muy distinto de la genuina libertad de expresión (Arias, 1994).

Las redes sociales han contribuido innegablemente a la difusión de las publicaciones de prensa clásica, a que se pueda realizar cobertura de hechos en tiempo real y a la interacción directa con el ciudadano (Arrabal y Aguilera, 2016); pero también ha dejado sus peculiares marcas en el discurso de los medios tradicionales y entre ellas se encuentra el disfemismo. Se da, por tanto, un desplazamiento discursivo que lejos de centrarse en

posicionamientos ideológicos o argumentos se erige sobre la escenificación o espectacularización de la contienda.

7. Conclusiones

Hemos demostrado que existe una relación entre el disfemismo en la prensa tradicional y la cobertura de partidos que hablan claro. Aquellos periódicos que manifiestan estrategias afiliativas al partido de ultraderecha son los que destacan por su mayor número de disfemismos y su virulencia. No podemos establecer si esta relación es causal, es consecutiva o, incluso, contextual, pero lo evidente es que hay un tipo de periodismo que adopta la retórica desinhibida del insulto y el vulgarismo que, a menudo, se camufla bajo el eufemismo del "hablar claro".

La columna de opinión es la que arroja, en la casi totalidad de los diarios, la mayoría de los insultos recopilados en nuestros corpus, si bien EM y sobre todo ED se destacan por emplearlos en textos informativos mediante el abuso del estilo directo. Se producen, por tanto, desplazamientos discursivos del tono o registro más propio de las redes sociales hacia los medios tradicionales generando un espacio abonado para la retórica desinhibida que encuentra en ellos un ecosistema acogedor.

En cuanto al campo léxico-semántico dominante de los insultos registrados se destaca el referido al propio ámbito político, ya sea mediante adjetivación peyorativa (izquierda de *chaise longue*, derechita cobarde), mediante el neologismo sarcástico de las siglas del partido (Podemia, Voxemos) o de alguno de sus dirigentes (sanchismo, marianismo, aznaridad). Un 55 % de los disfemismos empleados se dirigen contra Pedro Sánchez, PSOE y Podemos, un 21 % contra los partidos independentistas catalanes y un 10 % contra el PP. Tanto Ciudadanos como Vox son objeto de un 5 % de las descalificaciones publicadas en los medios de referencia en nuestro país para el periodo analizado. No es cierto, por tanto, que el partido ultraderechista Vox sea el partido más vilipendiado en los medios escritos nacionales, y sí lo es que los medios con cobertura afiliativa a dicho partido se emplean disfemismos principalmente contra los mismos partidos demonizados por ellos.

No obstante lo anterior, el alcance de nuestro trabajo se limita a textos informativos y de opinión política en prensa en un periodo muy determinado, por lo que las conclusiones se refieren solo a dicho corpus de análisis. Se necesitan más estudios que incluyan más medios de comunicación (televisión, redes sociales, radio, etc.) y de periodos más amplios para obtener una visión global del discurso político secundario y sus desplazamientos discursivos.

8. Bibliografía

Alcaide Lara, E. R. (2019). Discursos populistas en la política española actual: el caso de Podemos y Ciudadanos. En F. Sullet-Nylander, M. Bernal, C. Premat & M. Roitman (Eds.). *Political Discourses at the Extremes. Expressions of Populism in Romance-Speaking Countries* (pp. 83-104). Stockholm Studies in Romance Languageshttps://doi.org/10.16993/ bax.e.

Arias, J. (1994). ¿Se puede insultar en prensa? https://elpais.com/diario/1994/11/27/opinion/785890802_850215.html

Arrabal, Sánchez, Gabriel & M. De Aguilera Moyano. (2016). Comunicar en 140 caracteres. Cómo usan Twitter los comunicadores en España. *Comunicar*, *46*(XXIV), 9-17.

Blas Arroyo, J. L. (2011). *Políticos en conflicto: una aproximación pragmático-discursiva al debate electoral cara a cara*. Peter Lang.

Bolívar, A. (2008). "Cachorro de imperio" versus "Cachorro de Fidel": los insultos en la política latinoamericana. *Discurso & Sociedad*, *2*(1), 1-38.

Carnoy, A. (1927). Argots et jargons. *La science du mot*, 337-356.

Casas, M. (1986). *La interdicción lingüística. Mecanismos del eufemismo y el disfemismo*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz.

Chilton, P. & Schaffner, C. (2000). Discurso y política. En T. A. Van Dijk (Ed.). *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso* 2 (pp. 297-329). Gedisa.

Contreras, J. M. (2021). El insoportable auge del insulto. *Infolibre*. https://www.infolibre.es/videolibre/comunicacion-politica/insoportable-auge-insulto_1_1196397.html

Culpeper, Jo. (2011). *Impoliteness. Using Language to Cause Offence*. Cambridge University Press.

Díaz Pérez, J. C. (2012). *Pragmalingüística del disfemismo y la descortesía. Los actos de habla hostiles en los medios de comunicación virtual*. Tesis doctoral de la Universidad Carlos III de Madrid.

El Mundo. (2002). *Libro de estilo*. CEE Comunicación. http://www.masmenos.es/wp-content/uploads/2002/01/librodeestilo_elmundo.pdf

El País. (2021). *Libro de estilo*. Aguilar.

Engesser, S., Fawzi, N. y A. O. Larsson. (2017). Populist online communication: introduction to the special issue. *Communication & Society*, *20*(9), 1279-1292. https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1328525

Fernández-García, F. (2015). El menosprecio y la burla como armas de ataque en el debate electoral. Caracterización funcional y configuración discursiva. *Pragmática Sociocultural / Sociocultural Pragmatics, 3*, 32-58. https://doi.org/10.1515/soprag20140025

Fernández-García, F. (2016). Mecanismos interaccionales al servicio de la descortesía en el debate político *Spanish in Context*, *13* (2), 26-284. https://doi.org/10.1075/sic.13.2.05fer

Fernández-García, F. (2014). Impoliteness, Pseudo-politeness, Strategic Politeness? On the Nature of Communicative Behaviour in Electoral Debates. *Círculo de lingüística aplicada a la comunicación 58*, 60-89. https://doi.org/10.5209/rev_CLAC.2014.v58.45470

Gallardo Paúls, B. (2018). *Tiempos de hipérbole. Inestabilidad e interferencias en el discurso político*. Tirant Lo Blanch.

Gallardo Paúls, B. (2019). El recurso a la inferencia en la cobertura mediática de la ultraderecha, Jornada *¿El dinosaurio todavía estaba allí o acababa de llegar? El nuevo espacio político: discursos, medios e imágenes*. Universidad Complutense de Madrid. Mayo de 2019.

Gallardo Paúls, B. y S. Madrid Cánovas. (2021). Densidad inferencial en la prensa escrita: la cobertura de Vox en los principales diarios españoles. En P. Villar (Ed.). *Retóricas negativas: la desinformación de derecha radical y su cobertura mediátic*a (pp. 193-222). Tirant Humanidades.

Gallardo Paúls, B. y S. Enguix. (2021). Ataques a la prensa y competencia informativa en el discurso de derecha radical. En P. Villar (Ed.). *Retóricas negativas: la desinformación de derecha radical y su cobertura mediátic*a (pp. 51-789. Tirant Humanidades.

Garrido Ardila, J. A. (2019). Impoliteness as a rhetorical strategy in Spain's politics, *Journal of Pragmatics*, *140*, 160-170.

Grice, P. H. (1975). Logic and Conversation. En P. Cole y J. L. Morgan. *Syntax and Semantics* (pp. 41-58). Academic Press.

González, M. (2022). La entrada de Vox en el Gobierno preocupa a seis de cada diez españoles https://elpais.com/espana/2022-02-21/la-entrada-de-vox-en-el-gobierno-preocupa-a-seis-de-cada-diez-espanoles.html

González, M. (2010). Las funciones del insulto en debates políticos televisados. *Discurso & Sociedad*, *4*(4), 828-852.

Grijelmo, A. (2014). *El estilo del periodista*. Taurus.

Innerarity, D.(2004). *La sociedad invisible*. Espasa.

Jamet, D. y M. Jobert. (Eds.), *Aspects of Linguistic Impoliteness*, Cambridge Scholars, 16-45.

Kerbrat-Orecchioni, C. (1986). *L'implicite.* Armand Colin.

Mancera Rueda, A. (2009). Manifestaciones de descortesía y violencia verbal en los foros de opinión digitales de los diarios españoles. *Discurso & Sociedad*, *3*(3), 437- 466.

Mancera Rueda, A. y A. Pano Alamán. (2014). *El español coloquial en las redes sociales*. Arco/Libros.

Mas, S. (2015). Verecundia, risa y decoro: Cicerón y el arte de insultar. *Isegoría*, 53, 445-473. https://doi.org/10.3989/isegoria.2015.053.01

Montolio Duran, E. (2016). *Cicerón y el insulto en política*. https://elpais.com/ccaa/2016/06/04/catalunya/1465057096_942196.html

Mudde, C. (2012). Three decades of populist radical right parties in Western Europe: So what? *European Journal of Political Research, 52(*1) 1-19. https://doi.org/10.1111/j.1475-6765.2012.02065.x

Núñez Cabezas, E. A. (2000). *Aproximación al léxico del lenguaje político español*. Tesis doctoral Universidad de Málaga 2000. http://hdl.handle.net/10630/2734

Oleaque Moreno, J.M., Pellisser Rossell, N. y M. Pellicer Lázaro. (2021). La "España" imaginada de Vox: El discurso radical en Twitter. En P. Villar (Ed.) *Retóricas negativas: la desinformación de derecha radical y su cobertura mediática* (pp. 155-178). Tirant Humanidades.

Perelman, C. & L. Olbrechts-Tyteca. (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Gredos.

Restrepo, J. C. A. (2013). El insulto político en los foros de los lectores de la prensa digital colombiana. *Signo y Pensamiento*, *32*(62), 48-63.

Fernández Riquelme, P. (2020). La retórica del discurso populista, *Refracción*, *1*, 14-34.

Thompson, M. (2027) *Sin palabras. ¿Qué ha pasado con el lenguaje de la política?* Debate.

Vico, E. A. y P. R. Rey. (2020). Discurso, estrategias e interacciones de Vox en su cuenta oficial de Instagram en las elecciones del 28-A. Derecha radical y redes sociales. *Revista Latina de Comunicación Social*, *77*, 203-229.

Villar Hernández, P. (2021). Retóricas populistas y derecha radical: las retóricas negativas. En P. Villar (Ed.). *Retóricas negativas: la desinformación de derecha radical y su cobertura mediática* (pp. 2-18). Tirant Humanidades.

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 16 (2022), pp. 110-126
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

El concepto de "lo natural" en el discurso de las derechas populistas italiana y española

Giorgio Borrelli*
Università degli Studi di Bari Aldo Moro

Pedro Fernández Riquelme**
Universidad de Murcia

Recibido: 02/04/2022 / Aceptado: 11/05/2022

Resumen: Desde la conceptualización de la ideología y desde la semiótica, en concreto el signo verbal, nos acercamos a los discursos de los partidos de la derecha radical de ambos países para encontrar sus vínculos en torno al concepto de "lo natural" como forma de articular su propuesta política y su visión del mundo, que se aleja de lo denotativo.
Palabras clave: Rossi-Landi; ideología; materialismo; extrema derecha; semiótica; semántica; discurso político; Vox; Lega; Fratelli d'Italia.

The concept of "the natural" in the discourse of the Italian and Spanish populist right

Abstract: From the conceptualization of ideology and from semiotics, specifically the verbal sign, we approach the discourses of the radical right-wing parties of both countries to find their links around the concept "of the natural" as a way of articulating their political proposal. and his view of the world, that moves away from the denotative.
Keywords: Rossi-Landi; ideology; materialism; extreme right; semiotics; semantics; political discourse; Vox; Lega; Fratelli d'Italia.

Sumario: 1. Introducción. 2. Metodología y conceptualización. 3. Análisis. 4. Conclusiones. 5. Referencias.

* giorgio.borrelli@uniba.it
** p.fernandezriquelme@um.es

1. Introducción

En el último lustro se han multiplicado considerablemente los artículos y libros dedicados a la derecha populista o radical debido a su auge electoral: Polonia, Hungría, Rusia, Italia, Brasil o USA tienen o han tenido gobiernos de este signo político y en otros países esperan tomar el poder. No solo el ultranacionalismo les une, encontramos otros elementos que pueden ser parte significativa de su discurso y que entroncan con una larga tradición (Fernández Riquelme, 2022).

De todos los estudios aludidos, muy pocos comparan el discurso de los partidos que representan esta ideología en España e Italia, con numerosos vínculos actuales e históricos, como mostraremos en el presente artículo.

Para ello, usaremos el método propuesto por el lingüista y semiótico materialista Ferruccio Rossi-Landi basado en conceptos de Morris, Pierce, Kant y Marx, pues entendemos que son pertinentes para caracterizar y analizar el discurso de Vox, la Lega y Fratelli d'Italia en torno a una ideología, una cosmovisión del mundo que pugna por imponer sus sentidos en política y que, por ello, tiene consecuencias en las prácticas sociales cotidianas.

2. Metodología y conceptualización

2.1. Rossi-Landi: por una semiótica de la ideología

En *Ideología* (1978), Rossi-Landi esboza un excurso que pone en continuidad la *teoría del conocimiento* y la *crítica de la sociedad*. La convergencia de estas dos perspectivas filosóficas parte de la *Crítica de la razón pura* (1781). Según Rossi-Landi, uno de los resultados fundamentales de las investigaciones de Kant consiste en haber demostrado que el concepto de "cosa" [*Sache*] –"cosa como objeto físico que está frente a nosotros, una cosa cualquier o la cosa en general" (Rossi-Landi, 1980, p. 121)– no se obtiene "recibiendo pasivamente un mensaje preformado que nos viene desde el mundo exterior" (Rossi-Landi, 1980, p. 121)[1], sino que deriva de un "complicado procedimiento al que se supone ser común a todos los hombres, en el que han entrado en juego las estructuras de nuestra conformación humana" (Rossi-Landi, 1980, p. 121). A partir de estos resultados de la gnoseología de Kant, la dialéctica marxiana ha mostrado el carácter socio-histórico de los procedimientos a través de los cuales "se llega a construir la cosa" (Rossi-Landi, 1980, p. 122): la *cosa en sí* ya no se entiende como "la obra de un Yo abstractamente considerado" (Rossi-Landi, 1980, p. 122), sino como la "obra histórica del hombre social en cuanto se ha distanciado progresivamente del hombre solo-natural" (Rossi-Landi, 1980, p. 122).

En particular, la relación entre la *cosa* y el *operador humano* encuentra sus raíces marxianas en la primera (I) *Tesis sobre Feuerbach* (1845). Rossi-Landi retoma este escrito, argumentando que la *actividad sensible humana* [*sinnlich-menschliche Tätigkeit*] –o *Praxis*– de la que habla Marx, debe incluir necesariamente la capacidad de *suscitar* ciertas *propiedades* de los *objetos* [*Gegenstände*]:

> en sí, un objeto es algo muerto. El suscitador de las propiedades del objeto es el hombre con su 'trabajo vivente', en cuanto entra en relación con ese

[1] Estos argumentos de Rossi-Landi presentan una interesante convergencia con la interpretación gnoseológica de la Primera Tesis sobre Feuerbach realizada por Ernst Bloch en *El principio esperanza* (1959); a este respecto, me remito a *Ferruccio Rossi-Landi. Semiotica, economia e pratica sociale* (Borrelli, 2020).

> objeto, comenzando por determinarlo como objeto y como aquel objeto por medio de la propia 'actividad humana sensible' (Rossi-Landi, 1980, p. 112).

Esta capacidad de suscitar ciertas propiedades de los objetos –es decir, de atribuirles ciertas *cualidades*– debe entenderse como *semiosis*. Para explicar este concepto es necesario analizar brevemente uno de los fundamentos teóricos de la tesis de Rossi-Landi: la semiótica de Charles Morris.

2.2. El modelo semiótico de Morris

Reelaborando la teoría de Charles S. Peirce, en *Foundations of a Theory of Signs* [*Fundamentos de la teoría de los signos*] (1938) Morris define la semiosis como "el proceso en el que algo funciona como signo" (Morris, 1985, p. 27). Para describir este proceso, Morris utiliza una serie de términos *técnicos*: *vehículo sígnico* [*sign vehicle*], *designatum* (o *significatum*), *denotatum*, *intérprete* [*interpreter*] e *interpretante* [*interpretant*]. Cada uno de estos términos expresa una *propiedad relacional* "que las cosas asumen al participar en el proceso funcional de semiosis" (Morris, 1985, p. 28). La semiosis es un proceso interpretativo que se produce siempre que un sujeto –el intérprete– *toma en consideración* que un determinado objeto (un *vehículo sígnico*) está relacionado, en cierto sentido (por ejemplo, sobre la base de una relación causal), con otra cosa (un *designatum*). De este modo, es posible afirmar que el primer objeto es un *signo* del otro objeto; en particular, la relación entre el vehículo sígnico y el designato define la dimensión semántica de la semiosis. En concreto, la relación entre el vehículo sígnico y el designatum define la dimensión *semántica* de la semiosis. *Tomando en consideración* [*taking account of*] la relación entre el vehículo sígnico y el designatum, el *intérprete* genera un *interpretante* –es decir, otro signo. La relación entre el vehículo de signos y el intérprete– que genera un signo interpretante –define la dimensión *pragmática*. Por último, la dimensión *sintáctica* coincide con la estructura de las relaciones formales entre los distintos vehículos sígnicos.

Estas tres dimensiones están presentes en todo proceso semiósico, es decir, cada vez que se genera, comunica e interpreta un signo. El *significado* [*Meaning*] del signo coincide con el sistema de relaciones entre las tres dimensiones y puede surgir a través del siguiente proceso interpretativo: tomando en consideración la conexión entre el vehículo sígnico y el *designatum*, el intérprete *espera* que la presencia de un determinado vehículo *designe* una determinada *clase* de objetos o situaciones (esta clase coincide con el designatum). Si el intérprete encuentra *al menos un miembro* de la clase, el vehículo sígnico – además de su *designatum*– también tiene su *denotatum*. Como dice Morris, "en la medida que se encuentra como tal lo que se espera, puede decirse que el signo se confirma" (Morris, 1985, p. 72). Desde esta perspectiva, puede decirse que "los signos son 'verdaderos' en la medida en que determinan correctamente las expectativas [*expectations*]" (Morris, 1985, p. 72) de sus intérpretes.

Un ejemplo propuesto por Rossi-Landi en una nota de la traducción italiana (1954) de los *Fundamentos* puede aclarar estos argumentos. Imaginemos dos personas. Uno le dice al otro (el intérprete): "hay un gato en la cocina". El enunciado "hay un gato en la cocina" puede considerarse el *vehículo de signos* de este ejemplo. Supongamos que este enunciado está construido sintácticamente de forma correcta: los vehículos sígnicos que lo componen están conectados según las reglas formales de una estructura lingüística determinada, en este caso, la sintaxis y la gramática de la lengua española. La *posibilidad* de que un gato esté realmente en la cocina constituye el *designatum* del enunciado. Al vincular ese enunciado (*vehículo sígnico*) con esa posibilidad (*designatum*), el intérprete espera que efectivamente haya un gato en la cocina; esta expectativa coincide con el

intérprete. Si el intérprete encuentra un gato en la cocina, entonces se cumplirá su expectativa y habrá un *denotatum* para la *posibilidad designada por el vehículo sígnico*. El enunciado puede entonces considerarse *verdadero*.

Según Rossi-Landi, los argumentos de Morris tienen el mérito de subrayar que "la verdad es denotación, y que no hay verdad fuera del lenguaje" (Rossi-Landi, 1999, p. 122). Además, de estos argumentos se deduce que Morris –en línea con la semiótica de Peirce– asume que todo proceso interpretativo se basa en *inferencias*[2] y, en consecuencia, que toda *relación sígnica* –es decir, el sistema de relaciones entre vehículos de signos, denotación e intérpretes– está siempre sujeta a la *posibilidad* y a la *incertidumbre*.

Una vez comprendidos los principales supuestos de los *Fundamentos*, es posible mostrar cómo Rossi-Landi integra la semiótica de Morris en su crítica social: la investigación de la ideología. Sin embargo, antes de profundizar en este aspecto conviene detenerse brevemente en el significado que adquiere el concepto de "ideología" en la obra del semiólogo italiano.

2.3. La ideología como proyección social

En primer lugar, la ideología para Rossi-Landi es un fenómeno *lingüístico-verbal* y *discursivo*; la ideología es *discurso* y no se agota en una actitud puramente contemplativa o especulativa: más bien, el discurso ideológico es una *práctica de programación*, una "*programación suprema*, la cual abarca la sociedad en su totalidad" (Rossi-Landi, 1980, p. 291). La ideología es la práctica discursiva a través de la cual una sociedad diseña y justifica su propia forma de *reproducción*.

Partiendo de este supuesto, Rossi-Landi identifica dos proyecciones sociales fundamentales: la *conservadora* o *reaccionaria* y la *innovadora* o *revolucionaria*. Cada uno pretende dotar a su propio discurso de un carácter *metalingüístico* y *autorreferencial*: para poder *fundamentar* su propio discurso, para poder declararlo "más objetivo y más representativo que todos los demás discursos" (Rossi-Landi, 1980, p. 304), cada proyección debe establecer en primer lugar su propio discurso; cada proyección debe establecer primero "una relación de discurso *con la realidad* (con cualquier realidad)" (Rossi-Landi, 1980, p. 305). En particular, lo que distingue a las dos proyecciones es la *relación* que establecen entre el *discurso* y el *proceso histórico*: esta relación debe afirmarse "bien con su sustracción al condicionamiento histórico-social, bien con una remisión a algo que todavía no es existente, que podrá conseguir en un futuro" (Rossi-Landi, 1980, p. 305).

La proyección social conservadora privilegia evidentemente una visión *estática* del tiempo histórico, basando su discurso en la preservación del pasado: *se planifica una sociedad alejada del proceso histórico* y "para justificar o bien ocultar esta operación, las ideologías conservadoras se ven obligadas a hacerse pasar como al menos parcialmente no ideológicas" (Rossi-Landi, 1980, p. 274). La sociedad se imagina como un *objeto último* dotado de sus propias leyes, un objeto que –en realidad– no necesitaría ninguna forma de proyección para realizarse y seguir existiendo. Así, la proyección conservadora acaba basando su discurso en razones *extrahistóricas* y construye declaraciones –supuestos, afirmaciones– coherentes con estas razones.

Por el contrario, la proyección *innovadora* considera imposible que cualquier forma social pueda realizarse y proceder independientemente de una programación específica. Al discurso de la proyección basado en razones extrahistóricas se contrapone la idea de que una *sociedad diferente* sólo puede fundarse *infrahistóricamente*, es decir, fundarse

[2] Ver *Segno e inferenza* (Eco, 1984, p. 4).

"sobre aquello que podrá ser si conseguimos pensar una nueva proyección social y realizarla por medio de unas programaciones apropiadas" (Rossi-Landi, 1980, p. 275).

En esta perspectiva, la semiótica de Morris permite a Rossi-Landi mostrar cómo las proyecciones ideológicas conservadoras y revolucionarias, al establecer *una relación entre el discurso y la realidad*, operan de manera diferente en la dimensión *semántico-denotativa* de los procesos semióticos y construyen estrategias diferentes para presentar los objetos de su discurso como "verdaderos". En particular, la relación entre el discurso y la realidad se establece a través de ciertas operaciones semióticas de *sustracción de los condicionamientos socio-históricos* o de *remisión al futuro*.

Utilizando el aparato conceptual de Morris, Rossi-Landi explica que una determinada proyección social puede llevar a cabo estas *sustracciones* o *referencias* operando sobre la *dimensión semántica* del discurso, es decir, "operando sobre las relaciones entre vehículos sígnicos y significados [...], entre vehículos sígnicos y denotados, y además entre los signos y sus connotaciones" (Rossi-Landi, 1980, p. 305).

2.4. Las ideologías y la dimensión semántica

Desde un punto de vista general, operar sobre la dimensión semántica significa fundar "las condiciones de existencia de los objetos nombrados y descritos" (Rossi-Landi, 1980, p. 305) obteniendo "el efecto de presentar los propios objetos del discurso que se está manteniendo como objetos sustraídos al condicionamiento histórico-social" (Rossi-Landi, 1980, p. 305). Así, la *sustracción semántica* de los objetos constitutivos del discurso a los condicionamientos socio-históricos es un paso obligado para cualquier tipo de proyección. La cuestión es entender cómo procede el discurso a partir de esta sustracción: puede *detenerse* o *proyectarse hacia el futuro*. Es esta operación diferente en el nivel semántico lo que distingue la planificación conservadora de la revolucionaria. Intentamos explicar este punto.

La planificación conservadora sustrae semánticamente los objetos de su discurso para afirmar sus fundamentos *extrahistóricos*, es decir, *solo-naturales* o *superhistóricos* (metafísicos o religiosos); la ideología conservadora quiere afirmar "que hay significados denotativos reunidos de una vez por todas y para siempre válidos" (Rossi-Landi, 1980, p. 306-307); junto con estos significados, "los objetos 'realmente existentes' de los que se ofrece la denotación" (Rossi-Landi, 1980, p. 307) quedan, *ipso iure*, sustraídos al condicionamiento histórico-social. La proyección social conservadora, por tanto, no se limita a "individualizar establemente por parte los objetos en el ámbito de un universo del discurso bien delimitado y por medio de una lengua especial, con operaciones rigurosas y repetibles" (Rossi-Landi, 1980, p. 307), sino que postula estos mismos objetos como "objetos *últimos*, [...] fundamentos de la realidad [independientes] de los universos del discurso y de las lenguas especiales" (Rossi-Landi, 1980, p. 307). De este modo, la ideología conservadora *elimina al intérprete del proceso de semiosis*.

No es necesario que el intérprete tome en consideración –es decir, que *interprete*– la relación entre los *vehículos sígnicos* y los *designata*, porque no es necesario verificar la posibilidad de una determinada *denotación*: la denotación está siempre asegurada porque la ideología conservadora plantea sus signos como *autodenotativos*. Los enunciados de la ideología conservadora no se refieren a algo *posible* –es decir, *potencial*– sino a algo trascendente, es decir, a algo *verdadero* con independencia de lo que el intérprete pueda comprobar; estos enunciados derivan su validez directamente de esta trascendencia; por tanto, los enunciados del discurso conservador no están sujetos a la posibilidad o a la incertidumbre.

La proyección revolucionaria, en cambio, entiende la sustracción semántica como una sustracción del propio discurso "a los *condicionamientos del pasado*" (Rossi-Landi,

1980, p. 306); la verdad del discurso se *proyecta hacia* y "*pertenece al futuro*" (Rossi-Landi, 1980, p. 306). El discurso "*todavía no está condicionado*" (Rossi-Landi, 1980, p. 306) por los signos autodenotativos y los objetos últimos. La sustracción semántica es en este caso sólo una operación preliminar: el discurso puede encontrar su fundamento, su *terminación*, en una "remisión a *algo que se ha da realizar*" (Rossi-Landi, 1980, p. 305) –o, a *verificar*. Rossi-Landi define este tipo de privilegio como "*infrahistórico* porque está exento de toda tentativa de fuga hacia lo solo-natural o hacia lo suprahistórico" (Rossi-Landi, 1980, p. 305). Aquí no hay objetos últimos que restar. Es decir, el objeto último sólo lo es provisionalmente, en el futuro.

Creo que la operación de *sustracción semántica como fundamento extrahistórico* es fácilmente identificable en el discurso ideológico de dos partidos de la extrema derecha parlamentaria italiana: *Lega per Salvini Premier* y *Fratelli d'Italia*. En particular, creemos que es posible mostrar cómo la *apelación a la naturaleza* o el establecimiento de un vínculo entre la dimensión *solo-natural* y la dimensión *superhistórica* –metafísica o religiosa– constituyen estrategias recurrentes para estructurar las pretensiones de validez de algunos discursos racistas u homófobos. Siguiendo el método propuesto por Rossi-Landi en sus notas de comentario a los *Fundamentos* de Morris, consideraré algunos enunciados (tomados de titulares de periódicos o declaraciones públicas) como vehículos sígnicos a los que se conectan ciertas denotaciones.

3. Análisis

3.1. El caso italiano

Por supuesto, tomar unas pocas declaraciones como ejemplo puede no ser suficiente para clasificar los proyectos sociales –aunque conservadores– de estos partidos como "racistas" u "homófobos"; y los propios autores de estas declaraciones probablemente rechazarían dichas etiquetas. A este respecto, es interesante observar que Giorgia Meloni y Matteo Salvini –líderes de *Fratelli d'Italia* y *Lega*, respectivamente– a menudo se apresuran a distanciarse de las declaraciones y acciones homófobas o racistas –a veces criminales– de sus representantes y simpatizantes locales. Por ejemplo, Giorgia Meloni criticó las declaraciones homófobas del líder del grupo *Fratelli d'Italia* en Potenza, Michele Napoli (Il matino, 2020). Del mismo modo, Matteo Salvini se distanció inmediatamente del ataque xenófobo en Macerata el 3 de febrero de 2018 llevado a cabo por Luca Traini, simpatizante de la *Lega* (ANSA, 2018). Para resolver la cuestión, tal vez baste con parafrasear al Marx de *Vorworth*: así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar a un partido por la idea que sus dirigentes o simpatizantes tienen –o dicen tener– de él.

a) Naturaleza y "raza"

Consideremos una afirmación elemental típica del discurso racista: "las razas humanas existen porque hay diferentes colores de piel". En este caso, los diferentes colores de piel constituyen el denotado del concepto de "razas". El concepto de "razas" –entendido como *vehículo sígnico*– designa una determinada clase de *posibilidades* según el siguiente proceso inferencial: "s*e puede constatar* la existencia de una raza, *si se puede constatar* un color de piel diferente"; o bien, "si hay –es decir, si se puede constatar– un color de piel diferente, entonces hay –es decir, se puede constatar– una raza". Desde esta perspectiva, puede decirse que el discurso racista estructura su pretensión de validez recurriendo a las operaciones semánticas de la ideología conservadora –o reaccionaria– tal y como la define Rossi-Landi: el término –el vehículo sígnico– "raza" tiene su significado autodenotativo en la *posibilidad* de constatar la *diferencia* "incontestable" del color de la piel; la diferencia del color de la piel se postula como un *hecho autoevidente*

e independiente de cualquier *interpretación* y del que derivaría el propio concepto de "raza".

Consideremos ahora una afirmación elemental de que la pandemia de COVID 19 se sumó, al menos en su fase inicial, al repertorio típico de las *teorías de la conspiración*; formas narrativas con las que –conviene recordarlo– las ideologías conservadoras siempre han tenido cierta afinidad. La afirmación es "los negros son inmunes al virus". En este caso, "inmune al virus" constituye la denotación del término "negros" (el vehículo sígnico que designa una determinada clase de posibilidades). Una ideología conservadora puede afirmar que la afirmación "los negros son inmunes al virus" tiene su sentido autodenotativo en la ausencia "indiscutible" de infección por el SARS-CoV-2 en las poblaciones africanas. De nuevo, la denotación se plantea como un hecho, apoyándose a su vez en la "obvia" diferencia extrahistórica y "natural" dada por el "diferente color de piel".

Sin embargo, en el contexto italiano, este tipo de declaraciones –y el sistema de inferencias vinculado a ellas– no sólo ha circulado en los círculos conspirativos. Por el contrario, se convirtió inmediatamente en parte de la narrativa de la extrema derecha parlamentaria. El 25 de marzo de 2020, la página oficial de Facebook de la *Lega per Salvini Premier* compartió la portada del periódico *Libero* –perteneciente al mismo ámbito político. El periódico tituló en letras grandes: "Il virus scansa gli africani" ["El virus esquiva los africanos"] (Libero, 2020).

b) "Familia natural" y homosexualidad "contra natura"

Consideremos ahora otras dos afirmaciones –estrechamente relacionadas– que se repiten a menudo en las ideologías conservadoras: "la familia heterosexual es *natural*"; o, "los homosexuales –y/o las familias homosexuales– van *contra la naturaleza*". Una vez más, el discurso ideológico conservador afirma que el término "familia heterosexual" tiene su significado autodenotativo en lo "natural". Una vez más, la referencia a la "naturaleza" permite plantear la denotación como un *hecho*: la heterosexualidad y la familia –una institución social relacionada– son *hechos naturales*; en consecuencia, la homosexualidad –y la reivindicación del reconocimiento de la familia del mismo sexo o del matrimonio entre personas del mismo sexo– quedan relegadas a una dimensión puramente *cultural/contranatural*. Evidentemente, afirmar que la homosexualidad no puede adscribirse a la dimensión natural lleva a excluir la homosexualidad de la idea de "naturaleza" como producto de un designio *divino*: la naturaleza es querida por la divinidad y la heterosexualidad es natural.

Por el contrario, la homosexualidad se considera "contranatura" y completamente "cultural"; más concretamente, la homosexualidad es el resultado de una *cultura contemporánea* –no fácilmente circunscrita– que cuestiona los valores tradicionales, establecidos y queridos inmutables por la naturaleza, es decir, por la propia divinidad. De hecho, en el discurso ideológico conservador/reaccionario, la "familia heterosexual" puede encontrar su significado autodenotativo también en la *tradición*; por tanto, en un dato puramente histórico-cultural.

Estos argumentos pueden encontrarse fácilmente en las declaraciones públicas de varios miembros de la *Lega* y de los *Fratelli d'Italia*.

En febrero de 2021, en un discurso en el Consejo Regional de Las Marcas, Carlo Ciccioli –Presidente del grupo Fratelli d'Italia en la Región de Las Marcas– dijo:

> Non possono esistere alternative al nucleo familiare 'naturale', composto da un padre, da una madre e dai figli che hanno il diritto ad avere una famiglia così. Ne vale del concetto di educazione. La famiglia naturale è composta da uomo, donna, figli, considerare altre forme è sbagliato [No puede haber

> ninguna alternativa a la unidad familiar "natural", formada por un padre, una madre y unos hijos que tienen derecho a tener esa familia. El concepto de educación vale la pena. La familia natural está formada por un hombre, una mujer y los hijos, y considerar otras formas es un error] (Anconatoday, 2021).

En la misma línea, Michele Napoli, líder del grupo Fratelli d'Italia en Potenza, dijo:

> L'omosessualità è contro natura perché contraddice la legge naturale della vita, la differenza tra sessi e la riproduzione della specie [La homosexualidad va contra la naturaleza porque contradice la ley natural de la vida, la diferencia entre los sexos y la reproducción de la especie] (USB, 2020)

c) Algunas consideraciones semióticas sobre el concepto de "naturaleza" en la ideología xenófoba y homófoba

Ya sea por xenofobia o por homofobia, las ideologías conservadoras –en sus diferentes manifestaciones– se niegan a reconocer que el único hecho real es el carácter histórico –y reaccionario– de sus concepciones.

Consideremos de nuevo las afirmaciones que hemos identificado en el discurso xenófobo de la derecha italiana. Gracias a los avances de la genética, la investigación científica ha puesto en tela de juicio las condiciones de posibilidad y certeza de lo que –históricamente– *parecía* un hecho: la conexión entre la *piel* y la *raza*; así como el propio concepto de *raza*. El hecho de que la *raza* de un sujeto ni siquiera esté determinada por una composición genética específica implica que la idea de diferentes *razas* humanas no puede tener una base biológica y que, en consecuencia, esta diferencia no está en absoluto determinada *en la naturaleza*. Por lo tanto, al establecer un nuevo proceso inferencial, la investigación científica ha criticado las condiciones de posibilidad de una hipótesis extrahistórica, demostrando que sólo existe una "raza": la *humanidad*.

Igualmente, los diversos estudios realizados bajo los auspicios de la *Organización Mundial de la Salud* han demostrado que las poblaciones del continente africano no son inmunes en modo alguno. La propagación del SRAS-CoV-2, por el contrario, ha adquirido proporciones dramáticas en algunos Estados africanos: baste pensar en el caso ejemplar de Sudáfrica o en el crecimiento exponencial de los casos en Kenia, Tanzania[3] y Somalia[4] durante las distintas "olas" de la enfermedad.

El hecho de que se registrara un número limitado de casos en los primeros meses de la pandemia se debió muy probablemente a las dificultades para realizar pruebas masivas que permitieran conocer la evolución de la enfermedad y asegurar el seguimiento de los contagios; dificultades que se vieron agravadas por los problemas estructurales de los sistemas sanitarios de muchos países africanos; baste pensar en las diferencias tecnológicas y organizativas entre los hospitales de los centros rurales y los de los grandes centros urbanos, diferencias que se vieron agravadas por las deficiencias infraestructurales concomitantes[5].

---

[3] Para más detalles, véase el artículo de "The Guardian", disponible en: https://www.theguardian.com/global-development/2021/mar/26/covid-third-wave-threatens-african-healthcare-who.

[4] Para más detalles, véase: https://www.thenewhumanitarian.org/analysis/2021/5/5/whos-afraid-of-covid-19-somalias-battle-with-virus.

[5] Estas hipótesis parecen confirmarse en el estudio "Seroprevalence of anti-SARS-CoV-2 IgG antibodies in Kenyan blood donors", realizado por un equipo de investigación en Kenia y publicado en *Science* en enero de 2021, disponible en el sitio web de la revista en: https://science.sciencemag.org/content/371/6524/79. La hipótesis de una subestimación de los casos parece confirmarse con el estudio "Covid-19 deaths in Africa: prospective systematic postmortem surveillance

Una confirmación más de la falta de fundamento de la relación entre "inmunidad" y "color de piel" se encuentra en los datos sobre el repentino aumento de la infección entre la población afroamericana. Estos datos están disponibles desde el comienzo de la pandemia.

Partiendo de estas consideraciones, podemos identificar dos operaciones semánticas de autodenotación puestas en marcha por el discurso ideológico racista para "contar" el continente africano; para destacarlas podemos utilizar como referencia el análisis de Oiza Q. Obasui (2020). En primer lugar, la narrativa dominante habla de "África" y muy raramente considera los estados africanos con sus especificidades políticas, económicas, culturales, etc. Así, el signo "África" tiene el efecto de designar un "país" y no un continente. En segundo lugar, este continente sin entidades estatales estaría en perpetua necesidad del "White Saviour"; el signo "África" acaba así designando a todo un continente incapaz de cuidar de sí mismo.

Pero la realidad denotativa no se deja subsumir por esta narrativa monológica; de hecho, al poner una autodenominación en la relación entre "inmunidad" y "color de la piel", la "narrativa estereotipada" (Obasui, 2020, p. 47) del discurso racista ha pasado por alto un hecho fundamental de la realidad: el hecho de que los estados africanos pueden ser capaces de hacer frente a la pandemia gracias a la eficacia y preparación de sus sistemas sanitarios, como demuestra el caso de Senegal.

Consideremos ahora las declaraciones del discurso homófobo. También en este caso, sabemos que no hay ninguna razón plausible para denotar la heterosexualidad o, de hecho, el *matrimonio* heterosexual –es decir, una *institución social*– como "*natural*"; del mismo modo, no hay ninguna razón para denotar la homosexualidad y el matrimonio homosexual como "*contra natura*". Las falacias argumentales que subyacen en este tipo de afirmaciones han sido bien puestas de manifiesto por Nicla Vassallo en su monografía *"Il matrimonio omosessuale è contro natura" (Falso!)* [*"El matrimonio entre personas del mismo sexo es contra natura" (¡Falso!)*] (2015). Incluso en el caso del discurso homófobo, los prejuicios sobre la *contranaturalidad* del matrimonio entre personas del mismo sexo –como señala Vassallo– son claramente *culturales* y se basan en una visión –o, como diría Rossi-Landi, una *proyección*– claramente conservadora de la sociedad. Además, todo lo que se dice de que la homosexualidad es "contra natura" es constantemente refutado por la investigación biológica y etológica. En su libro *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity* (1999), Bruce Bagemihl muestra, por ejemplo, que la homosexualidad está presente en muchas especies animales, al igual que los comportamientos sexuales que no se ajustan a una finalidad reproductiva y el cuidado de las crías por parte de miembros del mismo sexo; así, el cuidado por parte de un padre y una madre no es necesariamente una condición "natural". De nuevo, la idea de una familia "natural" es una idea totalmente humana y, como tal, parte de una determinada proyección social. A este respecto, conviene recordar que –según Rossi-Landi– todo *discurso* (*logos*) sobre el mundo natural es un *producto*, un *resultado*, de la *reproducción social*; porque la propia constitución del *objeto* de un determinado *discurso científico* no puede sino formar parte de la dinámica de la reproducción social. A este respecto, en *Metodica filosofica e scienza dei segni* (1985), Rossi-Landi observa:

> La naturaleza es una invención humana, impensable sin la sociedad. Como tal, está condicionada a su vez por todo lo que produce y condiciona al hombre; tanto es así que ha habido y sigue habiendo muchas concepciones

study", realizado por otro equipo de investigación en Zambia y publicado en el *British Medical Journal* en febrero de 2021, también disponible en el sitio web de la revista en: https://www.bmj.com/content/372/bmj.n334.

> diferentes de la Naturaleza. Incluso cuando 'buscamos un contacto directo y espontáneo con la naturaleza', seguimos unos raíles ideológicos precisos que nos ha construido la sociedad a la que pertenecemos. En otras circunstancias socio-históricas, el problema de 'entrar en contacto con la naturaleza' ni siquiera se plantea. Toda teoría no sólo de la naturaleza, sino también del hombre, la sociedad, la historia, etc., es en sí misma siempre interna, y nunca externa, a la reproducción social (Rossi-Landi, 2006, p. 178. Traducción propia).

3.2. El caso español: Vox

La adscripción de Vox a la extrema derecha política estaría fuera de toda duda, según el análisis académico de sus propuestas políticas y su coincidencia con otros partidos a nivel mundial así catalogados con los que colaboran en distintos niveles: el PAN (México), Donald Trump (EEUU), RN (Francia), Lega y Fratelli d'Italia (Italia), entre otros. Numerosos estudios cuantitativos y cualitativos de diversa índole, desde la politología (Ferreira, 2019; Álvarez-Benavides y Jiménez, 2021) o la sociología (Cheddadi, 2020; Pérez, 2021; Tardivo et al., 2021) hasta la lingüística (Camargo, 2021; Fernández Riquelme, 2020; Villar, 2021), pasando por el estudio histórico comparado (Ballester, 2021) demuestran su filiación a la derecha populista, la ultraderecha, la extrema derecha, la derecha radical o el posfascismo, denominaciones cuasi sinónimas, dependientes a veces de diferencias mínimas según cada autor. El historiador italiano Steven Forti (2021) los califica como extrema derecha 2.0, donde reconoce la validez de la macrocategoria "extrema derecha" para incluirlos en un grupo relativamente homogéneo.

Sin embargo, ninguno de estos partidos quiere ser nombrado de tal manera por su estigmatización social, y con más intensidad luchan contra ello quienes proceden del antiguo fascismo como Fratelli (MSI), o varios miembros de Vox (Falange). Hasta tal extremo llega esa estrategia de evitación, que Vox abiertamente se enfrenta a periodistas (El Diario, 2021), al tiempo que sus medios afines lo denominan "partido verde" (COPE, 2021), nomenclatura usada hasta ahora por los ecologistas. La elección de este color no fue fruto de la casualidad:

> "El color impacta en el hemisferio del cerebro que gestiona las emociones", dice una psicóloga emocional, mientras que su diseñador de Vox afirmó que el verde "representa los valores del partido: frescura, esperanza y vida (García, 2019).

Desde el fin de la II Guerra Mundial, los partidos democráticos a izquierda y derecha suscribieron un pacto tácito para unirse y de tal manera impedir que el fascismo-nazismo volviera a tomar el poder en Europa, al menos de forma electoral (tal como ocurrió en Alemania en plena República de Weimar). Así, los llamados "cordones sanitarios" funcionan en países como Francia o la propia Alemania, pero han caído en otros como Austria o Dinamarca, donde la derecha posfacista gobierna o ha gobernado en coalición con la derecha tradicional liberal-conservadora. El país que creó el fascismo, Italia, también quebró este pacto que había funcionado allí desde el final del conflicto bélico con la Democracia Cristiana y el PSI como protagonistas. En concreto fue Silvio Berlusconi quien gobernó desde 1994 a 1995 y de 2001 a 2006 con Alianza Nacional, partido heredero del Movimiento Social Italiano (MSI), declarado continuador del Partido Nacional Fascista de Benito Mussolini. En España, Vox cogobierna con el Partido Popular (PP) desde marzo de 2022 en la comunidad autónoma de Castilla y León, mientras que el PP depende de su voto favorable para gobernar en distintas comunidades autónomas como Madrid, Andalucía o Murcia y, por tanto, llega a acuerdos

programáticos con ellos. Algunos de sus cargos han declarado en público que no tendrían ningún problema en gobernar con ellos en coalición como Díaz Ayuso (Caballero, 2021) o Martínez Almeida (El periódico mediterráneo, 2019). De esta forma, se ha producido desde la era Berlusconi un progresivo proceso de blanqueamiento (Fernández Riquelme, 2022) de los herederos políticos e ideológicos del fascismo, instalando favorablemente en la creencia popular sentidos erradicados desde el fin de la II Guerra Mundial como el racismo, el ultranacionalismo, el patriarcado, el confesionalismo público o el anticomunismo.

Vox ha tenido estrechos contactos primero con Matteo Salvini, líder de la Lega, y después con Giorgia Meloni, su homóloga en Fratelli d'Italia. Con Salvini rompió relaciones tras la defensa de este del líder independentista catalán Carles Puigdemont, detenido en Cerdeña y cuya extradición a España pidió la justicia. Vox ha sido uno de los partidos más beligerantes frente al proceso secesionista en Cataluña, hecho primordial que le ha valido para pasar de la marginalidad a tener cincuenta y dos escaños en el Congreso de los Diputados. Las palabras textuales de Salvini fueron que Italia "no sea protagonista de la justicia o la venganza a petición de otros países". El líder de la Lega explicó que que no quería entrar en «cuestiones internas de otros Estados» y pidió a las autoridades italianas que se centraran en otros asuntos: "Nos cuesta detener a delincuentes italianos y arrestamos a parlamentarios de otros países", añadió (Tabera , 2021). Dichas declaraciones provocaron que Vox rompiera con Salvini, un líder nacionalista que nació políticamente pidiendo la independencia de la región de Lombardía del resto de Italia, aunque después cambió de ideología para defender el patriotismo de toda Italia.

Actualmente, Fratelli ha superado a la Lega en las encuestas y va camino de convertirse en la fuerza más votada en Italia en las próximas elecciones.

Sin necesidad de vivir en una performance permanente como el líder de la Liga, Meloni y el resto de cuadros de FDI se jactan de haber estado siempre ahí, defendiendo las ideas sobre Europa y la inmigración que han hecho popular al líder lombardo. Dios, Patria y Familia, y una dialéctica, defensores/enemigos de la civilización, que ya empleó Almirante contra el PCI y la izquierda italiana, y en la que hoy entran las personas migrantes, el colectivo LGTBI y casi cualquiera que rechace este ideario nacional-católico cultivado durante décadas (Bordel; Guisado, 2021).

Es un hecho que ya ha sucedido en Francia con la saga Lepen y que deja entrever la estrategia fracasada de la derecha liberal-conservadora, emanada de la II Guerra Mundial, consistente en cogobernar con la extrema derecha. El resultado es el blanqueamiento de esta, que ha llevado a posiciones minoritarias al centro-derecha tradicional y se encuentra abocado ahora a radicalizar su discurso y su agenda política, algo similar a lo que está sucediendo en estos momentos en España con el PP.

Meloni es presidenta del *Grupo de los Conservadores y Reformistas Europeos* en el Parlamento Europeo, donde se inscribe Vox junto a Ley y Justicia (Polonia) o Solución Griega, entre otros. La Lega de Salvini pertenece a un grupo aún más euroescéptico, llamado *Identidad y Democracia*, compartiendo inscripción con la AFD alemana y la FPÖ austríaca.

Tras dos encuentros de trabajo a comienzos de año donde designaron "un grupo de trabajo bilateral permanente" con el fin de "fortalecer las relaciones y coordinar las acciones y posiciones políticas de ambas formaciones" (Alías, 2021), en octubre de 2021 la formación de Abascal invitó a Meloni a su gran acto 'Viva 21', quien tuvo una alocución muy vitoreada por el público asistente. He aquí parte de su discurso:

> Hoy aquí yo me siento en casa, porque estoy inmersa en el magnífico patrimonio de tradiciones que ha forjado la civilización española a lo largo de

> los siglos. Me siento en casa porque hay un aire de cultura nacional y orgullo, de raíces, de historia e identidad. La identidad es precisamente el tema que constituye el núcleo de nuestro compromiso compartido y el fundamento principal de la confrontación de nuestro tiempo. La identidad es el enemigo principal de la corriente globalista. Todo lo que nos identifica está siendo atacado. Los presuntos buenistas quieren una cultura de despilfarro, de vidas que no son dignas de ser vividas según cánones subjetivos, de vidas que pueden seleccionarse, venderse o comprarse, como productos de supermercados, de vidas que pueden autodestruirse con drogas. No lo aceptamos. Los monstruos no somos nosotros, sino quienes, en nombre de una supuesta libertad, ofrecen prácticas abominables como el útero de alquiler o drogas gratuitas, ellos son los monstruos. La familia está siendo atacada, cuyo núcleo es esencial para la procreación, el elemento central de los afectos y de la solidaridad entre generaciones. Se está atacando a la identidad sexual, que los grupos de presión LGBT desean abatir con la propaganda de género en la escuela, en los medios de comunicación, en las instituciones… algo que afecta principalmente a los derechos de las mujeres. Nuestra espiritualidad está siendo atacada en nombre de un ateísmo absoluto y agresivo que allana el camino para el proselitismo fundamentalista. El trabajo está siendo atacado, aplastado por una fiscalidad monstruosa que obstaculiza la libertad de empresa. Las fronteras de nuestras naciones y de Europa están siendo atacadas, con la alimentación de la trata de seres humanos, nuestra historia está siendo atacada, censurada por la cultura de la cancelación de la izquierda. No aceptaré que sus estatuas sean eliminadas porque algún borrego de Black Lives Matter la vea como un esclavista peligroso. En Europa las estatuas no se tumban, las estatuas las tumban los talibanes. Nuestra libertad de expresión está siendo atacada, censurada cada día por la dictadura de lo políticamente correcto en manos de los oligarcas de Sillicon Valley. La patria está siendo atacada, el valor más alto que nos mantiene a todos unidos. Toda nuestra identidad está atacada, no lo permitiremos. Soy Giorgia, soy una mujer, soy una madre, soy italiana, soy cristiana, no me lo pueden quitar, no me lo van a quitar. El amor a la patria no significa no creer en Europa, la izquierda solo ha comenzado a amar a Europa cuando se convirtieron en huérfanos de la Unión Soviética y han intentado convertir a Europa en un Estado soviético, nosotros la queremos porque vemos sus diferencias. La Carta de Madrid es un manifiesto de valores extraordinarios para aunar fuerzas y ayudar a nuestros hermanos latinoamericanos para liberarse del juego de los gobiernos socialcomunistas que están debilitando a sus pueblos. Queremos una Europa más presente en el Mediterráneo, la cuna de nuestra civilización. Debemos trabajar por que la Europa 'post Merkel' sea la Europa de los conservadores, de los patriotas. Se necesita a España para revivir a Europa (La gaceta, 2021).

En un somero análisis de este discurso de Giorgia Meloni observamos que comparte ideario común con Vox**,** como lo demuestran la defensa del patriotismo, la unidad de España (o Italia) y los valores conservadores tradicionales (familia o el catolicismo), entre otros puntos comunes, donde también destaca la construcción de un enemigo:

- la soberanía de las naciones frente a "las imposiciones del globalismo".
- *ethos*: Meloni se presenta a sí misma reafirmando sus convicciones ideológicas a través de su propia naturaleza: "soy mujer" (pero no es feminista), soy cristiana, soy italiana. Esa es su identidad y la defiende frente al "otro", al que demoniza.
- anticomunismo: "liberarse del juego de los gobiernos socialcomunistas que están debilitando a sus pueblos"; "han intentado convertir a Europa en un Estado soviético".

- Discurso beligerante: califica a sus enemigos ideológicos de forma furibunda con adjetivos como *borregos, buenistas, monstruos, talibanes, fundamentalistas…*

El discurso de Vox y sus colegas italianos se enmarca dentro de la retórica reaccionaria (Fernández Riquelme, 2022). Anteriormente, hemos distinguido entre discurso reaccionario y revolucionario, según la teoría de Rossi-Landi (1980), y, por tanto, podemos ejemplificar con elementos concretos del discurso reaccionario de la derecha española el concepto de "lo natural":

1. Lo natural como cercanía a la naturaleza: "degradación de las zonas rurales y la agricultura" frente a las grandes ciudades (Alías, 2021). Esta afirmación emanada del encuentro italo-español coincide con la defensa que el fascismo hizo del mundo rural (Fernández-Prieto et al., 2014). Una suerte de ruralismo discursivo de carácter anti-urbano, ya que concebía la ciudad como un espacio propio de la decadente burguesía. Hoy día, lo urbano tiene que ver con lo cosmopolita, lo multiétnico, la diversidad, la cultura y el ocio masivos. La extrema derecha actual coincide con el fascismo en su visión mítica del campo, donde los valores tradicionales se conservarían en un estado más puro. Sin embargo, una visión pragmática de la historia y de la actualidad, nos lleva a pensar que el control de la población mediante los latifundistas y la iglesia en estas zonas es más fácil que en la heterogénea población urbanita. Hoy día, el sector de la agroindustria en el sur de España ha sido relacionado con Vox, en concreto en Murcia (Ferrán, 2021) y Almería (Gómez, 2018), donde el resultado electoral del partido liderado por Abascal es exitoso. También en este asunto surge la mención a los extranjeros:

> "Tenemos como herencia socialista el llamado Plan de Fomento del Empleo Agrario", que ha invitado a "reformar urgentemente" ya que invita a "importar mano de obra extranjera, habiendo españoles apuntados en listas de desempleos agrarios y que cobran subsidios por no hacer nada (Europa press., 2021).

2. Lo natural en la familia: unido a lo anteriormente expuesto, Vox defiende la "familia natural" como solución a la despoblación que sufre el país, por ser la "institución más fructífera de la humanidad" porque existen muchos "estudios" que afirman que "los niños se crían mejor con su padre y con su madre" (Europa press, 2020). Observamos que transitan desde los problemas demográficos de la llamada "España vaciada" a concebir como única opción familiar posible la que ha defendido el cristianismo tradicionalmente: padre y madre, sin divorciar, se sobreentiende. En este camino, llegamos a la homofobia: "Una pareja gay con un niño no es una familia natural. Necesita terapia" (ABC, 2019).

   Además, señalan a un enemigo de la familia, la izquierda, por

> (...) querer "destruir a la familia", invirtiendo más "en políticas de la muerte", como el aborto, que en la de "la vida" y, además, ha apuntado que esta abolición de la familia la quieren hacer a través de la "abolición de la mujer" ya que, a su juicio, "obligan" a estas a pensar y hacer lo que ellos dicen (Europa press, 2020).

3. Lo natural en el derecho a vivir/morir: desde hace décadas, tanto grupos ultracatólicos, como Hazteoir, o dirigentes del PP, como Jaime Mayor Oreja, han

seguido el discurso de la Conferencia Episcopal diferenciando entre políticas de la vida y de la muerte. En especial, se han centrado en el derecho al aborto y a la eutanasia. Vox ha asumido la agenda del sector más beligerante dentro del catolicismo español (González, 2021), confundiendo moral privada, la de una religión particular, con derecho público. Un claro ejemplo de nuestra afirmación sería que el grupo provincial VOX en Almería, con motivo del Día de los Santos Inocentes, presentó una moción por el derecho a la vida de todas las personas, incluido el de aquellos niños que están por nacer (Vox España., 2020), en clara alusión a la matanza de infantes ordenada por el rey Herodes que narra el Nuevo Testamento cristiano.

Los términos usados para parar la ley de eutanasia aprobada en España inciden en el asesinato, situando al receptor en un marco mental asociado al cargo de conciencia: "esta ley representa el fracaso de una sociedad moderna, matar en lugar de curar" (Rosety, 2021) y "ley de la muerte" (Vox España , 2020). En este sentido, Vox, en palabras de su propio líder, Santiago Abascal, defiende el autodenominado derecho a la vida "desde su concepción hasta su extinción natural" y añade a continuación que "el Estado tendrá que tener unas relaciones especiales con la Iglesia católica" (Sanz; Martín, 2021).

4. Conclusiones

Ferruccio Rossi-Landi destacó cómo la referencia al concepto de "natural" constituye una estrategia de validación típica de los discursos ideológicos conservadores. Al apelar a la idea de una "naturaleza humana" hecha inmutable por la voluntad divina, las ideologías conservadoras operan en la dimensión semántico-denotativa del discurso.

Sobre la base de este supuesto, los discursos reaccionarios imaginan que la dimensión "social" debe reflejar la "naturaleza humana". De este modo, cualquier discurso sobre lo "social" –más concretamente, cualquier proyección social– sólo puede encontrar su fundamento de verdad en una supuesta –e inmutable– "naturaleza humana". Las ideologías conservadoras pueden así definir como "contranatura" cualquier tipo de discurso –o cualquier tipo de práctica– que no se ajuste a la definición de "naturaleza humana".

Hemos visto cómo este tipo de manipulación semántica es recurrente en los discursos de los exponentes de dos partidos de la extrema derecha parlamentaria italiana: Fratelli d'Italia y Lega per Salvini Premier.

La organización Vox, Lega y Fratelli conciben "lo natural" exactamente de la misma forma que los postulados de la jerarquía católica. Lo natural sería lo biológico sin ninguna intervención humana. En este sentido, se observa una contradicción con el resto de intervenciones humanas realizadas por la medicina, sin las cuales fallecería por enfermedades o heridas una gran parte de la población mundial. Además, se conculca el derecho individual de decisión por uno colectivo emanado de la moral católica. Esto nos llevaría a una situación de predemocracia liberal al fusionar un estado con una religión.

Por tanto, comprobamos cómo pertenecen a una larga tradición que se puede enmarcar, al menos en estos aspectos tratados, en el discurso de la derecha reaccionaria, con fuerte implantación histórica en ambos países mediterráneos (Fernández Riquelme, 2022).

5. Referencias

Álvarez-Benavides, A. & Jiménez Aguilar, F. (2021). La contraprogramación cultural de Vox: secularización, género y antifeminismo. *Política y Sociedad, 58*(2), e74486. https://doi.org/10.5209/poso.74486

Bagemihl, B. (1999). *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*. Stonewall Inn Editions/St. Martin's Press.

Ballester Rodríguez, M. (2021). Vox y el uso de la historia: el relato del pasado remoto de España como instrumento político. *Polít. Soc. 58*(2), e69692. http://dx.doi.org/10.5209/poso.69692

Bordel Gil, J. y Guisado, D. V. (2021). El ADN de la extrema-derecha en Italia: de la caída del fascismo a Giorgia Meloni. *La trivial*. https://latrivial.org/el-adn-de-la-extrema-derecha-en-italia-de-la-caida-del-fascismo-a-giorgia-meloni/

Borrelli, G. (2020). *Ferruccio Rossi-Landi. Semiotica, economia e pratica sociale*. Edizioni dal Sud.

Camargo Fernández, L. (2021). El nuevo orden discursivo de la extrema derecha española: de la deshumanización a los bulos en un corpus de tuits de Vox sobre la inmigración. *Cultura, Lenguaje Y Representación*, *26*, 63-82. https://doi.org/10.6035/clr.5866

Cheddadi, Z. (2020) Discurso político de Vox sobre los menores extranjeros no acompañados. Inguruak. *Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, *69*. https://inguruak.eus/index.php/inguruak/article/view/69-2020-art04

Eco, U. (1984) *Segno e inferenza*. Einaudi.

Fernández-Prieto, I., Pan-Montojo, J., y Cabo, M. (Eds.). (2014). *Agriculture in the Age of Fascism. Authoritarian Technocracy and Rural Modernization, 1922-1945*. Turnhout, Brepols Publisher.

Fernández Riquelme, P. (2020). Identidad y nostalgia. El discurso de Vox a través de tres eslóganes. *Sabir. International Bulletin of Applied Linguistics*, *1-2*, 77-114. http://ojs.ual.es/ojs/index.php/IBAL/article/view/3582/3997

Fernández Riquelme, P. (2022). *El discurso reaccionario de la derecha española. De Donoso Cortés a Vox.* Doble J.

Ferreira, C. (2019). Vox como representante de la derecha radical en España: un estudio sobre su ideología. *Revista Española de Ciencia Política*, *51*, 73-98. https://doi.org/10.21308/recp.51.03

Forti, S. (2021). *Extrema Derecha 2.0*. Siglo XXI.

Morris, C. (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Ediciones Paidós.

Obasuyi, O. Q. (2020). *Corpi estranei. Il razzismo rimosso che appiattisce le diversità*. People.

Paz Villar, P. (Ed.). (2021). *Retóricas negativas: la desinformación de la derecha radical y su cobertura*. Tirant Lo Blanch.

Rossi-Landi, F. (1980). *Ideología.* Labor.

Rossi-Landi, F. (Ed. ita. y trad.). (1999). *Lineamenti di una teoria dei segni.* por Charles Morris (1954), nueva edición editada por Susan Petrilli. Manni.

Rossi-Landi, F. (2006). *Metodica filosofica e scienza dei segni*. Bompiani.

Tardivo G., Díaz Cano, E., Suárez-Vergne, A. (2021). El uso de símbolos patrios en la campaña electoral de VOX, España 2019. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología.* Universidad del Zulia. https://www.redalyc.org/journal/122/12268654002/html/

Vassallo, N. (2015). *"Il matrimonio omosessuale è contro natura" (Falso!)*. Laterza.

Prensa digital y redes sociales

ABC. (21 de marzo de 2019). Vox se reafirma en su homofobia: «Una pareja gay con un niño no es una familia natural. Necesita terapia». https://www.abc.es/sociedad/abci-reafirma-homofobia-pareja-nino-no-familia-natural-necesita-terapia-201903210144_noticia.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F

Alías, M. (19 de mayo de 2021). Vox y Fratelli d'Italia crean un grupo de trabajo para romper los 'cordones sanitarios'.https://www.vozpopuli.com/espana/vox-meloni-fratelli.html

ANSA. (3 de octubre de 2018). Macerata: Luca Traini, l'uomo che ha sparato, candidato con la Lega alle amministrative del 2017. https://www.ansa.it/marche/notizie/2018/02/03/sparatorie-a-macerata-traini-candidato-con-la-lega-alle-amministrative-del-2017_83d9135c-1fbe-46e6-b2d2-425b385e0302.html

Ancona today. (23 de febrero de 2021). Il capogruppo di Fratelli d'Italia sulle famiglie: «La madre deve accudire, il padre dare le regole»" https://www.anconatoday.it/politica/ciccioli-famiglie-marche-frasi-fratelli-italia.html

Bordel, J; Guisado, BV. (2021). El ADN de la extrema-derecha en Italia: de la caída del fascismo a Georgia Meloni. *La trivial*. https://latrivial.org/el-adn-de-la-extrema-derecha-en-italia-de-la-caida-del-fascismo-a-giorgia-meloni/

Caballero, F. (13 de abril de 2021). Ayuso quiere integrar a Vox en su Gobierno antes de saber si necesitará sus votos. *El diario*. https://www.eldiario.es/madrid/ayuso-abre-integrar-vox-gobierno-margen-pactos_1_7800484.html

COPE. (1 junio de 2021). ¿Quién es Giorgia Meloni? https://www.cope.es/actualidad/internacional/noticias/quien-giorgia-meloni-aliada-vox-italia-que-amenaza-salvini-los-sondeos-20210601_1320306

Il matino. (16 de septiembre de 2020). Giorgia Meloni también despide a Michele Napoli por la frase considerada "homofóbica". https://www.ilmattinodifoggia.it/news/basilicata/50589/anche-giorgia-meloni-scarcica-michele-napoli-per-la-frase-considerata-omofoba-rischia-di-danneggiare-il-partito.html?id=0

El Diario. (4 noviembre de 2021). Olona se enfrenta en TVE a una periodista por hablar de Vox como extrema derecha y llama machista al presentador por intervenir. https://www.eldiario.es/sociedad/ultima-hora-coronavirus-actualidad-politica-4-noviembre_6_8457842_1080730.html

El periódico mediterráneo. (15 de abril de 2019). Almeida, dispuesto a pactar con Vox si es necesario para desbancar a Carmena.https://www.elperiodicomediterraneo.com/espana/2019/03/15/almeida-dispuesto-pactar-vox-necesario-41132256.html

Ferrán, J. La opinión de Murcia. (12 de marzo de 2021). "El 'banquete' de Abascal con agricultores murcianos que irrita a Podemos.https://www.laopiniondemurcia.es/comunidad/2021/04/12/banquete-abascal-agricultores-murcianos-irrita-46438291.html

García, J. (22 de abril de 2019). "Lo que nos dicen los colores: ¿por qué ha elegido Vox el verde para su partido? *20 minutos*. https://www.20minutos.es/noticia/3539252/0/partidos-politicos-eleccion-color/?autoref=true

Gómez, I. (2 de diciembre de 2018). Vox irrumpe en el mapa político de Almería arrasando en los pueblos con más inmigración. *Diario de Almería*.

https://www.diariodealmeria.es/almeria/Vox-Almeria-Resultados-Elecciones-Andalucia_0_1305769659.html

González, M. (29 de abril de 2021). Vox se compromete a dificultar el derecho al aborto y la eutanasia en Madrid. https://elpais.com/espana/elecciones-madrid/2021-04-29/vox-se-compromete-a-dificultar-el-derecho-al-aborto-y-la-eutanasia-en-madrid.html

La gaceta. (12 octubre 2021). El apoyo de Meloni, Ventura, Orbán, Morawiecki, Milei y Bolsonaro muestra la fortaleza internacional de VOX.https://gaceta.es/actualidad/el-apoyo-de-meloni-ventura-orban-morawiecki-milei-y-bolsonaro-muestra-la-fortaleza-internacional-de-vox-20211012-0500/

Europa press. (2 de octubre de 2021). "Vox apuesta por el mundo rural ante políticas 'rendidas al globalismo' de Gobierno y Junta que 'lo llevan a la ruina'. https://www.europapress.es/andalucia/noticia-vox-apuesta-mundo-rural-politicas-rendidas-globalismo-gobierno-junta-llevan-ruina-20211002151717.html

Europa press. (18 de febrero de 2020). Vox defiende la 'familia natural' contra la despoblación: 'Los niños se crían mucho mejor con su padre y con su madre'. https://www.europapress.es/sociedad/noticia-vox-defiende-familia-natural-contra-despoblacion-ninos-crian-mucho-mejor-padre-madre 20200218194300.html

Europa press. (18 de febrero de 2020). Vox defiende la 'familia natural' contra la despoblación: 'Los niños se crían mucho mejor con su padre y con su madre'. https://www.europapress.es/sociedad/noticia-vox-defiende-familia-natural-contra-despoblacion-ninos-crian-mucho-mejor-padre-madre-20200218194300.html

Libero. (25 de marzo de 2020). Il virus scansa gli immigrati. Facebook oficial de la Lega con foto a la noticia. https://www.facebook.com/legasalvinipremier/photos/libero-africani-hanno-fattore-protettivo-al-coronavirus-lo-conferma-il-virologo-/3073222472720658/?_rdr

Rosety, P. (16 junio de 2021). El deber del Estado es proteger la vida. https://www.cope.es/actualidad/sociedad/noticias/deber-del-estado-proteger-vida-vox-pide-una-medida-cautelar-para-suspender-ley-eutanasia-20210616_1344808

Sanz, P., Martín, A. (1 de noviembre de 2021). El debate. https://www.eldebate.com/espana/20211101/abascal-gobierno-depende-actuaremos-defensa-vida.html

Tabera, I. Moncloa. (12 de octubre de 2021). "Vox encuentra a su nueva Salvini: Giorgia Meloni. https://www.moncloa.com/2021/10/12/vox-nueva-savini-giorgia-meloni/

USB. (14 de septiembre de 2020). Consiglio comunale di Potenza, Napoli (FdI): "L'omosessualità è contro natura" https://www.ufficiostampabasilicata.it/politica/consiglio-comunale-di-potenza-napoli-fdi-lomosessualita-e-contro-natura/

Vox España. (28 diciembre de 2020). VOX presenta una moción en defensa de la vida. https://www.voxespana.es/noticias/vox-presenta-una-mocion-en-defensa-de-la-vida-20201228

DOCUMENTOS

***Pensamiento al margen*. Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 16 (2022), pp. 128-148
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

Elogio de la condición terrestre[1]

Antonio Campillo
Departamento de Filosofía
Universidad de Murcia[2]

Resumen: La revolución científica y filosófica de los siglos XVI y XVII fue descrita por Alexandre Koyré como el paso «del mundo cerrado al universo infinito», lo que supuso la unificación de lo celeste y lo terrestre bajo unas mismas leyes físico-matemáticas, la conversión de la Tierra en un planeta como cualquier otro y la división ontológica entre el orden físico y el orden humano. Sin embargo, en el siglo XX la humanidad adquiere por primera vez en su historia el poder de destruirse a sí misma, sea por las armas nucleares o por la crisis ecológica global. Paralelamente, se produce un cambio de paradigma en la concepción científica y filosófica de la naturaleza, y en particular de la Tierra como morada originaria de los seres humanos y de los demás seres vivos. En este artículo se analizan todas esas transformaciones a través de cinco autores muy diferentes: Husserl, Arendt, Lovelock, Margulis y Latour.

Palabras clave: Tierra, Antropoceno, Koyré, Husserl, Arendt, Lovelock, Margulis, Latour.

In Praise of the Terrestrial Condition

Abstract: The scientific and philosophical revolution of the 16th and 17th centuries was described by Alexandre Koyré as the passage «from the closed world to the infinite universe», which meant the unification of the celestial and the terrestrial under the same physical-mathematical laws, the conversion of the Earth into a planet like any other and the ontological division between the physical order and the human order. However, in the 20th century, the human race acquired for the first time in its history the power to destroy itself, either through nuclear weapons or through a global ecological crisis. At the same time, there has been a paradigm shift in the scientific and philosophical conception of nature and, in particular, of the Earth as the original dwelling place of human beings and other living beings. In this article, all these transformations are analyzed through the ideas of five very different authors: Husserl, Arendt, Lovelock, Margulis and Latour.

Keywords: Earth, Anthropocene, Koyré, Husserl, Arendt, Lovelock, Margulis, Latour.

Sumario: 1. Del mundo cerrado al universo infinito. 2. El hombre en la Luna. 3. La Tierra no se mueve. 4. Amor Mundi. 5. Las edades de Gaia. 6. La guerra entre los terrestres y los humanos modernos. 7. Bibliografía. 8. Agradecimientos.

---

[1] Una primera versión inglesa de este artículo se publicó en *HannahArendt.net / Zeitschrift für politisches Denken / Journal for Political Thinking*, Bd. 11 Nr. 1 (2021): «Natur und Politik / Nature and Politics», 7-29. Desde Pensamiento al Margen queremos agradecer a Antonio Campillo que eligiese nuestra revista para publicar la traducción al español de este artículo, que incorpora, además, nuevos argumentos.
[2] campillo@um.es - https://webs.um.es/campillo

1. Del mundo cerrado al universo infinito

El historiador de la filosofía y de la ciencia Alexandre Koyré (1892-1964), de origen judeo-ruso, a los quince años fue detenido por su activismo socialista. En la celda lee los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl (1859-1938), publicados en 1900 y 1901, tras lo cual se exilia en Alemania y en 1908-1909 asiste en Göttingen a las clases de Husserl y del matemático David Hilbert. Quiere hacer su tesis con Husserl, pero este no lo acepta, así que en 1912 se va a París, sigue los cursos de Bergson y más tarde hace su tesis doctoral sobre la idea de Dios en San Anselmo (1923) y su tesis de Estado sobre la filosofía de Jakob Böhme (1929). En 1922 comienza a dar clases en la École Pratique des Hautes Études (EPHE). En 1929, a iniciativa suya, Husserl da en París unas conferencias que serán publicadas en francés con el título *Méditations cartésiennes* (1931), bajo la supervisión del propio Koyré, y esto hizo que ambos volvieran a encontrarse.

En 1934 traduce al francés *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) de Copérnico, con un estudio introductorio, y a partir de entonces se dedica a la historia de la ciencia. Al estallar la Segunda Guerra Mundial, se exilia en Estados Unidos. Crea en Nueva York la École Libre des Hautes Études y en su revista *Renaissance* publica «Réflexions sur le mensonge» (1943), reeditado en *Contemporary Jewish Record* con el título «The Political Function of the Modern Lie» (1945), un ensayo que anticipa las reflexiones de Hannah Arendt sobre el uso político de la mentira (2017). Tras la guerra, vive entre Francia y Estados Unidos. Dos libros lo consagran como un gran historiador de la ciencia: *Estudios galileanos* (1939) y *Del mundo cerrado al universo infinito* (1957) (Zambelli, 2021). Este último se convertirá en una obra de referencia sobre la revolución astronómica de los siglos XVI y XVII. El título resume muy bien su argumento principal, expuesto así en la introducción:

> Es posible describir aproximadamente esta revolución científica y filosófica (en realidad resulta imposible separar en este proceso los aspectos filosóficos de los puramente científicos, ya que son interdependientes y están estrechamente conectados) diciendo que conlleva la destrucción del Cosmos, es decir, la desaparición, en el campo de los conceptos filosófica y científicamente válidos, de la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado (un todo en el que la jerarquía axiológica determinaba la jerarquía y estructura del ser, elevándose desde la tierra oscura, pesada e imperfecta hasta la mayor perfección de los astros y esferas celestes). Además, ese Cosmos se ve sustituido por un mundo indefinido y aun infinito que se mantiene unido por la identidad de sus leyes y componentes fundamentales y en el cual todos esos componentes están situados en un mismo nivel de ser. Todo esto, a su vez, entraña que el pensamiento científico desestime toda consideración basada sobre conceptos axiológicos, como son los de perfección, armonía, sentido y finalidad, así como, para terminar, la expresa desvalorización del ser, el divorcio del mundo del valor y el mundo de los hechos (1979, 6).

Como él mismo recuerda en el prólogo del libro, «en mis *Estudios galileanos* he tratado de definir los patrones estructurales de la vieja y de la nueva visión del mundo, intentando determinar los cambios alumbrados por la revolución del siglo XVII» (1979, 2). Y esos cambios los había resumido en dos procesos estrechamente relacionados entre sí: «la destrucción del cosmos y la geometrización del espacio». En su obra de 1957, Koyré describe esa revolución científica y filosófica de una manera mucho más detallada, señalando una serie de giros teóricos que se fueron acumulando y combinando entre sí.

Recordaré aquí los cambios más relevantes. En primer lugar, el giro copernicano del geocentrismo al heliocentrismo: la Tierra deja de ser el centro del cosmos y pasa a ser uno de los planetas que giran alrededor del Sol. Pero Copérnico no cuestiona la forma cerrada y circular del cosmos, ni la fijeza de las estrellas que constituyen su esfera última.

El segundo cambio importante es la ruptura de la esfera de las estrellas fijas. Giordano Bruno niega el dogma cristiano de la creación y afirma que el universo es infinito en el tiempo y en el espacio; que las estrellas se encuentran dispersas en él de manera homogénea e ilimitada; que el Sol es una más de esas innumerables estrellas que flotan en el espacio infinito; que cada estrella, a su vez, es un sol en torno al cual orbitan varios planetas; y, por último, que en esos planetas pueden habitar seres vivos e incluso seres conscientes como los humanos, de modo que el número de «mundos» o sistemas solares también sería infinito. Además, Bruno rechaza la diferencia establecida por Aristóteles entre el *mundo sublunar* o terrestre, compuesto por los cuatro elementos de Empédocles (tierra, agua, aire y fuego) y habitado por los humanos y los demás seres vivos, y el *mundo supralunar* o celeste, compuesto por el éter o quinto elemento y poblado solo por los astros eternos. Para Bruno, el universo no sólo es infinito sino también homogéneo, pues está compuesto por los cuatro elementos terrestres y regido por las mismas leyes físicas. Niega, pues, toda jerarquía entre lo celeste y lo terrestre.

Un tercer cambio es el que plantea Kepler. Aunque no apoya la tesis bruniana de un universo infinito en el espacio y en el tiempo, rompe con el viejo supuesto de que las órbitas celestes son círculos perfectos, un principio cosmológico compartido por el geocentrismo de Aristóteles y Ptolomeo, el heliocentrismo de Copérnico, los infinitos «mundos» de Bruno y las convicciones pitagóricas, cristianas y copernicanas del propio Kepler. Las observaciones astronómicas de su maestro Tycho Brahe le llevan a formular en *Astronomía Nova* (1609) sus tres leyes sobre el movimiento de los planetas, la primera de las cuales establece que «todos los planetas se mueven en elipses, con el Sol en uno de los focos.»

Galileo perfecciona el telescopio (*perspicillum*) y lo ofrece a la República de Venecia como instrumento militar, pero también lo utiliza como instrumento científico para la observación astronómica. Así descubre los cráteres de la Luna, los cuatro satélites de Júpiter, las fases de Venus, las manchas del Sol y la aglomeración de estrellas conocida como Vía Láctea. Con todo ello trata de confirmar las ideas de Copérnico y de Bruno, y sobre todo trata de borrar la diferencia entre el mundo celeste y el terrestre. Pero hace algo más, y este es el cuarto cambio de la revolución científica: en la cosmología aristotélica, el mundo celeste era el reino de los seres perfectos e incorruptibles porque estaba regido por la inexorable necesidad de las leyes matemáticas, mientras que el mundo terrestre era el reino de los seres imperfectos y corruptibles porque estaba sometido a las contingencias de la vida, a la sucesión del nacimiento y la muerte, a los movimientos azarosos e imprevisibles; pues bien, Galileo trata de aplicar a los seres y movimientos del mundo terrestre las mismas leyes matemáticas que rigen en el mundo celeste. Retomando la tradición de Pitágoras, Platón, Euclides y Arquímedes, según la cual las matemáticas son la esencia del mundo, se propone explicar y cuantificar en términos matemáticos fenómenos físicos como la trayectoria de los proyectiles o la resistencia de los materiales al impacto, dos asuntos muy importantes en las guerras entre los nacientes Estados europeos, tras la «revolución militar» provocada por las armas de fuego (Campillo, 2008). Basta recordar el célebre pasaje de *Il Saggiatore*:

> La filosofía está escrita en este gran libro que está continuamente abierto ante nuestros ojos (me refiero al universo), pero no puede ser comprendida si primero no tratamos de entender la lengua y conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, y los caracteres son

> triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es humanamente imposible entender una sola palabra; sin ellas, es un vano deambular por un oscuro laberinto (1933, 232).

El quinto cambio lo protagonizó Newton. No sólo retomó el heliocentrismo de Copérnico, el universo infinito y homogéneo de Bruno, las órbitas elípticas de Kepler y la unificación galileana de lo celeste y lo terrestre bajo las mismas leyes físico-matemáticas, sino que formuló la ley de la gravitación o atracción universal de los cuerpos -como una fuerza resultante de la relación directa entre sus masas, dividida por el cuadrado de la distancia entre ellos-, y otras tres leyes más: la ley de la inercia, apuntada ya por Galileo (todo cuerpo permanece en reposo o en movimiento mientras una fuerza exterior no lo modifique); la ley de la variación del movimiento de un cuerpo en función de la fuerza motriz que lo empuja; y la ley de la acción y reacción de las fuerzas contrapuestas. Todo ello le permitió unificar la astronomía y la física, pues las mismas leyes regían tanto el movimiento elíptico de los astros estudiado por Kepler como el movimiento parabólico de los proyectiles estudiado por Galileo, e incluso el movimiento de las máquinas fabricadas por los artesanos: barcos, cañones, relojes, molinos, telares, etc. Ya no hay diferencia entre el mundo sublunar y el supralunar, pero tampoco entre lo natural y lo artificial, entre el organismo vivo y la máquina sin vida: todos los cuerpos se rigen por las mismas leyes mecánicas, eternas e inexorables. Ya no hay tampoco diferencias cualitativas entre unos seres y otros (sean celestes o terrestres, vivos o inertes, naturales o artificiales), sino que todo lo real -incluidas las diferentes formas de la vida terrestre: plantas, animales y humanos- se reduce a materia inerte, extensión espacial y fuerzas físicas universales.

El universo en su totalidad comienza a ser concebido como una gran máquina fabricada por el Dios creador, el soberano Artífice de las tres religiones abrahámicas. Como dirá Leibniz frente a Clarke, el mundo es una máquina tan bien hecha que funciona como un reloj perpetuo. Un siglo más tarde, la hipótesis del Dios creador será ya innecesaria, como le dirá Laplace a Napoleón. El mundo de la ciencia moderna es, pues, un universo infinito en el espacio y en el tiempo, en el que los cuerpos se mueven mecánicamente, sin finalidad alguna, regidos por leyes eternas y necesarias. Esta visión mecanicista y determinista del mundo será hegemónica en Occidente durante más de dos siglos, al menos hasta la aparición de la termodinámica, la teoría de la evolución de las especies, la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica, y, más recientemente, la teoría del universo en expansión, la teoría Gaia y las ciencias del sistema Tierra.

En la cosmología moderna, la Tierra no solo deja ser el centro del mundo, sino que se convierte en un astro como cualquier otro, moviéndose en el universo infinito. Y es entonces cuando también ella comienza a ser comparada con una máquina, pero en este caso con uno de los artefactos creados y gobernados por los humanos: el barco. Fueron Bruno y Galileo los primeros en utilizar la metáfora del barco, y lo hicieron para responder a los críticos del heliocentrismo y formular el principio de la relatividad del movimiento, en virtud del cual el movimiento de la Tierra es compatible con el hecho de que un cuerpo terrestre arrojado desde lo alto de una torre caiga en paralelo a ella y no en diagonal: sucede lo mismo con la piedra arrojada desde lo alto del mástil de un barco en movimiento. Así lo afirma Bruno en el diálogo tercero de *La cena de las cenizas* (1584) y Galileo en la segunda jornada de su *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* (1632). La Tierra navega en el espacio infinito como un barco en el océano inmenso.

El sexto cambio importante de la cosmología moderna, el que Koyré describe como «la expresa desvalorización del ser, el divorcio del mundo del valor y el mundo de los hechos», lo formula Descartes al postular en sus *Meditaciones metafísicas* (1641) la gran dicotomía ontológica entre la *res extensa* y la *res cogitans*, la naturaleza y el espíritu, el

orden físico y el orden humano, los hechos y los valores, la ciencia y la política. Para Descartes, el cuerpo humano no difiere del cuerpo de una máquina y está regido por las mismas leyes físicas que regulan el movimiento de los astros o el funcionamiento de un reloj mecánico, mientras que la mente humana es inextensa, inmaterial e inmortal, y, por tanto, es libre para pensar, sentir y querer. Junto con la división ontológica entre el gran reloj cósmico y el Dios artesano que lo ha fabricado -y el consiguiente debate sobre si el *Deus ex machina* debe seguir dándole cuerda (como dice Clarke) o no (como dice Leibniz)-, Descartes postula también una división antropológica entre el cuerpo mecánico y la conciencia libre que lo padece y lo gobierna, y por eso mismo tiene grandes dificultades para explicar cómo se conectan y se afectan mutuamente el uno y la otra.

En este dualismo antropológico entre la máquina corpórea y el espíritu incorpóreo, ha desaparecido la visión aristotélica del ser humano como *zôion politikón* (*animal político*) y como *zôion lógon échon* (*animal dotado de lenguaje*), es decir, como un ser terrestre, viviente y político, emparentado con los demás seres vivos del mundo sublunar, con quienes comparte la vida vegetativa (propia de las plantas), la sensitiva (propia de los animales) e incluso la sociabilidad y la voz (*phōné*) de las aves y los mamíferos.

2. El hombre en la Luna

A partir de Descartes, el ser humano comienza a ser pensado simultáneamente como un terrícola (en cuanto cuerpo físico) y como un extraterrestre (en cuanto espíritu pensante). El hombre moderno se imagina completamente solo en el universo, como si no existieran los demás seres terrestres con los que está emparentado. Pero experimenta esa soledad con un ambivalente sentimiento de orfandad y omnipotencia: como dice Blaise Pascal, es una «caña pensante» que puede ser quebrada por un simple golpe de aire y sin embargo se eleva por encima del universo que «no piensa». En la *Crítica de la razón práctica* (1788), Kant expresa con extrema precisión el dualismo ontológico de la modernidad: «Dos cosas llenan mi ánimo de creciente admiración y respeto a medida que pienso y profundizo en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.»

Esta es la gran paradoja de la era moderna: Europa abandona la visión esférica del cosmos cuando comienza a concebir la Tierra como un globo unificado, cartografiado y dominado por ella (Moore, 2015; Sloterdijk, 2005). Con la gran expansión ultramarina y el inicio del capitalismo moderno, las élites euro-atlánticas comienzan a pensar y actuar como si fuesen extraterrestres, como si su Tierra natal fuese solo un astro como cualquier otro, susceptible de ser conocido, apropiado, dominado y pilotado como un barco, es decir, como si pudieran situarse, en cuanto seres racionales y libres, en un espacio universal ilimitado. En un universo eterno y sin confines, en el que la Tierra pierde su «centralidad», los conquistadores europeos creen que son terrícolas transitorios, es decir, pasajeros ocasionales de la nave Tierra, puesto que podrían viajar a otros astros y desplazarse libremente por el espacio interestelar, como astronautas sin origen ni destino.

Basta pensar en los textos con los que se inicia la ciencia-ficción moderna: *Somnium* (1608), del astrónomo alemán Kepler; *The Man in the Moone* (1638), del obispo galés Francis Godwin; y los dos libros de *L'autre monde* (1657 y 1662), del escritor francés Cyrano de Bergerac. A partir de entonces, la ciencia-ficción se desarrollará en paralelo con la astronomía moderna. Pero será tras la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la era nuclear, la Guerra Fría y la carrera espacial entre Estados Unidos y la Unión Soviética, cuando el moderno utopismo ultraterrestre invada la cultura popular a través de la literatura, el cine, la televisión, los videojuegos, etc. (Martorell, 2019 y 2021).

El 4 de octubre de 1957, el mismo año que Koyré publica *Del mundo cerrado al universo infinito*, la Unión Soviética lanza al espacio el Sputnik 1 (en ruso, *satélite*). Es

el primer satélite artificial de la historia, con el que se inicia la carrera espacial. Le sigue el Sputnik 2, el primero en llevar a un animal a bordo, la perra Laika, que murió en ese vuelo. El primer humano en viajar al espacio fue el soviético Yuri Gagarin, que orbitó en torno a la Tierra en la nave espacial Vostok el 12 de abril de 1961. Ante estos éxitos de la Unión Soviética, Estados Unidos lanzó el programa espacial Apolo para llegar a la Luna antes que los rusos y alcanzar la supremacía en la «conquista del espacio». El 24 de diciembre de 1968, mientras el Apolo 8 giraba alrededor de la Luna, el estadounidense William Anders fotografió la Tierra desde la órbita lunar. Esa imagen, hoy ya familiar, permitió a los seres humanos contemplar por primera vez la Tierra desde fuera, un sueño que había sido alimentado por todos los científicos modernos desde Copérnico. El 20 de julio de 1969, el Apolo 11 se posó en la Luna y Neil Armstrong y Edwin "Buzz" Aldrin fueron los primeros humanos en pisarla. El acontecimiento fue transmitido por televisión y seguido en directo por 600 millones de espectadores de todo el mundo. En la década de 1980, Estados Unidos lanzó el proyecto de una Estación Espacial Internacional permanente, en el que hoy colaboran dieciséis países de Europa y América. A esto hay que añadir los programas espaciales de China, India y los países árabes, los numerosos centros de observación astronómica, los telescopios enviados al espacio, las misiones no tripuladas a Marte y otros planetas, y los miles de satélites artificiales que orbitan alrededor de la Tierra, unos activos y otros abandonados. Hay ya una densa capa de chatarra espacial cuyos fragmentos se precipitan a veces sobre la superficie terrestre.

Hoy día, los promotores de la «conquista del espacio» no son solo las grandes potencias geopolíticas sino también las empresas multinacionales más poderosas, cuyo negocio se basa en el expolio acelerado de la naturaleza y en la dominación digitalizada de la sociedad. La religión tecnológica «transhumanista», financiada por esas empresas, es la heredera más radical de la ciencia-ficción moderna. Mezcla la ciencia y la ficción, y las pone al servicio de un objetivo político ultramoderno: la promesa de convertir al ser humano -o, más bien, a una selecta minoría- en una nueva especie «sobrehumana» artificialmente fabricada, con una vida inmortal, una inteligencia superior y una tecnología espacial que le permitirá colonizar y habitar Marte y otros astros, especialmente cuando la Tierra se vuelva inhabitable para toda o la mayor parte de la humanidad (Riechmann, 2014; Diéguez, 2017; Herrero, 2021).

3. La Tierra no se mueve

El primero que emprendió una «inversión de la teoría copernicana» y postuló que «el arca originaria 'Tierra' no se mueve» fue el ya citado filósofo y matemático judeo-alemán Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, en un breve texto de 1934, editado póstumamente por Marvin Farber en 1940, reeditado en 2006 por Jörg Dünne y Stephan Günzel a partir de una nueva transcripción del manuscrito realizada por Dieter Lohmar, y traducido al español por Agustín Serrano de Haro con el título «"La Tierra no se mueve". Investigaciones básicas acerca del origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza» (2019).

Husserl parte de la perspectiva fenomenológica del «mundo» (*Welt*) -que contrapone a la visión naturalista o positivista, pero también a la visión historicista o culturalista- como el «horizonte abierto» de lo que puede ser humanamente experimentado. Por tanto, el ser humano no es solo un «cuerpo físico» (*Körper*) objetivamente percibido por los otros y sometido a las mismas leyes naturales que los demás cuerpos, sino también y ante todo un «cuerpo vivido» (*Leib*), que subjetivamente siente, piensa y actúa, es decir, un «cuerpo-físico suelo» (*Bodenkörper*) que es la base de toda experiencia posible: de uno mismo, de los otros humanos, de los demás vivientes, del espacio terrestre e incluso de

los innumerables astros luminosos que divisamos en el cielo nocturno. El cuerpo subjetivamente vivido es el «suelo» (*Boden*), el «centro» (*Zentrum*), el «punto cero» (*Nullpunkt)* de la experiencia del mundo, sea cual sea su estado de reposo o de movimiento, e incluso aunque ese cuerpo se encuentre en el interior de un vehículo (tren, barco, avión) que se desplaza espacialmente, pues todos los cuerpos están en reposo o en movimiento de manera relativa con respecto a la Tierra.

El giro copernicano consiste en convertir a la Tierra en un astro como cualquier otro, es decir, en un cuerpo físico esférico que se mueve con respecto al Sol, como el barco se mueve con respecto a la Tierra y la piedra arrojada desde lo alto del mástil se mueve con respecto al barco. Sin embargo, según Husserl, «la Tierra es un todo cuyas partes –cuando se las piensa por sí mismas, como puede hacerse en cuanto fragmentadas o fragmentables– son cuerpos físicos, pero como "todo" no es ningún cuerpo físico.» (2019, 625). Desde el punto de vista fenomenológico, la Tierra es el «arca» (*Arche*) o «ámbito-morada originaria» (*Urheimat*) donde todos los seres humanos se mueven y tienen su «suelo» (*Boden*), pero ella misma no se mueve, o más exactamente: no está ni en reposo ni en movimiento relativos.

Para hacer de la Tierra un cuerpo físico en movimiento, habría que hacerlo desde un nuevo «suelo» de experiencia situado fuera de ella, pero no desde el «universo infinito» de la cosmología moderna, que es sólo una construcción abstracta del pensamiento y no deriva de la experiencia vivida. «Para poder "experimentarlas" [a las estrellas] como cuerpos físicos de los que se tiene aprehensión indirecta, tengo ya que ser para mí mismo un ser humano sobre la Tierra, como mi suelo de procedencia.» (2019, 628). En suma, desde el punto de vista fenomenológico, somos constitutivamente antropocéntricos y geocéntricos, pues no podríamos tener experiencia de nosotros mismos, de los otros seres y del mundo circundante, incluidos los astros del cielo, si no nos basáramos en nuestro «cuerpo vivido» y en el «ámbito-morada originaria» de la Tierra que es nuestro suelo de procedencia y de experiencia.

Husserl toma en consideración el vuelo del pájaro y el del piloto de un avión. Y antes de que se iniciaran los vuelos espaciales, se plantea también esa posibilidad, que ya venía siendo imaginada por la ciencia-ficción moderna desde el giro copernicano:

> Un cuerpo físico en movimiento (un vehículo), y sobre él mi cuerpo vivido, en una aeronave. «Yo podría volar tan alto como para que la Tierra apareciera ante mí como una esfera». O también la Tierra podría ser tan pequeña que yo podría recorrerla por todos lados y alcanzar indirectamente la representación de la esfera. Yo descubro, pues, que la Tierra es un gran cuerpo esférico. Pero ésta es justamente la cuestión: si y cómo alcanzo yo su corporeidad en el sentido de que «astronómicamente» la Tierra sea un cuerpo físico más entre los otros, incluidos los cuerpos celestes (2019, 628).

Pues bien, sea el cuerpo del pájaro, el del piloto que vuela en un avión o el del astronauta que viaja en una nave espacial, los tres son cuerpos vivientes que han partido de la Tierra y han de retornar a ella como al «suelo del que proceden en origen» (*Stammboden*). Husserl va más allá y se pregunta: ¿acaso no podría convertirse la nave espacial en el «suelo» originario y constitutivo de mi experiencia, en el caso de que yo hubiese nacido y habitado desde el origen en una nave o «arca» artificial, y que en razón de ese origen fuese un extraterrestre? Su respuesta es muy clara: la nave espacial no deja de ser una extensión del «suelo» terrestre y los nacidos en ella no dejan de ser humanos genealógicamente terrestres. Merece la pena citar por extenso sus palabras:

> Constituido originariamente sólo puede estar «el» suelo-Tierra con su espacio circundante de cuerpos. Pero esto ya presupone que mi cuerpo vivido está constituido y que lo están otros que me son conocidos y un horizonte abierto de otros, distribuidos en el espacio –en el espacio que circunda a la Tierra como campo abierto de proximidad-lejanía de cuerpos, y que da a los cuerpos físicos el sentido de cuerpos terrestres y al espacio el sentido de espacio de la Tierra–. La totalidad del nosotros, de los seres humanos, de los *animalia*, es, en este sentido, terrestre; y en primera instancia carece de todo lo contrario que fuera lo-no-terrestre. Este sentido enraiza y encuentra su centro de orientación en mí y en el nosotros más restringido de los que convivimos.
>
> Pero también es posible que el suelo de la Tierra se amplíe, que, por ejemplo, yo llegue a saber que en el espacio de mi primer suelo-Tierra hay grandes aeronaves que lo surcan hace largo tiempo, que en una de ellas nací yo y en ella vive mi familia, y que ella fue el suelo de mi ser hasta que aprendí que sólo éramos navegantes sobre la Tierra mayor, etc. Cabe así que una pluralidad de ámbitos-suelo, de moradas, vengan a unificarse en un ámbito-suelo […]
>
> En primer lugar: si la Tierra está constituida con corporalidad y corporeidad, entonces también el «cielo» lo está necesariamente como campo de lo que aún puedo, y podemos todos nosotros, experimentar espacialmente en el extremo, y a partir del suelo-Tierra […] De la Tierra han partido esas «aeronaves» y a ella vuelven, en ellas viven seres humanos y éstos las pilotan; seres humanos que en último origen generativo, y para ellos mismos origen histórico, habitan sobre el suelo-Tierra como su arca […] Todo ello es relativo al arca suelo-Tierra y a la «esfera terrestre», y relativo a nosotros, los humanos terrestres; y la objetividad se halla en referencia al todo de la humanidad (2019, 629-631).

En resumen, para Husserl el «mundo» solo puede ser pensado a partir del «nosotros» biológico e histórico que es cada comunidad humana y el conjunto de la humanidad como resultado de la interacción global entre todos los pueblos, y ese «nosotros», a su vez, no puede ser pensado sin la relación intersubjetiva entre todos los «yo» singulares como «cuerpos vividos», como sujetos únicos de experiencia. Y, a la inversa, el «yo» como sujeto de experiencia no puede ser pensado sin el «nosotros» como comunidad humana biológica y políticamente constituida, y ésta tampoco puede ser pensada sin el «mundo» en el que habita, que para ella no es otro que la Tierra como «arca» o «ámbito-morada originaria».

4. Amor Mundi

Hannah Arendt (1906-1975) nació en una familia judía, como Koyré y Husserl. Pasó casi toda su infancia y adolescencia en Königsberg, la ciudad de Kant. En 1924 comienza sus estudios universitarios en Marburgo, donde Heidegger se convierte en su primer maestro y su primer amor; al año siguiente, cursa un semestre con Husserl en Friburgo; luego se traslada a Heidelberg y en 1928 presenta su tesis *El concepto de amor en Agustín* bajo la tutela de Jaspers, su segundo maestro y desde entonces uno de sus grandes amigos. De Agustín toma algunas ideas cruciales para su pensamiento posterior, entre ellas la del «amor al mundo», aunque Arendt le da un sentido ontológico afirmativo y un alcance histórico-político que no tenía en el obispo cristiano (Campillo, 2019).

En cuanto a Husserl, lo más probable es que Arendt no conociera su texto de 1934, tal vez porque fue publicado en 1940, en plena Segunda Guerra Mundial, y ese año ella fue detenida en el campo de internamiento de Gurs (Francia) y solo en mayo de 1941 logró llegar a Nueva York con su madre y su marido, y en la década siguiente centró toda su atención en la guerra, el nazismo, los campos de exterminio, la creación del Estado de Israel y la redacción de *Los orígenes del totalitarismo* (1951). El texto de Husserl no se encuentra en su biblioteca personal, conservada en el Bard College de Nueva York, y tampoco es mencionado en sus reflexiones de las décadas 1950 y 1960 sobre la «alienación del mundo» causada por la tecnociencia moderna. En cualquier caso, Arendt retoma el enfoque fenomenológico de Husserl, pero lo reelabora desde el nuevo horizonte histórico-político que le tocó vivir.

Como puede observarse en *La crisis de las ciencias europeas* (1936), Husserl mantuvo hasta el final de sus días -incluso tras la Gran Guerra, la llegada de Hitler al poder y la persecución de los judíos- una visión evolutiva y eurocéntrica de la historia de Occidente, y una concepción de la filosofía como «ciencia de las ciencias». Arendt cuestionará este *epistemocentrismo* como la «deformación profesional» de los filósofos, que recorre la historia del pensamiento occidental desde Platón hasta Heidegger (Campillo, 2018). Husserl entiende la «crisis» como un divorcio tardío entre la ciencia y el humanismo, los hechos y los valores, el positivismo y el historicismo, y asigna a la fenomenología la misión de restablecer la unidad perdida bajo la guía del filósofo como «funcionario de la humanidad». Este enfoque evolutivo, eurocéntrico y epistemocéntrico le impidió llevar a cabo una crítica histórico-política de la modernidad occidental y de los saberes tecnocientíficos como la que llevarán a cabo otros pensadores en lengua alemana posteriores: Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse, Heidegger, Jaspers, Anders, Jonas y la propia Arendt. Todos ellos, excepto Benjamin, fueron testigos de unos terribles acontecimientos que Husserl no llegó a vivir: Auschwitz y el Gulag, Hiroshima y Nagasaki, la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, la amenaza de un holocausto nuclear de la humanidad y la carrera tecnológica por la llegada a la Luna, la puesta en órbita de satélites artificiales y el control geopolítico del espacio ultraterrestre.

Arendt había conocido a Koyré durante su exilio en París y volvió a encontrarse con él en Nueva York. Se reunieron varias veces y mantuvieron una amistosa relación epistolar (Arendt, 1951-1963; Koyré, 1997; Zambelli, 1997 y 2021, 188-193). Arendt valoraba mucho sus estudios de historia de la ciencia. Conocía los trabajos de Edwin A. Burtt y de Alfred N. Whitehead, pero se inspiró sobre todo en *Del mundo cerrado al universo infinito* para describir lo que ella llamó la moderna «alienación del mundo». Cuando estaba redactando *La condición humana* (1958), leyó las obras pioneras de la revolución científica moderna, en particular *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) de Copérnico, *Astronomia nova* (1609) de Kepler y *Sidereus nuncius* (1610) de Galileo. También leyó a algunos de los científicos que habían revolucionado la física contemporánea, como Einstein, Planck, Bohr, Schrödinger y Heisenberg, de los que se ocupó en el artículo «La conquista del espacio y la estatura del hombre» (1963) y en la conferencia «El punto de Arquímedes» (1969) (Yaqoob, 2014).

Suele pensarse que Arendt era sólo una teórica de la política y eso ha hecho que se menosprecien sus reflexiones críticas sobre la tecnociencia moderna, desarrolladas en las décadas de 1950 y 1960, es decir, en los inicios de la era nuclear. Como ya he dicho, este *novum* histórico fue objeto de importantes reflexiones filosóficas por parte de pensadores muy cercanos a Arendt, como Jaspers, Heidegger, Anders y Jonas. Y ese mismo tipo de reflexiones ocupan un lugar muy destacado en su propio diagnóstico de la modernidad, en su afirmación del carácter «terrestre» de la condición humana y en su elogio del «amor

al mundo» como fundamento de la convivencia política. De hecho, había pensado poner el título de *Amor Mundi* a *La condición humana* (Campillo, 2019).

La irrupción de los regímenes totalitarios en la primera mitad del siglo XX fue el primer acontecimiento que marcó la vida y la obra de Arendt: la llevó a revisar la jerarquía tradicional entre *vita contemplativa* y *vita activa*, y a reivindicar la «pluralidad» y la «natalidad» como condiciones básicas de la vida humana. Pero el segundo acontecimiento fue la bomba atómica, la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética y la amenaza de un holocausto nuclear: este *novum* de la era nuclear la llevó a repensar el papel de la tecnociencia moderna en el proceso de «alineación del mundo» y a reivindicar el «amor al mundo» y la condición «terrestre» de los seres humanos. Ambas cuestiones las abordó en *La condición humana*, pero la segunda no suscitó tanto interés como la primera, hasta que el actual debate sobre el Antropoceno ha hecho necesario releerla con otra mirada.

Para Arendt, un aspecto fundamental del «amor al mundo» es el amor a la Tierra como la morada natural que le ha sido dada a la humanidad y en la que ha habitado desde su origen. El reconocimiento de nuestra condición terrestre conlleva la gratitud hacia la Tierra y el disfrute de sus dones, pero también el deber de cuidarla y preservarla para los humanos que han de sucedernos y para los demás seres vivos. Arendt reivindica este amor a la Tierra como el hogar común de las plantas, los animales y las generaciones humanas, no solo frente a las viejas religiones que menospreciaban la vida terrena y aspiraban a una vida sobrenatural, sino también frente a los modernos saberes tecnocientíficos que desde Copérnico han adoptado el «punto de Arquímedes», es decir, que han puesto en cuestión el geocentrismo y el antropocentrismo inherentes a nuestra condición de seres terrestres y han adoptado el punto de vista del «universo».

Arquímedes de Siracusa (s. III a. C.) fue uno de los mayores científicos del mundo antiguo. Entre sus muchos logros, formuló la primera explicación física del principio de la palanca. Según Pappus de Alejandría (*Synagoge*, lib. VIII), estaba tan orgulloso del poder de su ciencia que llegó a afirmar: «Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo.» Lógicamente, ese «punto de apoyo» tendría que estar situado fuera de la Tierra. Y esa pretensión de situarse fuera de la Tierra es la que ha caracterizado a la ciencia moderna desde Copérnico hasta Einstein. Por eso, Arendt considera que la ciencia moderna se apoya imaginariamente en el «punto de Arquímedes», desde el momento en que borra la distancia entre lo terrestre y lo celeste, la física y la astronomía, y adopta el punto de vista del «universo» frente a la experiencia geocéntrica y antropocéntrica que seguimos teniendo en nuestra vida cotidiana y de la que no podemos prescindir en modo alguno.

Por más que los humanos viajemos como astronautas, contemplemos la Tierra desde una nave espacial o desde otros astros del sistema solar, e incluso extendamos al espacio ultraterrestre el «territorio» del que podemos disponer por medio de la técnica,

> …la visión del mundo que probablemente nacería de allí sería, una vez más, geocéntrica y antropomórfica, aunque no en el antiguo sentido de la Tierra como centro del universo ni del hombre como el ser más importante dentro de ella. Sería geocéntrica en el sentido de que la Tierra y no el universo es el centro y la residencia de los hombres mortales, y sería antropomórfica en el sentido de que el hombre incluiría su propio carácter objetivo de ser mortal entre las condiciones elementales en las que son posibles los esfuerzos científicos (1996, 292).

Husserl había defendido ya este nuevo tipo de geocentrismo y de antropocentrismo, pero Arendt no lo menciona. En cambio, cita una frase de Kafka, con la que encabeza también el último capítulo de *La condición humana*: «Encontró el punto de Arquímedes, pero lo

usó contra sí mismo; parece que sólo se le permitió encontrarlo con esta condición.» (1996, 277). En ese capítulo, dedicado a la «época moderna», Arendt analiza los tres acontecimientos que dan origen a la modernidad, entendida por ella como un proceso de «alienación del mundo». El primero fue la conquista de la Tierra por los europeos: «todo el espacio terráqueo ha pasado a ser pequeño y al alcance de la mano», lo que hoy llamamos el proceso de globalización, sobre todo debido a los nuevos medios de transporte mecánicos (ferrocarril, barco y avión), pero «al precio de poner una decisiva distancia entre el hombre y la Tierra, de alienar al hombre de su inmediato medio terreno.»

El segundo acontecimiento fue la Reforma protestante y la expropiación de los bienes eclesiásticos, que no sólo provocó la separación entre el Estado y la Iglesia, sino también el repliegue del mundo común a la interioridad de la conciencia, una huida «del mundo al yo» señalada por Max Weber y representada por el *cogito ergo sum* de Descartes. Pero lo más importante, según Arendt, es que la expropiación de los bienes eclesiásticos fue el punto de partida para un proceso mucho más general de «expropiación del campesinado», descrito por Karl Marx como la «acumulación originaria del capital». Esta expropiación de las comunidades locales y su acumulación en forma de capital hizo posible el nacimiento del capitalismo moderno. Tras varios siglos de colonialismo, este proceso se ha globalizado y ha provocado la «alienación del mundo» en un doble sentido: ha hecho de la Tierra un mero sustrato para la extracción y consumo de bienes cada vez más efímeros y desechables; y ha supuesto la «privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y su desnuda exposición a las exigencias de la vida», es decir, «el eclipse de un mundo común público» para una gran parte de la humanidad.

El tercer acontecimiento inaugural de la modernidad es «el desarrollo de una nueva ciencia que considera la naturaleza de la Tierra desde el punto de vista del universo» y no desde la condición terrestre de los seres humanos. Para explicarlo, Arendt dice: «Sigo la reciente y excelente exposición» de Koyré. La «alienación de la Tierra», iniciada por la ciencia moderna a partir de los siglos XVI y XVII, ha acabado convirtiéndose en el siglo XX en la forma más extrema de la moderna «alienación del mundo» y puede destruir nuestro «amor al mundo»: «El amor al mundo fue la primera víctima de la triunfal alienación del mundo de la Época Moderna.» En este sentido, Arendt considera que sus consecuencias para la humanidad pueden ser más graves que la interconexión del globo terrestre y la expropiación capitalista. La adopción del «punto de Arquímedes» no solo ha devaluado nuestra relación amorosa con la naturaleza terrestre sino que ha dado origen a unas innovaciones tecnocientíficas (energía nuclear, colonización del espacio ultraterrestre, inteligencia artificial, ingeniería genética, productos químicos sintéticos, etc.) que pueden poner en riesgo la continuidad de la vida humana sobre la Tierra. Por eso, distingue entre la «época moderna», que se inicia en 1492, y el «mundo moderno», que se inicia en 1945 con las bombas nucleares arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki:

> Sólo nosotros, y únicamente desde hace poco más de unas décadas, hemos llegado a vivir en un mundo determinado enteramente por una ciencia y una tecnología cuya verdad objetiva y conocimiento práctico derivan de leyes cósmicas y universales, a diferencia de las terrestres y «naturales», y en el que un conocimiento adquirido al seleccionar un punto de referencia exterior a la Tierra se aplica a la naturaleza terrena y al artificio humano […] La línea distintiva entre la Época Moderna y el mundo en que vivimos cabe trazarla en la diferencia entre una ciencia que considera a la naturaleza desde un punto de vista universal y que de esta manera adquiere pleno dominio sobre ella, y una verdadera ciencia «universal» que conlleva procesos cósmicos incluso con el claro peligro de destruir a la naturaleza [terrestre] y, por consiguiente, el dominio que sobre ella tiene el hombre (1996, 296).

Tras alertar de este peligro, Arendt alude expresamente al doble poder adquirido por el ser humano en la segunda mitad del siglo XX y que hasta ahora se había considerado prerrogativa exclusiva de la divinidad: el «poder de creación» de nuevas formas de vida y el «poder de destrucción» de toda la vida terrestre, o al menos de la vida humana.

Esta crítica al poder de la tecnociencia moderna no sólo la expone en el último capítulo de *La condición humana*, sino también en el prólogo, que comienza con la noticia del primer satélite artificial lanzado al espacio en 1957 y concluye con la denuncia de «la alienación del Mundo Moderno, su doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo.» Merece la pena citar un extracto de ese breve prólogo, en donde Arendt señala la dimensión política de la tecnociencia moderna y defiende el «amor al mundo» como amor a la Tierra y a la condición terrestre de la humanidad:

> La emancipación y secularización de la Edad Moderna, que comenzó con un desvío, no necesariamente de Dios, sino de un dios que era el Padre de los hombres en el cielo, ¿ha de terminar con un repudio todavía más ominoso de una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento?
>
> La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizá sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio. El artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparienta con los restantes organismos vivos […] El mismo deseo de escapar de la prisión de la Tierra se manifiesta en el intento de crear vida en el tubo de ensayo […] Dicho deseo de escapar de la condición humana subraya también la esperanza de prolongar la vida humana más allá del límite de los cien años.
>
> Este hombre futuro -que los científicos fabricarán antes de un siglo, según afirman- parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar, por decirlo así, por algo hecho por él mismo. No hay razón para dudar de nuestra capacidad para lograr tal cambio, de la misma manera que tampoco existe para poner en duda nuestra actual capacidad de destruir toda la vida orgánica de la Tierra. La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales (1996, 14-15).

Esta es la principal originalidad del enfoque de Arendt: la pretensión de trascender nuestra condición terrestre no es un mero problema tecnocientífico susceptible de ser resuelto en un futuro más o menos próximo, como ha soñado la ciencia-ficción moderna, como anunciaron a bombo y platillo los impulsores de la «conquista del espacio» y como siguen prometiendo hoy los «transhumanistas» y las grandes compañías tecnológicas; tampoco es una mera imposibilidad ontológica y antropológica que jamás podrá ser superada, como había señalado Husserl en 1934 y como pensaba también Heidegger en su reflexión sobre la técnica (1953); la cuestión crucial es que el delirio moderno de trascender nuestra condición terrestre, no ya por medio de las viejas religiones teológicas sino por medio de la nueva religión tecnológica, se ha convertido en «un problema político de primer orden»,

porque de él depende la supervivencia de la humanidad como especie biológica y como comunidad histórico-política, y por ello mismo es un problema que «no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales.»

En los últimos años, la crítica arendtiana de la lógica «universal» de la tecnociencia moderna y su defensa de la condición constitutivamente «terrestre» de la vida humana, han sido reinterpretadas y reivindicadas desde el nuevo horizonte geológico e histórico del Antropoceno (Whiteside, 1994; Ott, 2009; Weißpflug, 2018). Hablemos, pues, de este nuevo horizonte, en el que habitamos los humanos del siglo XXI.

5. Las edades de Gaia

Arendt murió en 1975, así que apenas pudo conocer dos grandes transformaciones históricas que se iniciaron en esos años y que han renovado profundamente el debate filosófico sobre el lugar del ser humano en el mundo: la irrupción de la crisis ecológica global y del cambio climático antropogénico, es decir, la degradación de las bases naturales de la existencia humana sobre la Tierra; y el cambio de paradigma protagonizado no ya por las ciencias astrofísicas, que habían dominado la historia de la ciencia moderna desde Copérnico hasta Einstein, sino por las ciencias de la vida y del sistema Tierra, y en especial por la hipótesis Gaia, que ha promovido una nueva visión de la Tierra y del papel de la vida en ella. La confluencia de ambas transformaciones ha dado origen a la tesis del Antropoceno como una nueva época geohistórica y ha suscitado grandes debates entre geólogos, historiadores y filósofos.

Arendt (1958), Jaspers (1962) y Anders (1972) habían señalado 1945 como el inicio de una época sin precedentes, porque la especie humana había adquirido por primera vez el poder suficiente para desencadenar una guerra nuclear mundial y destruirse a sí misma, desapareciendo de la faz del Tierra para siempre. Pues bien, en la década de 1970, al tiempo que la «distensión» geopolítica entre el Oriente comunista y el Occidente capitalista reduce la amenaza de una guerra nuclear, comienza a emerger la amenaza del colapso ecológico global, que también pone en riesgo la supervivencia de la humanidad.

Paralelamente a la irrupción de la crisis ecológica en el debate público global, se inicia también un cambio de paradigma científico que revela la singularidad de la Tierra y supone por tanto una nueva «inversión de la teoría copernicana», esta vez formulada no por filósofos sino por científicos. Me refiero a la hipótesis Gaia (Lovelock, 1983 y 1993; Castro, 2019), propuesta por el científico británico James E. Lovelock (1919-). En 1965, Lovelock participa en la primera investigación emprendida por la NASA para averiguar si hay vida en Marte. Le sorprende que las atmósferas de Marte y de Venus sean tan diferentes de la atmósfera terrestre, y el intento de explicar las peculiares características de la envoltura gaseosa de nuestro planeta es lo que le lleva a postular la hipótesis Gaia. El porcentaje de CO_2 en Venus (98%) y en Marte (95%) está próximo al equilibrio químico y es congruente con la posición de estos dos planetas en el sistema solar, pero difiere completamente del que hay en la Tierra (0,03%). Sucede lo inverso con el porcentaje de O_2: es apenas inexistente en Venus (unas pocas trazas) y en Marte (0,13%), mientras que en la Tierra (21%) está en el nivel óptimo para la vida, porque si superase el 25% se multiplicarían los incendios de la masa vegetal, dado el poder de combustión del oxígeno. Según Lovelock, basta conocer la composición química de las atmósferas de Venus y Marte para concluir que en esos planetas no hay vida, así que la NASA podría haberse ahorrado las costosas misiones espaciales enviadas a esos planetas.

Otra singularidad de la Tierra es que la temperatura media del aire en su superficie (15ºC) es mucho más alta de lo que sería previsible por su distancia con respecto al Sol (en torno a -18ºC). Además, a pesar del enfriamiento que ha experimentado la corteza

terrestre en los últimos 4.500 millones de años, la temperatura del aire debería haberse incrementado paulatinamente, pues la radiación solar ha aumentado un 30% en ese tiempo. Si no se hubiera desarrollado la vida en la Tierra, su atmósfera se habría calentado por encima de los 150ºC y se asemejaría a la de Venus. Ha sido la vida la que ha enfriado el aire terrestre más de 100ºC.

Desde hace varios millones de años, la temperatura del aire ha oscilado en una franja de 5ºC-6ºC. Esta oscilación, aparentemente pequeña, ha dado lugar a una sucesión cíclica de periodos glaciales e interglaciares, cada uno de los cuales ha durado varias decenas de miles de años. Ahora mismo nos encontramos en un periodo interglaciar. Tras la última glaciación y desde hace unos 12.000 años, en la época geológica denominada Holoceno, la temperatura de la atmósfera terrestre se ha mantenido dentro de una franja relativamente constante, a pesar de la alternancia entre épocas más cálidas y épocas más frías, que han tenido importantes efectos en la historia de la humanidad (Lieberman y Gordon, 2022; Brooke, 2014).

Según Lovelock, es la aparición de los seres vivos la que explicaría estas peculiaridades químicas y térmicas de la atmósfera terrestre. Son los seres vivos, desde las primeras cianobacterias hasta las algas y las plantas actuales, quienes se ocupan de absorber CO_2 y emitir O_2 a la atmósfera. Esa composición química del aire ha hecho posible el desarrollo y la diversificación de la vida. Y la vida, a su vez, se ocupa de mantener esa composición del aire, mediante una nueva forma de simbiosis o complementariedad entre los vegetales y los animales: la fotosíntesis vegetal fija el carbono a la tierra y libera oxígeno al aire, mientras que la respiración animal absorbe el oxígeno del aire y emite dióxido de carbono. Además, esta composición química de la atmósfera le permite producir un efecto invernadero natural, que es igualmente óptimo para el desarrollo y la diversificación de las especies vivientes.

Más aún, la vida no solo explicaría la composición química y la temperatura media de la atmósfera, sino también la salinidad y alcalinidad superficial de los océanos, e incluso algunas características de la corteza terrestre como las rocas sedimentarias, los fangos submarinos y los depósitos subterráneos de combustibles fósiles (carbón, gas y petróleo). Estas rocas, fangos y depósitos almacenan carbono, pues son el resultado de la fosilización de antiguos seres vivos, y gracias a ello el CO_2 de la atmósfera se ha mantenido en niveles muy bajos durante los últimos 800.000 años: entre unas 180 partes por millón (ppm) en las eras glaciales y unas 280 ppm en las interglaciares. Por eso, la extracción y quema masiva de combustibles fósiles, con la consiguiente emisión de CO_2 y otros gases de efecto invernadero, es una alteración antropogénica muy profunda de los ciclos homeostáticos de la biosfera terrestre. El 14 de junio de 2021 se alcanzó la espeluznante cifra de 418,72 ppm, más del doble que la media de los últimos 800.000 años, y el calentamiento global de la superficie de la Tierra alcanzó en 2020 una subida media de 1,2ºC sobre los niveles pre-industriales.

Como ya había dicho en 1926 el geoquímico ruso Vladimir I. Vernadsky (1997), la vida es una «fuerza geológica» que no cesa de interactuar con los procesos físico-químicos de la Tierra, y la especie humana no es una excepción a este respecto. Según la hipótesis Gaia, esta interacción entre los seres vivos y su medio natural es uno de los factores que explican la singularidad de la Tierra en el sistema solar y muchas de las grandes mutaciones que ha experimentado en el curso de su historia. La vida no aparece y se desarrolla en un planeta óptimo para ella, como creían los físicos, químicos y geólogos, sino que ha sido la propia evolución de los seres vivos la que ha ido transformando los procesos físicos, químicos y geológicos de la Tierra. Por tanto, la vida tampoco ha evolucionado por una mera «adaptación» a un entorno terrestre previamente dado que selecciona a los individuos más «aptos», como defendía la teoría darwinista de

la evolución de las especies, sino que fueron los propios seres vivos los que transformaron la Tierra y la hicieron óptima para la vida.

La hipótesis Gaia contó desde el primer momento con el apoyo de un pequeño grupo de científicos heterodoxos (Thomson, 1989), pero también suscitó el menosprecio de una gran parte de la comunidad científica. Una de las científicas que colaboró con Lovelock y lo apoyó con firmeza fue la bióloga estadounidense Lynn Margulis (1938-2011), que aportó a la hipótesis Gaia sus propias investigaciones sobre las primeras formas de vida. Margulis (2013 y 2002) formuló la «teoría de la endosimbiosis serial»: el mundo viviente originario, que es la base de todos los organismos pluricelulares actuales, se divide en dos grupos: las *bacterias* o *procariotas,* células sin núcleo que aparecen hace 3.500 millones de años como las primeras formas de vida en una atmósfera todavía sin oxígeno, que diversifican su modo de obtener energía y nutrientes para adaptarse a diferentes entornos físicos y que hoy siguen ejerciendo un papel decisivo en los organismos pluricelulares; y las *eucariotas* o células con núcleo y otros orgánulos especializados, que se forman hace 1.500 millones de años, mediante la unión simbiótica de varios tipos de células procariotas, y que son la base de todos los organismos pluricelulares, cuya gran eclosión tiene lugar en el periodo Cámbrico, hace 500 millones de años. Así, los cloroplastos de las células vegetales, que hacen posible la fotosíntesis de algas y plantas, fueron en su origen cianobacterias que obtenían carbono a partir del CO_2 y expulsaban O_2; y las mitocondrias de las células animales, que hacen posible la respiración, proceden de otro tipo de bacterias aeróbicas que absorbían O_2 y emitían CO_2. Por eso, Margulis y Schwartz (1985) dividieron el mundo viviente en cinco reinos (bacterias, eucariotas, hongos, plantas y animales), frente a la división tradicional entre plantas y animales, heredada de Linneo y mantenida durante los siglos XIX y XX.

En resumen, la formación de la biosfera terrestre es el resultado de un proceso biogeoquímico que viene produciéndose en la Tierra desde hace 3.500 millones de años, en una delgada envoltura de apenas veinte kilómetros de ancho (10 km de corteza terrestre, 7 de profundidad oceánica y 10 de altitud atmosférica), en la que los seres vivos interactúan con la tierra, el agua, el aire y la radiación solar (las cuatro «raíces» de las que hablaba Empédocles como elementos básicos del «mundo sublunar»), y que ha dado lugar a un mecanismo de autorregulación homeostática, aunque con oscilaciones cíclicas entre periodos cálidos y periodos gélidos, que han sido más extremas en las primeras épocas geológicas, cuando la Tierra aún estaba muy caliente, y menos acusadas en la época geológica más reciente, denominada Holoceno e iniciada hace unos 12.000 años, tras la última glaciación. En esta larga historia de la biosfera han ido retroalimentándose los fenómenos geológicos de la corteza terrestre, el agua de los océanos, el aire de la atmósfera, la radiación del sol y las funciones metabólicas que permiten a los seres vivos intercambiar sustancias químicas con su entorno, desde las más simples y arcaicas bacterias anaeróbicas y aeróbicas hasta las más complejas interacciones entre la fotosíntesis de los vegetales y la respiración de los animales.

Pese a las resistencias con las que se encontraron la hipótesis Gaia de Lovelock y la teoría endosimbiótica de Margulis, ambas propuestas son reconocidas hoy por la mayor parte de la comunidad científica. En 2001, científicos de más de cien países vinculados a los principales programas internacionales de investigación sobre el cambio ambiental global suscribieron la *Declaración de Amsterdam sobre el Cambio Global*. La declaración afirma que las investigaciones realizadas en la década precedente han conducido a un amplio consenso científico en torno a cinco puntos. Y el primer punto es este:

> La Tierra se comporta como un sistema único y autorregulado, formado por componentes físicos, químicos, biológicos y humanos. Las interacciones y retroalimentaciones entre las partes componentes son complejas y presentan una variabilidad temporal y espacial a nivel multiescala. La comprensión de la dinámica natural del Sistema Tierra ha avanzado notablemente en los años recientes y brinda una profunda base para evaluar los efectos y las consecuencias del cambio impulsado por el ser humano (Moore III, Underdal, Lemke y Loreau, 2002).

Este nuevo paradigma científico, que concibe a la Tierra como un sistema único, complejo y autorregulado, rompe claramente con el viejo paradigma de la astronomía copernicana y newtoniana, que convirtió a la Tierra en un astro como cualquier otro, como si no fuera la singular morada originaria de los humanos y de los demás seres vivientes. Nos encontramos, pues, ante una nueva revolución cosmológica, que está siendo promovida de manera conjunta no sólo por las llamadas ciencias del sistema Tierra, sino también por las ciencias de la vida y por las ciencias histórico-sociales.

Como ya he dicho antes, en la década de 1970 se inician dos grandes cambios entrelazados: la conciencia pública de la crisis ecológica global y el nuevo paradigma científico promovido por la hipótesis Gaia, que ofrece una nueva visión de la Tierra y del papel de la vida y de los humanos en ella. La confluencia de estos dos cambios ha dado lugar a la tesis del Antropoceno como una nueva época geohistórica (Crutzen y Stoermer, 2000; Steffen et al., 2015): el Antropoceno sucede al Holoceno desde el momento en que la especie humana se ha convertido en una «fuerza geológica» capaz de alterar los ciclos naturales de la Tierra y poner en peligro el porvenir de la propia humanidad. Esta tesis ha suscitado en las dos últimas décadas un gran debate en todos los ámbitos del saber: las ciencias naturales, las ciencias histórico-sociales, las humanidades y la filosofía (Bonneuil y Fressoz, 2016; Beau y Larrère, 2018). Algunos historiadores han propuesto sustituir el concepto de Antropoceno por el de Capitaloceno, porque el causante de la ruptura de los ciclos de la biosfera no es el *homo sapiens* sino el capitalismo moderno (Malm, 2020; Moore, 2020; Riechmann, 2019).

Recientemente, el filósofo estadounidense Thomas Nail ha irrumpido en este debate con su obra *Theory of the Earth* (2021), en la que cuestiona no sólo el mecanicismo y objetivismo de la cosmología moderna sino también lo que él denomina el subjetivismo de la fenomenología, el vitalismo de la teoría Gaia y el antropocentrismo de las nociones de Antropoceno y Capitaloceno. Su propuesta es muy ambiciosa y polémica, pero en mi opinión tiene dos importantes limitaciones: en primer lugar, simplifica, tergiversa y descarta apresuradamente las ideas de los filósofos y científicos con los que discute (entre ellos, los cinco que comento en este artículo: Husserl, Arendt, Lovelock, Margulis y Latour), para hacerlas encajar en el lecho de Procusto de las viejas dicotomías metafísicas que él pretende haber evitado: mecanicismo o vitalismo, objetivismo o subjetivismo, naturaleza o historia, etc.; en segundo lugar, a pesar de reconocer que su «teoría de la Tierra» está ineludiblemente «situada», en realidad no hace sino adoptar el punto de vista del «universo», para volver a contarnos lo que viene contándonos desde hace tiempo la llamada Gran Historia: que la historia de la humanidad forma parte de la historia de la vida, que la historia de la vida forma parte de la historia de la Tierra, y que la historia de la Tierra forma parte de la historia del universo (Christian, 2005; Reeves, De Rosnay, Coppens y Simonnet, 2006; Spier, 2011).

6. La guerra entre los terrestres y los humanos modernos

Uno de los pensadores que con más lucidez ha tratado de comprender la novedad de todos estos fenómenos -la crisis ecológica, el cambio climático, la teoría Gaia y el inicio del Antropoceno-, es el filósofo, sociólogo y antropólogo francés Bruno Latour (1947-), profesor emérito en el Institut d'Études Politiques de París (Sciences Po). Heredero de la epistemología histórica francesa, influido por Michel Serres y vinculado a los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad, Latour comenzó realizando en 1979, con Steve Woolgar, un trabajo de campo sobre la práctica real de los científicos en el Instituto Salk de Estudios Biológicos (La Jolla, California), lo que le permitió cuestionar los supuestos de la epistemología positivista, basada en las grandes dicotomías modernas: *res extensa* y *res cogitans*, naturaleza y sociedad, objeto y sujeto, hechos y valores, ciencia y política. Posteriormente, se dedicó a problematizar el otro polo de este dualismo moderno: la teoría contractualista de la política, que pretendía explicar y regular las interacciones entre los humanos sin tener en cuenta sus relaciones con los demás seres del mundo, tanto naturales como artificiales.

A través de estos estudios críticos, Latour trató de demostrar que «nunca hemos sido modernos» (2007), es decir, que no vivimos en dos mundos contrapuestos, la Naturaleza o mundo de objetos inanimados e inertes (de la que se ocuparía la Ciencia) y la Sociedad o mundo de sujetos animados y activos (de la que se ocuparía la Política), sino que vivimos en el Reino Medio, es decir, en un mundo híbrido en el que hay una pluralidad de actores humanos y no humanos que tejen entre sí complejas redes de interacciones. Esta «teoría del actor-red» le ha llevado a desarrollar una nueva ontología en la que postula una «multiplicidad de modos de existencia» (2013), más allá del dualismo ontológico que ha prevalecido en la tradición metafísica de Occidente. En esta evolución intelectual se ha aproximado a autores como Alfred N. Whitehead, Philippe Descola, Isabelle Stengers, Donna Haraway y Eduardo Viveiros de Castro. En los últimos años, se ha convertido en uno de los más originales pensadores del Antropoceno. Su libro *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique* (2015) es ya una obra filosófica de referencia para comprender esta nueva época geohistórica.

Face à Gaia tiene su origen en las Gifford Lectures sobre la «religión natural», un ciclo de seis conferencias que Latour dio en 2013, en la Universidad de Edimburgo, sumándose así a la lista de grandes pensadores que lo habían precedido: William James, Alfred N. Whitehead, John Dewey, Henry Bergson, Hannah Arendt y muchos otros. En la introducción explica el sentido de la expresión Nuevo Régimen Climático:

> Resumo con este término la situación actual, en la que el marco físico que los Modernos habían dado por sentado, el terreno sobre el que siempre se había desarrollado su historia, se ha vuelto inestable. Como si el decorado se hubiera subido al escenario para compartir la trama con los actores. A partir de ese momento, todo cambia en la manera de contar las historias, hasta el punto de llevar a la política todo lo que hasta hace poco pertenecía a la naturaleza -una figura que, como consecuencia, se convierte en un enigma cada vez más indescifrable (2015, 11).

Latour pone de manifiesto que todos los debates, conflictos y conceptos puestos en juego por la crisis ecológica, el cambio climático y las nuevas ciencias de la vida y de la Tierra (Antropoceno, Gran Aceleración, «límites planetarios», «geohistoria», «*tipping points*», «zonas críticas», etc.) revelan un entrecruzamiento inseparable entre la naturaleza y la sociedad, la ciencia y la política, los agentes biofísicos y los agentes humanos. Por eso, pone el foco de su atención en Gaia y en el Antropoceno. En Gaia, porque supone el

«regreso a la Tierra» y la lucha de los «terrestres» por habitarla y hacerse cargo de ella, en contra de los «humanos» que todavía siguen considerándose «modernos», es decir, sujetos libres, racionales, incorpóreos, celestes o extraterrestres. Y en el Antropoceno, porque es una época a un tiempo geológica e histórica, en la que se mezclan las acciones humanas y las reacciones de Gaia, dando lugar a un proceso de interacciones geohistóricas cuyo estudio exige la combinación entre las ciencias y las humanidades.

En la tercera conferencia, dedicada a Gaia, Latour establece un paralelismo histórico entre Galileo y Lovelock. Mientras que el primero se sirve del telescopio para mirar la Luna, Venus, Júpiter, el Sol y la Via Láctea, y concluye que la Tierra es un planeta como cualquier otro de los que giran alrededor del Sol, Lovelock se sirve también de la observación telescópica de la atmósfera de Marte, que se encuentra en estado de equilibrio químico, para concluir que en él no hay vida, que no es necesario enviar costosas misiones espaciales para comprobarlo, y que la Tierra no es planeta como cualquier otro, porque su peculiar atmósfera ha sido modelada por los seres vivos:

> Hay que admitir que la simetría es realmente demasiado hermosa: mientras el primer científico descubre cómo pasar de la estrecha visión que tiene desde su ventana, que da al Gran Canal [de Venecia], al universo infinito, el segundo descubre cómo pasar del universo infinito a los estrechos límites del planeta azul. […]
>
> Es difícil no sorprenderse por la simetría entre los gestos de Galileo y Lovelock alzando modestos instrumentos hacia el cielo para hacer en él descubrimientos radicalmente opuestos. […]
>
> Mientras que Galileo, elevando los ojos del horizonte al cielo, refuerza la similitud entre la Tierra y los otros cuerpos en caída libre, Lovelock, bajando los ojos desde Marte en nuestra dirección, disminuye la similitud entre los demás planetas y esta Tierra tan particular que es la nuestra. ¡Toma el «punto de vista de Sirius» para mostrar por qué no hay un «punto de vista de ninguna parte»! […] Lovelock trae a su lector de regreso a lo que debería ser considerado, nuevamente, como un *mundo sublunar* (2015, 101-105).

Latour cita expresamente a Koyré para señalar que Galileo nos conduce «del mundo cerrado al universo infinito», mientras que Lovelock nos devuelve «del universo infinito a los estrechos límites del planeta azul» y, por tanto, a la idea de que las criaturas terrestres habitamos en el «mundo sublunar» y no podemos adoptar el «punto de vista de ninguna parte». Esto es exactamente lo que ya habían defendido Husserl en 1934 y Arendt en 1958. Sin embargo, Latour no cita a ninguno de los dos, a pesar de que sin duda se anticiparon a Lovelock y a su tesis de que la Tierra no es un astro como cualquier otro.

Un año antes de *Face à Gaia*, la filósofa francesa Émilie Hache reúne y presenta un volumen colectivo cuyo título, *De l'univers clos au monde infini* (2014), se hace eco del pasaje de Latour sobre Galileo y Lovelock, y es una deliberada inversión del título de la clásica obra de Koyré de 1957. Su introducción se titula «Regreso a la Tierra» y el primer texto es la cuarta conferencia del libro de Latour, dedicada al Antropoceno. El propio Latour publicó tres años después *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política* (2019).

En este ensayo, Latour plantea que una política a la altura del Antropoceno tiene que cuestionar la dialéctica espacio-temporal que ha organizado todo el pensamiento político moderno: desde la Revolución francesa, el conflicto entre la Derecha y la Izquierda se hizo corresponder con la división temporal entre pasado y futuro, tradición y progreso, reacción y revolución; y con la división espacial entre lo local y lo global, el terruño rural aislado e inmóvil y el orbe planetario abierto a toda clase de interconexiones e

innovaciones. Esta vieja disyuntiva política es incapaz de responder a la nueva situación del Antropoceno y a la necesidad de garantizar la habitabilidad de la Tierra para todos los seres humanos y para los demás seres vivos. Por eso, Latour considera que desde la década 1970 nos hallamos ante una nueva confrontación: por un lado, los «modernos» que siguen atrapados en esa dialéctica insostenible y que la han llevado al paroxismo mediante una huida «fuera del suelo terrestre», no sólo negando los límites biofísicos de la Tierra y el «nuevo régimen climático», sino levantando muros fronterizos y rechazando la solidaridad con los demás humanos; por otro lado, los «terrestres» que asumen los límites y la complejidad de Gaia, y que reconocen su interdependencia con los demás humanos y su ecodependencia con los demás vivientes y con los otros actores no humanos de la biosfera. Terminaré con las palabras del propio Latour:

> Digamos, dramatizando hasta la extravagancia, que es un conflicto entre los humanos modernos, que se creen solos en el Holoceno, huyendo hacia lo Global o en éxodo hacia lo Local, y los terrestres, que se saben en el Antropoceno y que buscan habitar con otros terrestres bajo la autoridad de una potencia aún sin institución política afirmada. Y esta guerra, a la vez civil y moral, nos divide por dentro a todos y cada uno de nosotros (2019, 128).

7. Bibliografía

Anders, G. (1972). *Endzeit und Zeitenende: Gedanken über die atomare Situation.* München: C. H. Beck.

Arendt, H. (1951-1963). *Hannah Arendt Papers: Correspondence, 1938-1976; Koyré, Alexandre, 1951-1963, undated.* Washington DC: Library of Congress, Arendt Papers, Manuscript/Mixed Material, Box 12. Disponible en: https://www.loc.gov/item/mss1105600214/

Arendt, H. (1993). *La condición humana.* Intr. de M. Cruz. Barcelona: Paidós. (Original 1958).

Arendt, H. (1996). La conquista del espacio y la estatura del hombre. En *Entre el pasado y el futuro. Ochos ejercicios sobre la reflexión política.* Barcelona: Península, 279-293 y 310-311. (Original 1963).

Arendt, H. (2000). Der Archimedische Punkt. En *In der Gegenwart: Übungen im politischen Denken II.* Ed. Ursula Ludz. München: Piper Verlag, 389-402. (Original 1969).

Arendt, H. (2017). *Verdad y mentira en la política*. Madrid: Página Indómita.

Beau, R. y Larrère, C. (eds.) (2018). *Penser l'Anthropocène*, Paris: SciencesPo.

Bonneuil, Ch. y Fressoz, J.-B. (2016). *L'événement Anthropocène. La terre, l'histoire et nous*. Paris: Le Seuil, 2ª ed..

Brooke, J. L., (2014). *Climate Change and the Course of Global History: A Rough Journey*. Cambridge: Cambridge University Press.

Campillo, A. (2008). *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en el Renacimiento.* Murcia: Editum, 2ª ed.

Campillo, A. (2018). *Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopoliéticos.* Barcelona: Herder.

Campillo, A. (2019). *El concepto de amor en Arendt.* Madrid: Abada.

Castro, C. de (2019). *Reencontrando a Gaia. A hombros de James Lovelock y Lynn Margulis.* Málaga: Ediciones del Genal.

Christian, D. (2005). *Mapas del tiempo. Introducción a la Gran Historia.* Prefacio de W. H. McNeill. Barcelona: Crítica.

Crutzen, P. J., y Stoermer, E. F. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.

Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano.* Barcelona: Herder.

Galilei, G. (1933). *Il Saggiatore.* En *Le Opere di Galileo Galilei*, 20 voll, 21 tomi, ed. de A. Favaro. Firenze: Edizione Nazionale, 1890-1909. Reedición en G. Barbèra Editore, 1929-1939, vol. VI, 197-372. (Original 1623).

Heidegger, M. (2000). Die Frage nach der Technik. En *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7. Vorträge und Aufsätze.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 5-36. (Original 1953).

Herrero, Y. (2021). Ausencia de gravedad y extravío del equilibrio. En *Ausencias y extravíos*, prólogo de S. Alba Rico, epílogo de M. Pascual. Madrid: Escritos Contextatarios, 25-36.

Husserl, E. (2019). «La Tierra no se mueve». Investigaciones básicas acerca del origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza. Present., trad. y notas de A. Serrano de Haro. En *Textos breves (1887-1936),* coord. de A. Zirión Quijano y A. Serrano de Haro. Salamanca: Sígueme, pp. 615-636. (Original: 1940 y 2006).

Jaspers, K. (1966). *La bomba atómica y el futuro del hombre.* Madrid: Taurus. (Original 1961).

Koyré, A. (1990). *Estudios galileanos.* Madrid: Siglo XXI. (Original 1939).

Koyré, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito.* Madrid: Siglo XXI. (Original 1957).

Koyré, A. (1997). Lettres à Hannah Arendt (1951-1963). *Nouvelles de la République des Lettres,* 13 (1), 137-156.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica.* Buenos Aires: Siglo XXI. (Original 1991).

Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos.* Buenos Aires: Paidós. (Original 2012).

Latour, B. (2015). *Face à Gaïa. Huis conférences sur le nouveau régime climatique.* Paris: La Découverte.

Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política.* Madrid: Taurus. (Original 2017).

Lieberman, B. y Gordon, E. (2022). *Climate Change in Human History: Prehistory to the Present*. New York: Bloomsbury Publishing, 2nd Ed.

Lovelock, J. E. (1983). *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la Tierra.* Barcelona: Hermann Blume. (Original 1979).

Lovelock, J. E. (1993). *Las edades de Gaia: una biografía de nuestro planeta vivo.* Barcelona: Tusquets. (Original 1988).

Lovelock, J. E. (2007). *La venganza de la Tierra: la teoría de Gaia y el futuro de la humanidad.* Barcelona: Planeta.

Malm, A. (2020). *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global.* Madrid: Capitán Swing, Madrid, 2020.

Margulis, L. (2013). *El origen de la célula.* Barcelona: Reverté. (Original 1970).

Margulis, L. (2002). *Planeta simbiótico.* Barcelona: Debate. (Original 1998).

Margulis, L., y Schwartz, K. V. (1985). *Cinco reinos. Guía ilustrada de los phyla de la vida en la Tierra.* Barcelona: Labor. (Original 1982).

Martorell Campos, F. (2019). *Soñar de otro modo. Cómo perdimos la utopía y de qué forma recuperarla.* Valencia: La Caja Books.

Martorell Campos, F. (2021). *Contra la distopía. La cara B de un género de masas.* Valencia: La Caja Books.

Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital.* Madrid: Traficantes de Sueños. (Original 2015).

Moore III, B., Underdal, A., Lemke, P. y Loreau, M. (2002). The Amsterdam declaration on global change. En Steffen, W., Jäger, J., Carson, D. J. y Bradshaw, C. (eds.). *Challenges of a Changing Earth.* Berlín: Springer, 207-208.

Nail, Th. (2021). *Theory of the Earth*. Stanford: Stanford University Press.

Ott, P. (2009). World and Earth: Hannah Arendt and the Human Relationship to Nature. *Ethics, Place and Environment*, vol. 12, 1, 1-16.

Riechmann, J. (2004). *Gente que no quiere ir a Marte.* Madrid: La Catarata.

Riechmann, J. (2019). Antropoceno + Capitaloceno. En F. Díaz-Fierros (ed.), *O Antropoceno e a «Grande Aceleración». Unha ollada desde Galicia.* Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, pp. 67-91.

Reeves, H.; De Rosnay, J.; Coppens, Y.; Simonnet, D. (2006). *La historia más bella del mundo. Los secretos de nuestros orígenes.* Barcelona: Anagrama.

Sloterdijk, P. (2007). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización.* Madrid: Siruela.

Spier, F. (2011). *El lugar del hombre en el cosmos. La Gran Historia y el futuro de la humanidad.* Barcelona: Crítica.

Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O. y Ludwig, C. (2015). The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2:1, 81-98.

Thomson, W. I. (ed.) (1989). *Gaia: Implicaciones de la nueva biología.* Barcelona: Kairós. (Original 1987).

Vernadsky, V. I. (1997). *La biosfera.* Intr. de R. Margalef. Madrid: Fundación Argentaria y Visor. (Original 1926).

Weißpflug, M. (2018). A natural history for the 21st century. Rethinking the Anthropocene narrative with Arendt and Adorno. En Hickmann, Th., Partzsch, L., Pattberg, Ph. y Weiland, S. (eds.), *The Anthropocene Debate and Political Science.* London & New York: Routledge, 15-30.

Whiteside, K. H. (1994). Hannah Arendt and Ecological Politic. *Environmental Ethics*, 16 (4), 339-358.

Yaqoob, W. (2014). The Archimedean point: Science and technology in the thought of Hannah Arendt, 1951-1963. *Journal of European Studies*, 44 (3), 1-26.

Zambelli, P. (1997). Koyré, Hannah Arendt et Jaspers. *Nouvelles de la République des Lettres,* 13 (1), 131-137.

Zambelli, P. (2021). *Alexandre Koyré, un juif errant?*. Firenze: Museo Galileo.

8. Agradecimientos

Quiero expresar mi gratitud a varias personas que de uno u otro modo me han ayudado a mejorar este artículo: Christina Allen, que revisó cuidadosamente la versión inglesa; Agustín Serrano de Haro, que me recomendó utilizar para esta versión española su segunda traducción del texto de Husserl *La Tierra no se mueve*; Agustina Varela Manograsso, que me confirmó que dicho texto no se encuentra en la biblioteca personal de Arendt, conservada en el Bard College; y Carlos de Castro, que me ayudó a precisar algunos datos de la teoría Gaia.

MISCELÁNEA

Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 16 (2022), pp. 150-163
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

División social del trabajo, reconocimiento y desprecio durante la crisis vírica en la Región de Murcia (España)[1]

Andrés Pedreño Cánovas
Departamento de Sociología. Universidad de Murcia
Antonio J. Ramírez Melgarejo
Departamento de Sociología Aplicada. Universidad Complutense de Madrid[2]

Recibido: 04/05/2021 Aceptado: 13/10/2021

Resumen: Con el decreto de estado de alarma por parte del Gobierno español que impuso el confinamiento de la población, se desplegó un ritual de interacción ("los aplausos de las 8") que supuso un reconocimiento simbólico del trabajo del personal sanitario. Al mismo tiempo, el gobierno se vio en la necesidad de decretar la posibilidad de movilidad para los denominados "trabajados esenciales". Esta calificación de "trabajadores esenciales" reforzó que la dinámica social de reconocimiento social se extendiera en un primer momento hacia jornaleros agrícolas, cajeras de supermercados, auxiliares de residencia, etc.
En este artículo nos cuestionamos sobre los efectos posteriores de esa dinámica de rituales de interacción de reconocimiento de la división social del trabajo.
Por un lado, se observa como aquella energía colectiva se ha convertido en un recurso para el despliegue de numerosas luchas por el reconocimiento de colectivos de trabajadores.
Por otro lado, apreciamos un uso político por parte del actual Gobierno estatal de la energía emocional generada por aquellos rituales de interacción, para tratar de avanzar en políticas laborales contra la precariedad y el reconocimiento de derechos laborales.
Finalmente, la comunicación explora también la continuidad de heridas morales tras el fin del confinamiento y el inicio de la nueva normalidad, en la medida que en las sucesivas oleadas, el virus ha circulado por los mundos sociales y laborales de la precariedad vital.
Palabras clave: solidaridad; trabajadores esenciales; crisis; pandemia; luchas por el reconocimiento

Social division of labour, recognition and contempt during the viral crisis in the Region of Murcia (Spain)

Abstract: With the Spanish government's state of alarm decree imposing the confinement of the population, a ritual of interaction ("los aplausos de las 8") was deployed as a symbolic recognition of the work of health workers. At the same time, the government found it necessary to decree the possibility of mobility for so-called "essential workers". This qualification as "essential workers" reinforced the social dynamics of recognition to be extended to agricultural day labourers, supermarket cashiers, home helpers, etc.

---

[1] Una primera versión no publicada de este artículo fue presentada en el V Encuentro Intercongresual del Comité de Sociología del Trabajo de la Federación Española de Sociología (FES) en diciembre 2020.
[2] Autor de correspondencia: antramir@ucm.es

The communication proposal asks: What were the subsequent effects of this dynamic of interaction rituals of recognition of the social division of labour? Two indicators are analysed:
On the one hand, it is observed how that collective energy has become a resource for the deployment of numerous struggles for the recognition of workers' collectives.
On the other hand, we observe a political use by the current government of the emotional energy generated by those rituals of interaction to try to advance labour policies against precariousness and the recognition of labour rights.
Finally, the paper also explores the continuity of moral wounds after the end of confinement and the beginning of the new normality, insofar as in the second wave the virus has circulated through the social and labour worlds of vital precariousness.
Keywords: solidarity; essential workers; crisis; pandemic; econnaissance struggles
Sumario: 1 Introducción. 2 Marco teórico. 3 Una división del trabajo social dañada. 4 Luchas por el reconocimiento. 5 Conclusiones. 6 Bibliografía

1. Introducción

En el presente artículo proponemos una reflexión analítica sobre una de las consecuencias en el mundo del trabajo que se está derivando de la crisis sanitaria propiciada por la Covid19.

El 14 de marzo de 2020, el gobierno español decretó el estado de alarma mediante la aprobación del Real Decreto 463/2020. En un primer momento el principal objetivo del gobierno fue afrontar las terribles consecuencias sanitarias, en forma de muertes y colapso sanitario, que estaba produciendo la expansión descontrolada del virus Sars_Cov2 por todo el Estado. Este primer estado de alarma se alargó hasta el 21 de junio de 20203 mediante sucesivas prórrogas quincenales aprobadas en el Parlamento español, casi siempre acompañadas de agrias polémicas partidistas. La nueva forma de regular y controlar la vida social consistió principalmente en la restricción de la movilidad; la implementación obligatoria de medidas de prevención sanitarias; la limitación de los encuentros sociales; la paralización de las actividades económicas reconocidas como "no esenciales" y una cuarentena obligatoria para toda la población que se materializó en el confinamiento en los hogares (quién dispusiera de uno) como estrategia para frenar la expansión del coronavirus.

Durante el confinamiento se desplegó un ritual de interacción, al modo de la conceptualización de Randall Collins4 (2009), que supuso un reconocimiento simbólico del trabajo que el personal sanitario estaba realizando. Se instauró como un rito comunitario el aplaudir a las 20h de la tarde desde balcones y ventanas como forma de reconocimiento simbólico, una forma de apoyo moral ante las dificultades que suponía enfrentarse a una pandemia desconocida que estaba causando muertes e ingresos hospitalarios graves. Al mismo tiempo, el gobierno se vio en la necesidad de decretar la posibilidad excepcional de movilidad para los denominados "trabajos esenciales" con el objetivo de tratar de garantizar el suministro de mercancías básicas para la reproducción de la vida.

Esta calificación de "trabajadores esenciales" reforzó que la dinámica social de reconocimiento al personal sanitario se extendiera a las ocupaciones más precarizadas de los últimos años, como cajeras/os, transportistas, mensajeros/as, jornaleros/as etc… Una masa trabajadora que durante un tiempo fue rescatada de la invisibilidad para posicionarse en el centro del reconocimiento social. Esta visibilidad también propició que se evidenciaran las heridas morales (Honneth, 2009) que décadas de neoliberalismo había generado en la división social del trabajo y en la población trabajadora.

En este artículo nos preguntamos: ¿Qué efectos posteriores tuvo esa dinámica de rituales de interacción de reconocimiento de la división social del trabajo? Se analizan dos indicadores:

Por un lado, se observa como aquella energía colectiva se convirtió en un recurso para el despliegue de numerosas luchas por el reconocimiento (Honneth, 1997) de colectivos de trabajadores que aprovechan el capital simbólico obtenido con la calificación de capital simbólico para tratar de zanjar los daños morales infringidos por el neoliberalismo durante décadas.

---

[3] Ante el avance del virus y la prolongación en el tiempo de la pandemia, el gobierno aprobó el 25 de octubre de 2020 un segundo estado de alarma que se prolongó hasta el 9 de noviembre (Real Decreto 926/2020) prorrogándose hasta el 9 de mayo de 2021, 6 meses, con el Real Decreto 956/2020.

[4] Randall Collins afirma que los rituales son "un mecanismo que enfoca una emoción y una atención conjuntas, generando una realidad temporalmente compartida" (Collins, 2009: 21). Para Collins, las interacciones sociales son rituales eficaces que, no sólo crean y recrean símbolos de pertenencia grupal, sino que también infunden energía emocional en sus participantes.

Por otro lado, se observa por parte de la política gubernamental un intento de convertir en capital político de la energía emocional generada por aquellos rituales de interacción y reconocimiento de "los trabajadores esenciales", para tratar de avanzar en políticas laborales contra la precariedad y el reconocimiento de derechos laborales.

Pero pasaron los meses y el reconocimiento simbólico no se transformó en un reconocimiento solidificado en derechos o mejoras de las condiciones de trabajo y vida. Ante esta situación estos colectivos emprendieron luchas, aún inacabadas, para reclamar que el reconocimiento simbólico fuese reconocido oficialmente, esto es, con derechos objetivos y no solo con reconocimientos sociales difusos, simbólicos y/o subjetivos.

2. Marco teórico

Tantos años azotados por la visión postmoderna del mundo o por el individualismo neoliberal que hasta la sociología parecía haberse olvidado de uno de sus conceptos centrales: la división social del trabajo. La pandemia global provocada por la covid-19 ha vuelto a actualizar una enseñanza básica de la sociología que se remonta al ideario republicano de Émile Durkheim, esto es, que en la división social del trabajo se constituye un individualismo moral que es fuente de solidaridad colectiva.

La "guerra contra el virus" y la estrategia del confinamiento no hubiese sido posible sin el despliegue de esa solidaridad inherente a la división social del trabajo. Solamente en circunstancias excepcionales tenemos el privilegio de contemplar tan diáfanamente el entramado de interdependencias tejido por la movilización general de los diferentes colectivos de trabajadores: el personal de la sanidad pública en la primera línea del frente en la guerra contra el virus; los trabajadores agrícolas abasteciendo de alimentos a los comerciantes; los educadores manteniendo la enseñanza a través de herramientas virtuales o salvando las distancias como se pudiese; los y las limpiadoras desinfectando hospitales, colegios y todo tipo de edificios públicos y privados; el trabajo sumergido pero indispensable del cuidado de la infancia y de las personas dependientes realizado en el espacio anónimo de los hogares en las largas horas del confinamiento; el servicio de las Residencias de Ancianos y un largo etcétera" (Pedreño, 2021). Ante todo esto, y cómo científicos de lo social inmersos en esta situación excepcional, cómo no recuperar la lectura de "La División del Trabajo Social" que Durkheim escribiera en 1896:

> Cuando las conciencias individuales, en lugar de permanecer separadas unas de otras, establecen relaciones, actúan efectivamente unas sobre otras, forman una síntesis que crea una vida psíquica nueva … Arrastrado por la colectividad en la división social del trabajo, el individuo se desinteresa de sí mismo, se olvida, se entrega por completo a fines colectivos.

Altruismo, cooperación y ayuda mutua: todo esto está también en la división social del trabajo. A nuestro juicio, tiene un indudable interés sociológico señalar y reconocer las iniciativas sociales de ayuda mutua que han proliferado en la actual crisis sanitaria, particularmente durante el confinamiento. Barrios donde los jóvenes se ofrecen a los vecinos más mayores para atenderlos en sus necesidades de compra o atención. O esas mujeres de Petrel, Alhama de Murcia o Segovia que cosen batas o mascarillas para llevarlas al Centro de Salud para que sean utilizados por el personal sanitario. Hemos visto muchas iniciativas de entrega desprendida en forma de solidaridad comunitaria.

El mismo confinamiento no dejó de basarse en el principio de ayuda mutua, pues con tal acto de reclusión pudimos proteger tanto a los profesionales sanitarios como a las personas con mayor riesgo. Siendo así, cómo no releer al genial anarquista Piotr

Kropotkin quien en su obra La Ayuda Mutua (1902) vislumbró la emergencia de la cooperación como parte de la historia evolutiva animal y humana:

> Ya en los comienzos de la vida social existió naturalmente, en cierta medida, la identificación entre los intereses del individuo y los de su grupo, y asimismo la encontramos entre los animales inferiores. Pero a medida que se arraigan las relaciones de igualdad y de justicia en las sociedades humanas va preparándose el terreno para el refinamiento de las mismas. Merced a ellas el hombre se acostumbra a descubrir el reflejo de su conducta en la sociedad entera, hasta tal punto que llega a abstenerse de molestar a los demás renunciando a la satisfacción de un apetito o de un deseo. Y hasta tal punto llega a identificar sus sentimientos con los de los demás que se halla dispuesto a sacrificar sus fuerzas para el bien de sus semejantes sin espera de recompensa.

La segunda gran línea teórica que abordamos en este trabajo es la teoría del reconocimiento que desarrolló el filósofo alemán Axel Honneth (1997) que presenta las prácticas de los actores del capitalismo, no como meros comportamientos estratégicos, sino como prácticas de luchas por la estimación social (…) así, por ejemplo, se entienden las discusiones sobre necesidades que se encuentran en la base de los conflictos salariales en términos morales sobre las reivindicaciones por una vida digna. (Herzog, 2013:328)

Y es que las relaciones socioeconómicas tienen una notable cualidad moral y su contenido está vinculado al reconocimiento recíproco entre agentes sociales, donde el "reconocimiento debe consistir en un acto moral, que está anclado como acontecimiento cotidiano en el mundo social" (Honneth, 2006:134). En este sentido, las formas de integración social (conflicto y/o consenso) están relacionadas con las formas de reconocimiento recíproco, pero también con su anverso, cuándo no se cumplen las expectativas o no se materializa el reconocimiento se pueden producir "heridas morales" (Honneth, 2009) que propicien luchas por el reconocimiento de los derechos no atendidos y que se percibe como justo reconocer.

3. Una división del trabajo social dañada

Es un tanto misteriosa la rapidez con la que se rehacen la conciencia colectiva y el deber profesional en tiempos difíciles, si tenemos en cuenta lo dañada que está la división social del trabajo tras décadas de precarización de las condiciones de trabajo y de recortes del gasto público.

Parece que "en las últimas décadas, se ha venido edificando una auténtica "sociedad del desprecio" (Axel Honneth, 2011) sobre las ruinas de la moral colectiva: desprecio hacia el valor del trabajo y sus derechos, desprecio hacia lo colectivo y los derechos sociales. Por ello, en esos días de estado de excepción, esos mismos colectivos despreciados pusieron encima de la mesa exigencias de reconocimiento: en términos simbólicos -aplausos, pautas de comportamiento sanitario- pero también materiales y legislativos: gasto público, derechos laborales, derechos sociales" (Pedreño, 2020).

Estas reclamaciones son fundamentales para el vivir juntos. El personal de la sanidad pública clamaba por la falta de recursos y medidas suficientes de autoprotección frente al virus. Al mismo tiempo carecían de dispositivos tecnológicos-sanitarios suficientes, el ejemplo más llamativo fueron los respiradores artificiales para atender a todos los enfermos en las Unidades de Cuidados Intensivos hospitalarias. Esta pandemia ha sido larga, las formas de vida han cambiado, se nos ha limitado el contacto humano, pero hemos seguido viviendo juntos y juntas, con más o menos limitaciones. Esta angustia

compartida, este vivir juntos a pesar de las limitaciones, ha permitido a quienes esto escribimois, establecer contactos directos con la gente permaneciendo atentos a sus relatos cotidianos, siendo especialmente sensibles a sus comentarios, reflexiones como expresiones de su sentir. La observación y la etnografía han sido dos de las formas de investigar las afectaciones del corpus social por la pandemia. De este modo hemos escuchado a una limpiadora denunciar que siempre había sido invisible y peor pagada, pero que nos contaba orgullosa como "la gente me da las gracias". A un jornalero marroquí ser consciente de que con su trabajo abastecía los supermercados mientras se cuestionaba sus precarios derechos laborales y de ciudadanía. A operadores de mantenimiento de los ascensores denunciar que debían cumplir con "una jornada completa tocando ascensores sin ninguna protección, ni posibilidad de lavarme las manos ni tan siquiera con gel desinfectante". Esas madres y padres que se transforman en monitores socio-culturales para inventar lo imposible con tal de entretener a sus peques en los largos días recluidos en sus hogares. Sin olvidar el gesto emocionante de las trabajadoras de una residencia que deciden encerrarse con los ancianos para no contagiarlos y evitar poner sus vidas en riesgo.

Por todas partes la división del trabajo "nos" habla de sus desgarros y reclama la necesidad de tejer de nuevo o restaurar el reconocimiento en forma de derechos. Conviene recordarlo: la división social del trabajo, con sus deberes y derechos, con el reconocimiento frente al desprecio, es la fuente de la conciencia colectiva y de la solidaridad social. Sin ambos elementos, no podríamos haber ido ganando esta guerra contra el virus.

Esta crisis vírica nos recuerda algo que nunca nos debimos dejar robar: la necesidad de trabajar con los otros. La expresión de la socióloga francesa Danièle Linhart (inspirada en Émile Durkheim) "viene a recordarnos que el trabajo siempre está en una relación con la sociedad en su conjunto. Más allá de esa división administrativa entre actividades esenciales y no esenciales[5], la crisis vírica que estamos viviendo valoriza el vínculo del trabajo con los otros (con la sociedad) y nos muestra -insistimos en que esta enseñanza convendría no perderla de vista-, que la supervivencia y sostenibilidad de una sociedad depende de ese vínculo esencial del trabajo con los otros". (Pedreño, 2020)

Venimos de décadas en las que el trabajo se redujo a individualismo competitivo, a crear empresarios/as de sí mismos y en definitiva a un "trabajar sin los otros". Así el trabajo dejó de ser un vínculo privilegiado de la solidaridad social y de la construcción de ciudadanía. Es más, todas las reformas laborales de las últimas décadas han ido socavando los colectivos en el trabajo y enfatizando al individuo, desde la premisa de que el valor de lo colectivo en la división social del trabajo, era un peligro para la competitividad (máxime si tenía la "ocurrencia" de organizarse en sindicatos para reclamar derechos). El neoliberalismo decretó que el trabajo con los otros, ese vínculo esencial del trabajo con la sociedad, era un arcaísmo, una rémora, una pesada carga contra la ideología del crecimiento económico infinito. En el mundo de la circulación de las mercancías, el trabajo debía ser una mercancía más en el juego infinito de los intercambios.

En efecto, durante esta larga temporada de crisis sanitaria hemos podido valorar cuan necesario es el trabajo con los otros y cuan dañado está ese vínculo esencial. Maite Barba, una de las limpiadoras del Hospital La Paz, que cada día se juegan su vida en plena crisis del coronavirus, se preguntaba sobre las (sin)razones por las cuales las limpiadoras de hospital eran calificadas como "factores de bajo riesgo" a diferencia de las enfermeras. Decía: "Me gustaría trabajar en mejores condiciones y que los puestos fueran más acordes

[5] De la cual Santiago Alba Rico supo extraer una lectura de mucho interés en un artículo en el diario *El País* el 15 de abril de 2020.

a las necesidades", al tiempo que subrayaba la necesidad de "un buen aumento de plantilla". "Estamos saturadas, hay compañeras que se han ido derechas al médico con taquicardias y están con antidepresivos", recuerda Maite (La Sexta, 13 abril 2020). ¿Qué ha pasado con ese colectivo de trabajadoras en estas décadas atrás? Pues que en nombre de la rentabilidad empresarial fueron sacadas de los organigramas de los servicios públicos. A esto se le ha denominado externalización. De tal forma que una limpiadora hoy, que hace un trabajo esencial en la lucha contra el virus desinfectando hospitales y centros de salud, sin embargo, no pertenece al servicio público de salud, no es reconocida como un servicio público al mismo nivel que otras profesiones.

Otra frase que se repite en los testimonios de trabajadores y trabajadoras que circularon por los medios de comunicación y redes sociales durante el primer confinamiento fue la de "ahora valoro más mi trabajo". Esta frase contiene todo un diagnóstico de época. Si el mundo del trabajo ha sido cada vez más fuente de insatisfacción para las personas es porque se ha buscado sistemáticamente desde las gerencias empresariales y las reformas laborales su reducción a "empresa de sí mismo". Pero cuando situaciones como la crisis de estos días descubren que son parte de las relaciones de interdependencia social, que el trabajo nos vincula a los unos con los otros, dicen eso de "ahora lo valoro".

En el universo laboral de la larga noche neoliberal, tal y como viene demostrándolo la Sociología del Trabajo, son muchas las actividades productivas en las que se ha cortado este vínculo del trabajo con la sociedad. La socióloga francesa Danièle Linhart lleva años en una fecunda trayectoria de investigación indagando sobre esta ruptura. Esta socióloga demuestra cómo se ha ido construyendo sistemáticamente "una identidad de empresa", pidiéndole a los asalariados una lealtad sin fisura con los objetivos del beneficio económico en detrimento de otras formas de vinculación e identidad:

> Se podría decir, a grandes rasgos, que la empresa, en la globalización, tiende a cortar el vínculo (simbólico e identitario) entre sus asalariados y la sociedad, y solo deja en pie el vínculo que los une a ella misma en el marco de una relación a menudo incierta. En un mundo del trabajo cada vez más dominado por una gestión sistemáticamente individualizada, los asalariados se ven abocados a perder no solo un modo de vida en el que los colectivos desempeñan un rol potente en la socialización en el trabajo, sino también a cortar el "cordón umbilical" que los liga a la sociedad. Obligados a situarse, en el terreno identitario y simbólico, en un mundo en el que prima mucho más la competencia que la interdependencia, el único don que les queda es el que se entrega a su empresa (Daniéle Linhart, 2014 p.58).

Esta "identidad de empresa", que se enviste bajo ropajes de modernidad, trato cortés, gestión de recursos humanos, etc., conlleva, sin embargo, tal violencia simbólica de reducción del trabajo a puro cálculo utilitarista que no creemos exagerar si hablamos de "una dictadura sobre el proletariado".

4. Luchas por el reconocimiento

Años de violencia simbólica y dominación han atomizado el mundo del trabajo y coartado su sentido social. Pero la situación de crisis sanitaria ha facilitado que el personal sanitario y las personas trabajadoras, catalogadas como esenciales, hayan afianzado el valor moral de sus trabajos, la importancia que tiene para la sociedad ese vínculo y, además, hacerlo junto "a los demás". El sentir que sus trabajos cuentan, que aportan a la sociedad y que no ejercen trabajos superfluos, o "trabajos de mierda" en términos de David Graeber

(2018), los ha llevado a (re)organizarse colectivamente para utilizar la principal herramienta que todos los movimientos sociales han desplegado a lo largo de la historia: la movilización para la reivindicación de derechos.

La movilización, en sus diferentes versiones cómo huelgas, manifestaciones, concentraciones, sentadas, ocupaciones de espacios públicos etc… han sido utilizadas por sindicatos y asociaciones de todo tipo (desde empresariales a vecinales) para exigir al Estado y a la sociedad en general, ser reconocidos en forma de derechos, mejoras laborales y/o incremento de la protección y seguridad en el trabajo. Batallas por el reconocimiento que aún no están cerradas.

Estas reivindicaciones buscan alcanzar formas de reconocimiento recíproco con la sociedad, esto es, que se reconozca que las relaciones socioeconómicas tienen una eminente cualidad moral y que es inmoral despreciarlas o no atenderlas.

Durante las primeras semanas de la crisis sanitaria apenas se produjeron movilizaciones. De hecho, la pandemia paralizó las reivindicaciones que durante el mes de febrero habían iniciado las organizaciones patronales de productores agrícolas y ganadores, que pedían modificar la Ley de Cadena Alimentaria con el objetivo de que se regularan de una manera más justa los precios que se les pagaban por producir y vender frutas, hortalizas y animales para consumo alimentario (López y Sánchez, 19 de marzo de 2020).

Casi todo el mundo entendió que era el momento de intentar parar la primera oleada del virus y respetar las decisiones del gobierno, de aunar esfuerzos para afrontar una situación inesperada y desconocida que estaba segando vidas muy rápidamente. Del 30 de marzo al 9 de abril de 2020, el gobierno endureció el estado de alarma obligando a todos los trabajadores de servicios no esenciales a permanecer en sus casas. En ese momento, cuando solo podíamos salir de las viviendas para comprar alimentos y unas pocas actividades esenciales más, empezaron a valorarse aquellos trabajos que permitían que la supervivencia de las familias en una economía cuasi paralizada: los trabajadores del sector primario en la agricultura, la ganadería y la pesca; cajeras/os de supermercado; repartidores/as; transportistas; panaderos/as…

Las semanas fueron pasando, la pandemia no parecía remitir, las muertes aumentaban y las personas trabajadoras seguían cada mañana acudiendo a sus puestos de trabajo. La tensión social parecía ir creciendo al mismo tiempo que el gobierno trataba de controlar la situación tomando medidas, con mayor o menor acierto, en una situación altamente cambiante y peligrosa. Las medidas políticas que el gobierno adoptaba trataban de atajar las graves consecuencias sociales y económicas que se desprendían de la situación de crisis[6].

[6] El gobierno actuó con celeridad y a los cuatro días de decretar el Estado de alarma, el 14 de marzo, desarrolló un cuerpo legislativo de medidas urgentes con el objetivo prioritario de "proteger y dar soporte al tejido productivo y social para minimizar el impacto y logar que, una vez finalizada la alarma sanitaria, se produzca lo antes posible un rebote en la actividad" (Boletín Oficial del Estado, 18/03/2020). El gobierno pretendió de este modo proteger a los trabajadores y las trabajadoras promocionando los Expediente de Regulación Temporal de Empleo mediante dos vías: exenciones fiscales y la prohibición de despedir durante el estado de alarma, que se inició el 14 de marzo, hasta el 30 de junio de 2020, que fue prorrogado en varias ocasiones para alargarse hasta final de año. Esta figura regulatoria está prevista en el artículo 116 de la Constitución Española. Las causas justificantes para aplicar un ERTE están recogidas en los artículos 47 y 51 del Estatuto de los Trabajadores (Boletín Oficial del Estado, 24/10/2015). Uno de los motivos es por "causa de fuerza mayor" como es el caso de la pandemia por coronavirus. Durante el periodo de extinción temporal de la relación laboral, la masa trabajadora tuvo derecho a recibir prestaciones de desempleo, porque no se trataba de un despido. Una vez finalizada la causa mayor, las empresas debían readmitir a sus trabajadores y trabajadoras con las mismas condiciones que antes de la pandemia.

Pero los trabajadores y las trabajadoras seguían sintiéndose despreciados/as (heridos moralmente) y comenzaron a organizarse para reclamar reconocimiento y derechos sociales y laborales, tanto a nivel regional como nacional e incluso internacional. Así mismo, organizaciones y asociaciones empresariales también movilizaron a sus afiliados y asociados para visibilizar sus reivindicaciones de derechos que, hasta la fecha, no han sido atendidas debidamente.

En este artículo queremos centrarnos en esas reivindicaciones de reconocimiento que sucedieron y están sucediendo en la Región de Murcia, por lo que recogemos a continuación una muestra cronológica de las principales movilizaciones acaecidas en la Región de Murcia durante el año 2020 y recogidas por la prensa, lo que nos permitirá entender mejor la amplitud y variedad del fenómeno:

Sector movilizado	Titular de prensa	Mes
Personal sanitario	«Los recortes y la falta de previsión nos hace muy vulnerables frente a la pandemia» (Asenjo, 2 mayo 2020)	Mayo
Vecinos pidiendo recursos sanitarios suficientes	Los vecinos de Cartagena protestarán en la calle para exigir la apertura de todos los consultorios (López, 24 junio 2020)	Junio
Vendedores ambulantes	-Los vendedores ambulantes anuncian una manifestación el 3 de junio en Murcia (EFE, 20 de mayo 2020) -Los vendedores ambulantes de Murcia siguen con las protestas (Benito, 13 junio 2020) -Los vendedores del mercado semanal de Caravaca piden regresar a su ubicación (Robles, 28 julio 2020) -Los vendedores de mercadillos protestan hoy con una caravana por la Gran Vía en Murcia (Montesinos, 5 junio 2020)	Junio-Julio
Trabajadores agrícolas migrantes	Inmigrantes marroquíes toman las calles de Torre Pacheco para exigir el fin de la «semiesclavitud» (S.S, 11 julio 2020)	Julio
Profesorado de autoescuelas	Treinta autoescuelas se manifiestan en coche por el centro de Cartagena (Ribelles, 28 julio 2020)	Julio
Profesorado	CC OO convocará una huelga «si no se aportan medidas para arrancar las clases con seguridad» (EP, 24 agosto 2020)	Agosto
Hostelería en Murcia	Varios centenares de vehículos recorren el centro de Murcia para protestar contra los «agravios» a la hostelería (Navarro y E.P, 11 de septiembre 2020)	Septiembre
Policía Local de Cartagena	Los policías locales de Cartagena redoblan la presión y exigen «más medios» (González, 23 agosto 2020)	Agosto

Feriantes	-Los feriantes toman las calles de Murcia para lanzar «un SOS» y exigir ayudas (Benito, 4 septiembre 2020) -Los feriantes anuncian nuevas protestas para reivindicar «que nos dejen trabajar» (Montesinos, 28 agosto 2020)	Septiembre
Policía Local de Molina	Los policías locales de Molina se manifiestan contra la «política de recortes de derechos laborales del Ayuntamiento» (La Verdad, 28 octubre 2020)	Octubre
Trabajadores/as agrícolas	El confinamiento local dificulta las protestas en el campo (Mollejo, 6 noviembre 2020)	Noviembre
Hostelería en Cartagena	Hosteleros, proveedores y empresas auxiliares de Cartagena piden ayudas a largo plazo que les salven del cierre (Ribelles, 11 noviembre 2020)	Noviembre
Hostelería en Molina de Segura	Los hosteleros de Molina se movilizan para exigir que no se prorrogue el cierre de bares o «tenemos los días contados» (Vivas, 11 noviembre 2020)	Noviembre
Hostelería en Jumilla	La hostelería de Jumilla clama contra el cierre y pide que les «dejen trabajar» (López, 21 de noviembre 2020)	Noviembre
Hostelería en Lorca	Los hosteleros de Lorca se manifestarán el sábado en protesta por el mantenimiento de las restricciones (Ruíz, 20 de noviembre 2020)	Noviembre
Patronal Región de Murcia (CROEM), sección hostelería	La indignación del sector fuerza una cita entre Miras y Croem para pactar un plan de rescate (Mollejo y E.P, 5 noviembre 2020)	Noviembre
Conductores de autobús	-Los trabajadores de Latbus reclaman de nuevo en Murcia el cien por cien de los servicios (Benito, 16 noviembre 2020) -Más de 75 autobuses colapsan la Gran Vía para reclamar ayudas al sector (Ruíz, 10 junio 2020)	Noviembre
Médicos/as residentes	-Los MIR se movilizarán a partir del día 27 para reclamar mejoras laborales (Pérez, 15 octubre 2020)	Octubre

5. Conclusión

Estas luchas sociales por el reconocimiento se extendieron con mayor o menor éxito por todo el territorio español, implicándose sectores y actores sociales similares a los que hemos descrito en el cuadro anterior. En ellas se reivindicaban recursos materiales y humanos para los sanitarios; derechos laborales; protección estatal en forma de seguros y

prestaciones o se recordaba el peligro que suponía enfrentarse a la Covid19 diariamente y las consecuencias en la salud del personal sanitario en forma de estrés, ansiedad y contagios.

A nuestro juicio, la movilización que mejor ejemplifica las luchas por el reconocimiento de trabajadores esenciales, que llevan años sintiéndose agraviados por sus precarias condiciones de trabajo, han sido los trabajadores y las trabajadoras agrícolas, que con el apoyo de las principales centrales sindicales organizaron una huelga el pasado 4 de diciembre de 2020 (L.O, 9 noviembre 2020; Ruíz, Caballero y Ruíz Palacios, 4 diciembre 2020). Casi un milagro social, porque si bien en los últimos años ha habido movilizaciones, protestas y concentraciones, no se realizaba una huelga en el sector desde el año 1991. Que los jornaleros y las jornaleras, en su mayoría de origen migrante, se hayan visto en la tesitura de organizar una huelga, indica que desde hace años sus condiciones de trabajo han ido empeorando paulatinamente. En esta situación de crisis y tras el reconocimiento social simbólico, consideraron era el momento apropiado para pedir un trato justo por parte de las organizaciones patronales y del gobierno regional. Poner en valor su aportación social mediante el trabajo que desempeñan para exigir reconocimiento materializado en forma de derechos laborales.

La crisis vírica nos ha recordado que la fortaleza de una sociedad depende de la vocación de servicio hacia los otros, una relación moral para con la sociedad que no es solamente propia de los funcionarios públicos, sino también del resto de los trabajadores y trabajadoras. La verdadera movilización general a la que estamos asistiendo es la del mundo del trabajo que está, literalmente, echándose sobre sus espaldas, la supervivencia presente y futura del país, que se sustente sobre una organización social del trabajo que reconozca y valorice de forma justa la centralidad de la división social del trabajo.

6. Bibliografía

Alba Rico, S. (15 de abril 2020) ¿Qué es lo esencial? *Diario El País.* Recuperado de: https://elpais.com/elpais/2020/04/14/opinion/1586878609_716075.html

Asenjo, I (2 de mayo 2020) «Los recortes y la falta de previsión nos hace muy vulnerables frente a la pandemia». *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/salud/protesta-virtual-medicos-sanitarios-reivindican-medidas-de-proteccion-lucha-covid-20200502165042-ntrc.html

Benito, P. (13 de junio 2020) Los vendedores ambulantes de Murcia siguen con las protestas «por la falta de respuesta». *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/ciudad-murcia/vendedores-ambulantes-murcia-20200613002624-ntvo.html

Benito, P. (4 de septiembre 2020) Los feriantes toman las calles de Murcia para lanzar «un SOS» y exigir ayudas. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/ciudad-murcia/feriantes-manifiestan-calles-20200903152901-nt.html

Benito, P. (16 de noviembre 2020) Los trabajadores de Latbus reclaman de nuevo en Murcia el cien por cien de los servicios. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/trabajadores-latbus-reclaman-20201116103344-nt.html

Boletín Oficial del Estado (14 de marzo de 2020). Real Decreto-ley 463/2020, de 14 de marzo, por el que se declara el estado de alarma para la gestión de la situación de crisis sanitaria ocasionada por el COVID-19

Boletín Oficial del Estado (18 de marzo de 2020). Real Decreto-ley 8/2020, de 17 de marzo, de medidas urgentes extraordinarias para hacer frente al impacto económico y social del COVID-19.

Boletín Oficial del Estado (22 de abril de 2020). Real Decreto-ley 15/2020, de 21 de abril, de medidas complementarias para apoyar la economía y el empleo

Boletín Oficial del Estado (25 de octubre de 2020). Real Decreto 926/2020, por el que se declara el estado de alarma para contener la propagación de infecciones causadas por el SarsCov-2.

Boletín Oficial del Estado (3 de noviembre de 2020). Real Decreto 956/2020, por el que se prorroga el estado de alarma declarado por el Real Decreto 926/2020.

Collins, R. (2009). Cadenas de rituales de interacción. Barcelona. Antrhopos.

Durkheim, E. (1987). La división del trabajo social. Madrid: Akal.

EFE. (20 de mayo 2020) Los vendedores ambulantes anuncian una manifestación el 3 de junio en Murcia. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/vendedores-ambulantes-anuncian-20200520114327-nt.html

EP (24 de agosto 2020) CC OO convocará una huelga «si no se aportan medidas para arrancar las clases con seguridad». *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/convocara-huelga-aportan-20200824204315-nt.html

González, J.A. (23 agosto 2020) Los policías locales de Cartagena redoblan la presión y exigen «más medios». *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/cartagena/policias-locales-cartagena-20200823202923-nt.html

Graeber, D. (2018) *Trabajos de mierda.* Barcelona: Ariel

Herzog, B. (2013) La teoría del reconocimiento como teoría crítica del capitalismo: propuestas para un programa de investigación. *Constelaciones: Revista de teoría crítica,* nº5 pp. 311-335

Honneth, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento.* Barcelona: Crítica

Honneth, A. (2006) El reconocimiento como ideología. *Isegoría,* nº35, pp. 129-150.

Honneth, A. (2009) *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2011) *La sociedad del desprecio.* Madrid: Trotta.

Kropotkin, P. (2020) *El apoyo mutuo.* Logroño: Pepitas de Calabaza

La Verdad (28 de octubre 2020) Los policías locales de Molina se manifiestan contra la «política de recortes de derechos laborales del Ayuntamiento». *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/molina/policias-locales-manifiestan-20201028101802-nt.html

L.O/EFE (9 de noviembre 2020) Huelga del campo y del sector agropecuario para el 4 de diciembre. *Diario La Opinión de Murcia.* Recuperado de: https://www.laopiniondemurcia.es/comunidad/2020/11/09/huelga-campo-sector-agropecuario-4-33967889.html

La Sexta (13 de abril 2020) La emoción de una limpiadora al recordar que son calificadas como "factor de riesgo": "El mismo derecho tiene una enfermera que una limpiadora". Recuperado de: https://www.lasexta.com/programas/el-intermedio/andrea-ropero/la-emocion-de-una-limpiadora-al-recordar-que-son-calificadas-como-factor-de-bajo-riesgo-el-mismo-derecho-tiene-una-enfermera-que-una-limpiadora_202004135e94c8806f9a670001ef1c93.html

Linhart, D. (2014). ¿Trabajar sin los otros? Valencia: Publications de la Universitat de Valencia.

López, A. (24 de junio 2020) Los vecinos de Cartagena protestarán en la calle para exigir la apertura de todos los consultorios. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/cartagena/vecinos-protestaran-calle-20200624004545-ntvo.html

López, G. (21 de noviembre 2020) La hostelería de Jumilla clama contra el cierre y pide que les «dejen trabajar». *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/jumilla/hosteleria-jumilla-clama-20201121182318-nt.html

López, M.A y Sánchez, F. (19 de marzo 2020) Modificación de la Ley de la Cadena Alimentaria. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/nuestra-economia/modificacion-cadena-alimentaria-20200319004500-ntvo.html

Mollejo, J. (6 de noviembre 2020) El confinamiento local dificulta las protestas en el campo. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/confinamiento-local-dificulta-20201106002403-ntvo.html

Mollejo, J y E.P (5 de noviembre 2020) La indignación del sector fuerza una cita entre Miras y Croem para pactar un plan de rescate. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/indignacion-sector-fuerza-20201105001349-ntvo.html

Montesinos, M. J. (5 de junio 2020) Los vendedores de mercadillos protestan hoy con una caravana por la Gran Vía en Murcia. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/ciudad-murcia/vendedores-mercadillos-protestan-20200605002521-ntvo.html

Montesinos, M.J. (28 de agosto 2020) Los feriantes anuncian nuevas protestas para reivindicar «que nos dejen trabajar». *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/ciudad-murcia/feriantes-anuncian-nuevas-20200828004156-ntvo.html

Navarro, P. y E.P (11 de septiembre 2020) Varios centenares de vehículos recorren el centro de Murcia para protestar contra los «agravios» a la hostelería (septiembre). *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/vehiculos-participaran-murcia-20200911092143-nt.html

Pedreño, A. (2021). El Laboratorio conversa con Andrés Pedreño Cánovas. Laboratorio filosófico sobre antropoceno y pandemia https://redfilosofia.es/laboratorio/2021/01/15/el-laboratorio-conversa-con-andres-pedreno-canovas/

Pedreño, A. (2020) "Un momento durkheimiano y un momento marxiano en la crisis sanitaria de la COVID-19", Trabajo y sociedad ; 21(35):1-3.

Pérez, J. (15 de octubre 2020) Los MIR se movilizarán a partir del día 27 para reclamar mejoras laborales. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/anuncian-movilizaciones-partir-20201015102558-nt.html

Ribelles, E. (28 de julio 2020) Treinta autoescuelas se manifiestan en coche por el centro de Cartagena. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/cartagena/treinta-autoescuelas-manifiestan-20200728115747-nt.html

Ribelles, E. (11 de septiembre 2020) Hosteleros, proveedores y empresas auxiliares de Cartagena piden ayudas a largo plazo que les salven del cierre. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/cartagena/hosteleros-proveedores-empresas-20201111105239-

nt.html?ref=https:%2F%2Fwww.laverdad.es%2Fhemeroteca%2Fmanifestacion.html%3Ffilter%3Dtrue

Robles, J.F (28 de julio 2020) Los vendedores del mercado semanal de Caravaca piden regresar a su ubicación. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/otros-municipios/vendedores-mercado-semanal-20200728001742-ntvo.html

Ruíz, J. (10 de junio 2020) Más de 75 autobuses colapsan la Gran Vía para reclamar ayudas al sector. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/ciudad-murcia/autobuses-20200610130334-nt.html

Ruíz, I. (20 de noviembre 2020) Los hosteleros de Lorca se manifestarán el sábado en protesta por el mantenimiento de las restricciones. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/lorca/hosteleros-lorca-manifestaran-20201120124449-nt.html

Ruíz, I. Caballero, C. y Ruíz Palacios, J. (4 diciembre 2020) CCOO califica de "éxito" la huelga en el campo mientras que Proexport asegura que no llega al 3%. *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/califica-masiva-huelga-20201204103045-nt.html

S.S (11 de julio 2020) Inmigrantes marroquíes toman las calles de Torre Pacheco para exigir el fin de la «semiesclavitud». *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/torrepacheco/inmigrantes-marroquies-toman-20200711202543-nt.html

Vivas, J.L (11 de septiembre 2020) Los hosteleros de Molina se movilizan para exigir que no se prorrogue el cierre de bares o «tenemos los días contados». *Diario La Verdad.* Recuperado de: https://www.laverdad.es/murcia/molina/hosteleros-movilizan-exigir-20201111130106-nt.html

***Pensamiento al margen*. Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 16 (2022), pp. 164-182
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

Formas y *fuerzas*: un acercamiento sobre el juicio reflexionante y el problema del afecto.

Mª Fernanda de los Ángeles Cruz Aguado*
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Recibido: 22/11/2021 Aceptado: 09/12/2021

Resumen: El artículo explora la relación entre el juicio reflexionante y el afecto a través de la performatividad del lenguaje. Se propone que el vínculo entre esta forma del pensamiento y la dimensión afectiva puede entenderse como un entrelazamiento de dos registros diferenciados: uno de formas (interpretaciones sobre el mundo) y otro de fuerzas (los afectos que resisten la captura del lenguaje y lo social). El objetivo que se persigue es la restitución del cuerpo y sus afectos para el trabajo de pensamiento y la acción política, a la vez que la problematización de la comunicación entre la protesta feminista y la academia.
Palabras clave: Juicio, afecto, lenguaje, performatividad, cuerpo.

Forms and *Forces*: an Approach about the Reflective Judgment and the Problem of Affect

Abstract: The article explores the relation between the reflective judgment and the affect trough the language performativity. It is supposed that the link between this form of thinking and affective dimension can be understood as an intertwining between two differentiated records: one of them about forms (interpretations about the world) and the other about forces (the affects that resist the capture of language and the social). The objective pursued is the body restitution and its affections for the work of thought and political action, and, at the same time, the problematization about the communication between the feminist protest and the academic work.
Keywords: Judgment, affect, language, performativity, body.

---

* feer.cruz78@outlook.es
El presente escrito es resultado del diálogo inacabado que ha tenido lugar, los últimos dos años, en el seminario adscrito al proyecto de investigación: *Una teoría del juicio para la comunidad política. Desde lo común hacia la articulación lingüística de lo político* coordinado por la Dra. María Teresa Muñoz Sánchez. Agradezco a las compañeras y los compañeros de ese espacio por los comentarios críticos, pero siempre amables sobre el texto.
Se recomienda ampliamente acompañar la lectura, en especial el cuarto apartado, con la siguiente *playlist*: https://youtube.com/playlist?list=PL_FYry0BTqH3QSJ9Udg-ONLKD8qo-Roft

1. Introducción

Es el tiempo de la cuarta ola, suena a reggaetón y se baila perreando. Tanto el género musical como su (ya) clásica danza están acompañando a los movimientos feministas a lo largo y ancho de Latinoamérica, bien conformándose explícitamente como herramienta de protesta, bien siendo una de las vías para la expresión de y la permanente insistencia en temas transversales de la agenda y cambios fundamentales en nuestra vida cotidiana, como el consentimiento, las sexualidades femeninas y no hetero-normadas, la reconexión con la corporalidad y la ruptura con los mandatos de la castidad y el "buen gusto". Como en otros momentos el rock, el punk o el ska, el reggaetón hoy es música de protesta (feminista y queer) en un amplio sentido, desde su apropiación en la pista de baile hasta la producción intencionada de piezas que recogen y promueven la revolución feminista. Con todo, y todavía más, tomando en consideración las molestias que el género y su baile llamativo siguen provocando, cabe hacer la pregunta: ¿dónde radica su potencia política?

Quisiera, además de señalar el punto anterior y en sintonía con él, llamar la atención sobre el reggaetón y el perreo a propósito del quehacer filosófico desde la academia, esto es, recurrir a un contraste entre estos dos ámbitos y sus formas de comunicación para intentar enfatizar sus puntos de encuentro y desencuentro. Tengamos en cuenta que la cuarta ola también trae aparejado un *boom* en los estudios feministas, queer, de género y de la sexualidad. Hay, pues, un conjunto de esfuerzos en el ámbito educativo encaminados a profundizar los cuestionamientos en torno al sistema sexo-genérico jerárquico que sigue vertebrando nuestras vidas, así como en sus transformaciones en pro de la igualdad, el respeto a las diferencias y la pluralización de las concepciones sobre el mundo. Dicha academia, actualmente y por las mismas razones, tiene un papel de suma relevancia, tanto en lo que corresponde a los debates feministas propiamente dichos (como pueden ser el referido a la reglamentación o abolición del trabajo sexual, o bien, aquel que se ha dado en torno a las identidades y corporalidades trans), así como en cuanto a la transformación de las instituciones y a la difusión de estos discursos y sus implicaciones en nuestras sociedades. Así pues, propongo un segundo cuestionamiento que se anuda al de la potencia política del reggaetón y el perreo, a saber: ¿qué tienen para decirse uno a otro?, esto es, ¿qué puede decirle la protesta feminista reggaetonera y perreadora a la academia feminista y, a la inversa? En suma, ¿por qué es importante insistir en la comunicación entre los dos ámbitos y espacios, pero también mantener claras sus diferencias y distancias?

Para articular estos dos (o tres) cuestionamientos, me serviré de una revisión y reinterpretación del planteamiento sobre el juicio reflexionante kantiano, según la veta inaugurada por Hannah Arendt al llevarlo del plano estético al terreno de la política. Para Arendt, la facultad de juzgar y, específicamente, su forma reflexionante resultan pertinentes para hacer referencia a la acción política que es contingente y no está determinada de antemano por ninguna regla.[1] Sin embargo, hay un aspecto de esta interpretación del juicio que no queda totalmente esclarecida en la lectura de la pensadora política y es la relación entre entendimiento y sensibilidad que dicha facultad tiene en su núcleo. En breve, hay un factor sensible y, por ende, corporal claramente implicado en el ejercicio del juicio. Este aspecto no es ignorado u omitido por Arendt, pero tampoco encontramos, propiamente dicha, una explicación del lugar que ocupan las sensaciones de placer/displacer en su apropiación política del aporte kantiano, especialmente si se

[1] A diferencia del juicio determinante, donde sí hay un concepto o principio ya dado que reúne y organiza de antemano la recepción que procede de la sensibilidad.

tienen en cuenta algunas de sus afirmaciones sobre lo perjudicial que resultarían ciertas pasiones (o emociones) para el ámbito político.[2]

De esta manera, pareciera que la facultad de juzgar pierde un elemento fundamental: el lugar de la sensibilidad y del cuerpo. En ese sentido, considero necesario anudar dicha interpretación del juicio que destaca su contingencia y la intersubjetividad del pensar en el terreno de la acción política, a una filosofía sobre el cuerpo que, al mismo tiempo, opere una ruptura sustancial con la visión dicotómica y jerárquica de la relación que aquel guarda con la mente o el pensamiento, es decir, que permita reformular el dualismo cartesiano mente-cuerpo para reposicionar el carácter híbrido de la facultad de juzgar: el vínculo intrínseco entre sentir y pensar que constituye el corazón de esta capacidad.

Una filosofía sobre el cuerpo como la requerida podemos encontrarla en Judith Butler. La ontología social del cuerpo que esta pensadora propone constituye, por tanto, el otro eje de mi reflexión y, todavía más, en cuanto dicha ontología se dirige a los afectos, es decir, las relaciones libidinales que se dan en torno a los acontecimientos políticos. En este sentido, a la veta arendtiana del juicio político se unirá la perspectiva feminista y psicoanalítica que está en el fondo del pensamiento de Butler.

Ahora bien, me gustaría precisar que dado que el proyecto del juicio político de Hannah Arendt quedó inacabado, me serviré de una de sus recepciones, a saber: el trabajo de la filósofa mexicana María Pía Lara (2009) en su texto *Narrar el mal*. Lo anterior no sólo porque profundiza la propuesta de Arendt, sino sobre todo debido a la concepción del lenguaje que opera en su formulación del juicio reflexionante, la cual pone el acento en su fuerza ilocucionaria, es decir, su performatividad y, también, por el lugar que otorga a quienes hacen un uso creativo del lenguaje con el objetivo de operar esa fuerza ilocucionaria (Pía Lara, 2009, p. 17). Lo que sostendré, en correspondencia con Pía Lara, es que *nuestros conceptos políticos* y sus problematizaciones, tarea que en muchas ocasiones lleva a cabo el ámbito académico, *son la forma del afecto*,[3] esto es, canales de transmisión de los afectos cuyo éxito (y fracaso) radica en que moldean y contornean (o pretenden moldear y contornear) dichos afectos. Al mismo tiempo, la ontología social del cuerpo que recojo del trabajo de Butler está relacionada con la fuerza del lenguaje para realizar lo que nombra o producir efectos a partir de ello, es decir, la performatividad. Para la filósofa feminista, el lenguaje permite el ajuste entre normas sociales y cuerpos-subjetividad, esto es, la emergencia social en correspondencia con dichas regulaciones y, al mismo tiempo, reconoce el desbordamiento del cuerpo respecto de las mismas. Es decir, el fracaso en la captura y moldeamiento del cuerpo por la norma social. En ese sentido, se encuentra un punto de diálogo sumamente importante entre ambas autoras, pues las dos recuperan la dimensión de la fuerza para realizar lo que nombra propia del lenguaje.

Bajo esta perspectiva, entonces, el cuerpo y la sensibilidad están condicionados por el lenguaje a la vez que lo rebasan y lo interrumpen. Desde mi lectura, la cual se detiene, como punto intermedio entre el juicio y la sensibilidad corporal, en la herencia psicoanalítica y derridiana del planteamiento de Butler, esa potencia del cuerpo y sus afectos, entendidos estos como vínculos libidinales, radica en la dimensión de la *fuerza*, es decir, de interacciones entre cuerpos que no son lingüísticas, pero que no pueden desanudarse del lenguaje, que lo rebasan, lo interrumpen o desestructuran y, al tiempo, le

[2] En *Sobre la* revolución, Arendt (2006, pp. 114-155) dedica un comentario crítico a los peligros que acarrea la compasión, por cuanto mantiene los asuntos políticos anclados a una visión acotada de quien padece y, en consecuencia, impide la discusión o tratamiento general de los asuntos que conciernen al vivir juntos, tal como sostiene en *La condición humana*.

[3] Retomo esta idea del planteamiento de Linda Zerilli (2015), quien en la misma línea que sigue este texto, apunta a transformar el dualismo mente-cuerpo, destacando la interrelación que hay entre el trabajo del pensamiento (la conceptualización) y la sensibilidad o la dimensión afectiva que está implicada en dicho trabajo. Así pues, la autora propone que el *concepto es la forma del afecto*.

permiten seguir funcionando. Desde la dimensión psicoanalítica que vertebra la obra de esta pensadora, argumentaré a favor del afecto para entenderlo como *fuerza* y, en la imposibilidad de desligarlo de los procesos de significación, sostendré que *el afecto es la fuerza del concepto*. En este punto intermedio entre ambos planteamientos, daré un paso atrás en cada caso para recuperar las formulaciones en torno a la sensibilidad y el entendimiento en Kant; las pulsiones en Freud; y la inscripcionalidad en Derrida. Tales elementos constituyen el punto de arranque de nuestras autoras.

Posteriormente, exploro las maneras en que estas fuerzas afectivas están siendo activadas y transmitidas en el reggaetón y el perreo que los movimientos y corporalidades femeninas, feministas, queer y de la disidencia sexo-genérica operan como forma de protesta. Apropiándose de las piezas musicales en el contexto del #NiUnaMenos o en las celebraciones post-despenalización del aborto para el caso argentino. O bien, en los diversos y cotidianos espacios donde estas revoluciones también tienen lugar: las bocinas en la casa a todo volumen con las canciones de Ms Nina que escandalizan a nuestras familias; las colectivas y colectivos donde hay talleres de *twerk* en sus muy diversas modalidades hasta la *Desculonización*; o los bares de las ciudades donde el "Yo perreo sola" de Bad Bunny es prácticamente un himno que lleva la cola al más allá del piso, hasta los cimientos mismos del patriarcado y la matriz heterosexual.

Así pues, entre estas dos proposiciones: 1. el concepto es la fuerza del afecto y 2. el afecto es la fuerza del concepto, hay una relación, no dialéctica ni de oposición, sino *quiásmica*, retomando los términos de Judith Butler, para quien "... el acto de habla es un acto corporal, y … la fuerza del performativo nunca se puede separar completamente de la fuerza corporal: en esto consiste el quiasmo… como un acto de habla al mismo tiempo corporal y lingüístico" (2004, p. 231). Y, teniendo en cuenta que el juicio opera, precisamente, en ese vínculo entre cuerpo y lenguaje, propongo considerarla, una facultad quiásmica, donde la producción de sentido y el afecto no pueden desanudarse, pero tampoco reducirse uno a otro.

Sin más preámbulo, comenzaré abordando el planteamiento de María Pía Lara sobre el juicio reflexionante, su relación con la fuerza ilocucionaria del lenguaje y el lugar que ocupa la academia en la constitución del espacio público-político. Posteriormente, me referiré al reggaetón y el perreo como herramientas de las protestas feministas y queer, y los modos en que los afectos (las fuerzas afectivas) emergen y se movilizan a través de ellos para poner en jaque al lenguaje mismo. Finalmente, apuntaré al hecho de que pensar el juicio como una facultad *quiásmica*, por cuanto reúne los procesos de significación y los afectos, puede ser potencialmente habilitador en el trazado de estrategias de lucha multilaterales feministas y *queer*, esto es, potencialmente emancipatorias.

2. El juicio reflexionante o un acercamiento a la idea de la *forma*: lo político y el lenguaje

En sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Hannah Arendt (2003) sostiene que el juicio puede ser considerado como una facultad eminentemente política. En consonancia con su propia ontología política, de acuerdo con la cual el espacio público-político se constituye a partir de y en el interregno de la acción discursiva, tiene como base la condición humana de la pluralidad y es el espacio para la libertad (Arendt, 2009), el juicio reflexionante (a diferencia del determinante) se plantea como un modo de referirse a la acción política. Esto debido a que, siguiendo el planteamiento kantiano en la *Crítica del Juicio*, su punto de partida es la intersubjetividad (ya no el sujeto trascendental e individual) y guarda la contingencia, esto es, no hay un principio o concepto a priori que determine o subsuma el hecho particular. Además, la función que

cumple la imaginación en el juicio, permite concebirlo como un pensar ampliado y representativo, ya que quien juzga puede "ir de visita" a otras perspectivas sobre el acontecimiento o acción juzgado (representarlas en su ausencia).

Para Arendt, la pertinencia del juicio radica en concebirlo como una forma del pensamiento que, en tanto se dirige a la particularidad de la acción política, hace posible la comprensión de sus efectos en la constitución del mundo que habitamos. Al operar en ausencia de principios o conceptos dados, la facultad de juzgar reflexivamente se encamina en la búsqueda de aquellos y, en esa misma vía, problematiza los términos ya establecidos del discurso y el ámbito políticos. En esa medida, el juicio es una forma de pensamiento crítico (Arendt, 2003: 76). Insistamos: para Arendt, el espacio público-político se constituye en virtud de la acción discursiva y concertada de los sujetos y es, por tanto, un ámbito cuyos cimientos se encuentran en el lenguaje. El espacio político es un espacio constituido lingüísticamente (Jerade, 2021, p. 52). Así pues, si el juicio es la facultad que cuestiona los términos que establecen los límites de dicho espacio, entonces el juicio mismo conforma lo político.

Junto a las consideraciones anteriores, también hay que tomar en cuenta dos planteamientos de la filosofía política y del lenguaje contemporáneas, según los cuales: 1) los conceptos y las categorías propias del discurso político son disputables, al no haber una correspondencia sustancial entre el significante y el significado, o bien, entre el concepto y la realidad que nombra (Jerade, 2018, p. 38); y 2) que el debate en torno a la definición de los términos políticos (des)articula lo político (Muñoz Sánchez, 2004, p. 99). Bajo dichas perspectivas, la co-implicación tan particular que la pensadora reconoce entre la acción y el discurso, ha permitido que su concepción del espacio público-político se interprete como una operación performativa. Es decir, que el lenguaje, en virtud de su fuerza, crea las realidades que enuncia o desencadena consecuencias a partir de ello. Es en esta vía donde el aporte que nos ofrece María Pía Lara resulta pertinente, ya que incorpora al lenguaje y su dimensión performativa.

Para la filósofa mexicana, el proyecto arendtiano del juicio está inspirado en la búsqueda de formas de construir un sentido de comunidad con el apoyo de recursos expresivos. En breve: el uso creativo del lenguaje que podemos encontrar en ciertas narraciones, descripciones o conceptos sobre acontecimientos políticos permite generar lazos sociales, precisamente en tanto dichas formas expresivas fracturan los márgenes establecidos del espacio público-político y, por ello mismo, lo abren a otras perspectivas que no habían sido contempladas antes. En sus propias palabras: "Las narrativas ponen en movimiento el proceso plural de la comprensión, ya que dan la posibilidad de presentar muchas perspectivas para ser debatidas en la misma dinámica de su exposición pública" (Pía Lara, 2009, p. 83).

Esta apertura del espacio político es lo que Pía Lara reconoce como el efecto ilocucionario o develatorio del lenguaje. Dado que su trabajo se centra en cómo las formas literarias o conceptuales permiten acercarse a acciones crueles del pasado, dicho efecto de apertura se halla ligado con la dimensión moral. En este sentido, afirma: "Utilizaré el término de «fuerza ilocucionaria» para distinguir el momento reflexivo en que *la conexión entre la expresión lingüística y su articulación simbólica* crean el marco moral a través del trabajo productivo de la imaginación develatoria y pueden emitir una narración o expresión «ejemplar» sobre el mal" (Pía Lara, 2009, p. 114. Las cursivas son mías). Es decir, que el uso creativo del lenguaje produce formas significativas que permiten comprender el mal o las acciones crueles.

Según las consideraciones de esta pensadora, la actividad emprendida por historiadores, escritores y filósofos en torno a la exploración de las posibilidades del lenguaje ha sido fundamental para comprender el daño moral que eventos, como los

campos de concentración, tienen en su núcleo. Esto es, han hecho posible un acercamiento a eso que Kant llamó el "mal radical", y que había permanecido tan inaccesible al pensamiento. Así, las *formas* significativas o expresivas a que la autora se refiere: la obra literaria de Primo Levi, la noción de *banalidad del mal* de Arendt, y el concepto de genocidio de Lemkin, han permitido acercarse a las acciones que producen daño moral, es decir, aquellos actos crueles dirigidos a la destrucción o mutilación (física o emocional) de otros seres humanos (Pía Lara, 2009, p. 53).

En efecto, las interpretaciones históricas, literarias y conceptuales sobre el campo de concentración, han puesto el acento en la conexión entre el sufrimiento que provocan los actos de crueldad y la responsabilidad de quienes los realizan. Y es éste el punto que a nuestra filósofa le interesa poner de relieve, a saber: que la comprensión de la crueldad humana pasa por la consideración crítica de las condiciones en que fue posible y el reconocimiento de la responsabilidad de quien la ejecuta. Esto, a su vez, produce una reconciliación con el pasado y nos abre a la posibilidad de transformar nuestro mundo para evitar su repetición (Pía Lara, 2009, p. 47). En suma, las *formas significativas* desestabilizan las nociones familiares del discurso político y, al tiempo, lo re-articulan en conformidad con las perspectivas novedosas que se ponen en circulación con ellas.

Bajo este panorama, el lugar ocupado por el ámbito académico es el de una mediación: entre la acción o acontecimiento político y su comprensión por el público en general. Según la misma autora:

> Cuando una figura pública o un historiador emite un juicio que le permite nombrar un evento histórico bajo una particularidad concreta, ese evento se convierte en un ejemplo de juicio reflexionante. La capacidad de convertirse en una descripción ejemplar concreta -su perspectiva de apertura- queda establecida cuando el público la empieza a utilizar porque el término devela una dimensión que se ha abierto hacia la mirada de esos espacios que antes permanecían ocultos. (Pía Lara, 2009, p. 57)

Este encuentro entre, por un lado, quienes emiten una interpretación sobre un acontecimiento con vistas a su comprensión en general y, por el otro, el público que asiente o no a dicha interpretación, es fundamental. Pues sólo en esa reunión se puede decir que el juicio ha tenido lugar: sólo cuando la realidad nombrada por el autor o autora *se materializa* a la vista de quien se encuentra con tal interpretación. Así pues, el juicio no sólo procede de la academia, sino que debe poder reestructurar nuestras concepciones compartidas sobre el mundo. No obstante, cabe insistir en un punto: según este planteamiento, no hay tal cosa como una posesión exclusiva de la facultad de juzgar por parte de quienes se desenvuelven en el ámbito académico, pero sí se reconoce que ahí hay posibilidades de exploración de la plasticidad del lenguaje que juegan a su favor como lugar intermedio entre la acción y su comprensión.

En este punto, quisiera llamar la atención en torno los feminismos y su desdoblamiento como teoría y acción política. Más precisamente, en cómo las teorizaciones feministas y *queer* están, desde un inicio, íntimamente entrelazadas con la acción política. Tomemos un ejemplo: los círculos de autoconciencia feminista durante las décadas 60 y 70 del siglo pasado y el concepto de "patriarcado". Los círculos eran encuentros entre mujeres que, en principio, compartían sus experiencias personales y, por esa vía, comenzaron a reconocer la existencia de una vinculación entre cada experiencia particular y condiciones sociopolíticas más abarcadoras en las que todas estaban insertas. En breve, en dichos encuentros empezó a gestarse la idea que había una forma de habitar el mundo que promovía lo que sus experiencias personales enunciaban, a saber: la desigualdad frente a los varones. Estos círculos de autoconciencia fueron la base del

concepto de "patriarcado" acuñado por Kate Millett en su *Política Sexual* (1995), el cual pretendía resolver el problema de la vinculación entre lo personal y la desigualdad generalizada. En este sentido, la pensadora feminista (estudiosa de la literatura y en el contexto de su tesis doctoral) propuso que las situaciones enfrentadas por las mujeres se articulaban a partir de una estructura política cuyo núcleo es la subordinación de las mujeres frente a los varones (Millett, 1995, pp. 67-70).

Tal concepto permitió desestabilizar los términos del discurso político habitual, así como los márgenes establecidos del espacio público-político en dos sentidos. Por una parte, el ámbito político dejó de ser concebido en su equivalencia con las instituciones estatales exclusivamente y se amplió la mirada sobre el mismo; un deslizamiento que situó el foco de atención sobre las *relaciones de poder* en todos los ámbitos de la vida y no sólo en el proceder institucional de los gobiernos. Por la otra, las cuestiones o demandas feministas comenzaron a posicionarse de otra manera, como asuntos que debían resolverse desde la colectividad y, por tanto, no quedaban reducidos al ámbito de lo privado-doméstico. En suma, este concepto, junto con el activismo de los movimientos feministas y *queer*, reestructuró el espacio de lo político al develar (para retomar el vocabulario de Pía Lara) o materializar ante un público más amplio, otra forma de concebir las relaciones entre sujetos generizados.

Ahora bien, el origen de dicho concepto, con todo, no determinó su uso. En otras palabras, a pesar de que la inspiración de Millett estuvo, en gran medida, situada en las experiencias particulares de las mujeres reunidas en aquellos círculos, esto no significó que tal concepto se mantuviera restringido a aquellas. Ni siquiera el contexto de la sociedad estadounidense logró agotar su potencial develatorio. Muy por el contrario, el concepto de "patriarcado" se *repite* a lo largo y ancho del globo develando las formas de desigualdad y la subordinación de género. Hasta la fecha, "patriarcado" es vigente para referirnos a procesos particulares (personales, locales, nacionales, regionales) tanto como a su conexión general (entendido como estructura o sistema de relaciones de poder). Y en cada re-inscripción contextual particular, su potencia explicativa a nivel general se reafirma.

Así pues, como bien indica María Pía Lara, la narración, descripción o concepto debe *repetirse* para confirmar que, efectivamente, ha develado una nueva perspectiva (Pía Lara, 2009: 36). Y por ello mismo, estas *formas expresivas* nos muestran que son, a la vez, disputables políticamente y que sus problematizaciones (des)articulan los márgenes de lo político mismo. Veamos nuevamente esto en el caso del concepto de "patriarcado". Su apertura a la disputa política es doble, por un lado, tal concepto sirve para enfrentar otras visiones que relegan al género como no-político (como el caso paradigmático de los teóricos del contrato social o, más recientemente, las reacciones de derecha que buscan reencauzar las perspectivas biologicistas sobre la familia y la sexualidad). Por el otro, es un término que se mantiene abierto ante la particularidad,[4] lo cual le permite inscribirse en contextos diferentes y también enfrentarse a otros términos políticos que, dados esos

[4] Como se mencionaba, tales particulares pueden ir desde lo personal hasta lo nacional o regional. Por ejemplo, Carole Pateman en su *Contrato sexual* (2019), reconoce la existencia de dos formas particulares de patriarcado para occidente y, más precisamente, para la región euroatlántica entre los siglos XVI y XVIII: el patriarcado *tradicional* centrado en el poder del *pater familias* y los monarcas; y el patriarcado *contractual* o moderno que se articula en torno al contrato social. En épocas más recientes, el concepto ha sido repensado por el feminismocomunitario de Bolivia (Paredes y Guzmán, 2014), para entender cómo en América Latina se da un proceso de articulación entre patriarcados: el europeo y el ancestral a partir de la colonización. Esto sólo por mencionar dos ejemplos concretos del vínculo entre particularidad y generalidad que este concepto opera.

contextos particulares, resultan más develatorios que aquel, como es el caso de la noción "sistema sexo-género".[5]

Esta apertura de las *formas expresivas* o *significativas* del discurso y el ámbito políticos es lo que me interesa destacar, el cual aparece muy bien articulado en el planteamiento de Pía Lara en torno a la conexión entre el juicio reflexionante y los procesos de significación. Asimismo, su recuperación del efecto performativo (ilocucionario) del lenguaje, permite producir un acercamiento sumamente productivo entre la filosofía de Hannah Arendt y Judith Butler que, en lo que sigue, resultará fundamental para avanzar en el proceso de construcción de la proposición según la cual *el concepto es la forma del afecto* y a la que nos referiremos enseguida, partiendo del problema de la sensibilidad en relación con el juicio.

3. Intermedio: el concepto es la *forma* del *afecto* y el tránsito hacia el *afecto* es la *fuerza* del concepto. El problema de la sensibilidad y el cuerpo

En continuidad con la revisión del trabajo de María Pía Lara, ahora me concentraré en ese elemento que ella denomina: *sentimiento de daño moral*. Como ya se ha mencionado, el daño moral ubica la conexión entre el sufrimiento que la crueldad produce y la responsabilidad de quien la realiza. El *sentimiento de daño moral* es la respuesta que se experimenta cuando se produce el encuentro con aquellas *formas expresivas* que develan estos aspectos del daño moral. Es la sacudida o el *shock* que el enfrentamiento con la interpretación develadora provoca (Pía Lara, 2009, p. 30), alerta sobre la des-articulación de nuestras perspectivas sobre el mundo ya establecidas por la vigencia del discurso político.

Aunque en su texto nuestra autora no habla en estos términos, considero que su idea del *sentimiento de daño moral* puede ubicarnos en un registro o dimensión diferente a la de las *formas significativas*, aquella de los *afectos* o *fuerzas afectivas*. Para hacer tal desplazamiento, comenzaré recuperando las acepciones que la Real Academia Española reconoce para la palabra "shock": encuentro violento entre una cosa y otra; contienda o disputa; estado anímico depresivo que se da a raíz de conmociones intensas; emoción o impresión fuertes (Real Academia Española, 2020a). Asimismo, sobre la "sacudida" o el verbo "sacudir": mover violentamente algo; golpear o agitar algo con violencia; apartar algo violentamente; conmocionar o alterar el ánimo; apartar o rechazar algo con firmeza (RAE, 2020b).

Tales definiciones nos sirven, por un lado, para reconocer que el *sentimiento* apuntado por nuestra autora está íntimamente entrelazado con lo que sucede en un cuerpo o sujeto (espectador o escucha) ante la interpretación develatoria. Además, permiten ubicar a cabalidad la dimensión de la *fuerza* en la que quisiera concentrarme, y de la cual las referencias a la violencia, el rechazo o la contienda, permiten identificar bastante bien. Pero antes de avanzar por ese camino, es necesario recuperar la conexión entre sensibilidad y entendimiento que está en el núcleo del juicio estético según la *Crítica del juicio*, modelo que inspira el juicio político de Arendt. Así pues, para Kant la relación entre ambas facultades se plantea como sigue:

> Las facultades de conocer, puestas en juego por esta representación [interpretaciones sobre el acontecimiento particular], se hallan aquí en *libre* ejercicio, puesto que ningún concepto determinado las somete a una regla particular de conocimiento. *El estado del espíritu* en esta representación *no*

[5] La idea del "sistema sexo-género" fue una respuesta crítica de Gayle Rubin (2013) ante el planteamiento de Kate Millett, por considerar que "patriarcado" tenía resabios de universalidad y ahistoricidad.

> *debe ser otra cosa*, pues, *que el sentimiento del libre ejercicio de las facultades representativas*, aplicándose a una representación dada, para sacar de ella un conocimiento general. Por donde, una representación en que es dado un objeto, para llegar a ser un conocimiento general, supone la imaginación que reúne los diversos elementos de la intuición, y el entendimiento que da unidad al concepto, que junta las representaciones. (Kant, KU, §IX, p. 51)

La calificación de "libre" que Kant otorga a esta reunión entre el entendimiento, la sensibilidad y la imaginación es el punto que debe ser recuperado, pues se refiere, precisamente, a la ausencia de determinación de los conceptos sobre la sensibilidad. Es decir, el espacio para la actividad de juzgar que ya estaba señalado al inicio de este trabajo. Sin embargo, a ese espacio se le agrega una dimensión que no había aparecido antes en nuestra reflexión, a saber: que la libre asociación entre facultades se produce como un sentimiento. En otros términos, el juicio ha de ser *sentido*, o bien, se reconoce que el juicio ha tenido lugar sólo a través de un *sentimiento* (el de la libre asociación entre facultades).

Ahora bien, al tratarse de juicios estéticos hemos de ubicarnos en las sensaciones de placer o displacer que el sujeto experimenta (Kant, *KU*, §1, p. 39). Así pues, el juicio estético no es objetivo y lógico, sino subjetivo: da cuenta del estado del espíritu en la asociación libre de las facultades. No obstante, su carácter subjetivo no lo restringe a la particularidad de un individuo, sino que la convocatoria de un asentimiento general que el *sensus communis* posibilita y sostiene, lo dota de una universalidad-subjetiva.[6] Para decirlo con Pía Lara, la circulación pública de la interpretación propuesta por las y los intelectuales sobre un acontecimiento, permite que ésta sea validada por los demás al repetirse en contextos diferentes, es decir, en cuanto se produce su «efecto ilocucionario» de apertura ante otras perspectivas.

Lo que quiero enfatizar ahora con la breve recuperación del juicio estético según Kant es que los *sentimientos* aludidos por él (sentimiento del espíritu) y por María Pía Lara (sentimiento de daño moral), nos remiten a ese otro registro de *fuerzas* más que de formas, que ya se mencionaba. Una dimensión donde la sensibilidad o las sensaciones de placer y displacer no pueden desconectarse del cuerpo, sino que llaman la atención sobre el mismo. La noción de "fuerza" aparece ligada al sentimiento de daño moral en el trabajo de la filósofa mexicana, cuando ella se refiere a que las *formas expresivas* o *significativas* develatorias permiten acercarse a, y comprender aquello que Kant llama lo sublime y que, en recepciones contemporáneas que se sirven del psicoanálisis (como el caso de Zizek o Kristeva), se entiende como aquello que *resiste* a la simbolización o la significación (Pía Lara, 2009, pp. 125-129).

La noción de *resistencia* es del registro de la *fuerza*. En esa medida, para avanzar un paso en la argumentación, diríamos que las sensaciones de placer y displacer, o bien, el sentimiento de daño moral, nos permiten acercarnos a ese registro que *resiste* a la significación, pero que mantiene un lazo estrecho con ella. Este doble rasero de la *fuerza de resistencia*, en tanto ligada pero diferenciada de la significación es lo que Derrida reconoce como propio de la *inscripción* o *huella mnémica*. Planteamiento al que nos acercaremos ahora.

En el contexto de su lectura del aparato psíquico freudiano como máquina de escritura, Derrida propone pensar dicho aparato constituido por complejos de huellas mnémicas o

[6] El *sensus communis*, según Kant, es la capacidad que todo ser humano tiene para integrarse en una comunidad y es lo que hace posible la comunicabilidad de los juicios, su publicidad. De ahí la posibilidad de una universalidad-subjetiva, es decir, un punto de encuentro entre el juicio particular y la convocatoria de un asentimiento general ante el mismo por parte de los demás (Kant, *KU*, §6, p. 46; §VIII, p. 48).

inscripciones. Las cuales se refieren a los procesos de impresión y resistencia a la misma que se producen con el enfrentamiento a estímulos del mundo:

> La *Bahnung* [apertura de un surco o trazado de una vía] implica un proceso dinámico; ese surco que se abre responde a la dificultad de marcarse o inscribirse dada la *resistencia* o defensa que el aparato psíquico impone por su propio diseño. *La apertura* de esta vía *implica* siempre *resistencia y violencia*. La memoria corresponde, entonces, a la *diferencia entre la fuerza de resistencia y la fuerza del estímulo* que irrumpe en el aparato psíquico; y esa diferencia es una *huella*… mnémica, una inscripción. (Martínez Ruiz, 2007, p. 34. Las cursivas son mías)

El diseño del aparato es conservador, es decir, se apega a las rutas o inscripciones ya existentes y, por ello mismo, la producción de la *diferencia* implica violencia y resistencia. Violencia por el choque y la sacudida del estímulo; resistencia a que el estímulo genere otra huella y, con ello, se opere una reorganización del complejo mnémico (una nueva ruta a transitar lo altera). Hablamos, entonces, de *fuerzas* que chocan, que se sacuden unas a otras en su enfrentamiento: una *fuerza* que pugna por imprimirse y otra que *resiste* a tal impresión y, al hacerlo, se alteran mutuamente. Bajo el panorama de la inscripcionalidad, por tanto, las sensaciones de placer-displacer o el sentimiento de daño moral que nuestros autores refieren a propósito del juicio reflexionante han de ser leídos como lo que acontece entre los cuerpos-sujetos en dichos encuentros entre *fuerzas* que pugnan por imprimirse (movilizadas por las interpretaciones develatorias y novedosas) por un lado y, por el otro, *fuerzas* que resisten a la impresión (sostenidas por las concepciones sobre el mundo y los acontecimientos ya establecidas).

Cabe preguntarse en este punto, ¿cómo puede haber una correspondencia entre el planteamiento de la *inscripcionalidad* y la sensibilidad kantiana en su acepción de placer-displacer? Pues bien, la respuesta se halla en el punto de arranque de Derrida, a saber: la economía de las pulsiones de Freud, esto es, los procesos de enfrentamiento entre dos tipos de fuerzas, las eróticas y las tanáticas. Unas que se esfuerzan por sostener y complejizar la vida y otras, que se esfuerzan por un retorno al estado inanimado (Freud, 1920/1992, p. 43). Siguiendo la idea de la inscripción, Eros o las pulsiones que conservan la vida, se plantean como una *fuerza que resiste* frente a los estímulos que vienen del mundo y de nuestras interacciones con otras personas; mientras que Tánatos o la pulsión de destrucción tiende al paso directo y sin mediación del estímulo.

En *Más allá del principio de placer*, Freud especula sobre el origen de la vida y su relación con la tendencia originaria a la muerte:

> En algún momento, por una intervención de *fuerzas* que todavía nos resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la vida. Quizá fue un proceso parecido, en cuanto a su arquetipo, a aquel otro que más tarde hizo surgir la conciencia en cierto estrato de la materia viva. La *tensión* así *generada* en el material hasta entonces inanimado *pugnó después por nivelarse*; así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado. En esa época, a la sustancia viva le resultaba todavía fácil morir: probablemente tenía que *recorrer sólo un breve camino vital*, cuya orientación estaba marcada por la estructura química de la joven vida. Durante largo tiempo, quizá, la sustancia viva fue recreada siempre de nuevo y murió con facilidad cada vez, hasta que decisivos *influjos externos se alteraron* de tal modo que *forzaron a la sustancia* aún sobreviviente *a desviarse* más y más respecto de su camino vital originario, y *a dar muchos rodeos* más y más complicados, antes de alcanzar la meta de la muerte. Acaso

> *son estos rodeos* para llegar a la muerte, *retenidos fielmente por las pulsiones conservadoras [Eros]*, los que hoy nos ofrecen el cuadro de los fenómenos vitales. (Freud, 1920/1992, p. 38. Las cursivas son mías)

Se puede reconocer cómo el registro donde las *fuerzas* se encuentran produce alteraciones en ambas caras del proceso. El estímulo externo se nivela, esto es, se conserva una parte de la energía que aquel inyecta a la materia, esa nivelación equivale a la emergencia de la vida, y en el símil que Freud hace entre este proceso y el origen de la conciencia, diríamos que también nos permite entender la emergencia de la vida psíquica. Cuando se producen otros *rodeos*, otras rutas para el tránsito de la energía, la vida se complejiza, pues se conserva por más tiempo y se generan (re)uniones entre organismos. Estos *desvíos* de la ruta directa hacia la muerte son lo que para Freud constituye la vida (psíquica): las pulsiones de conservación de la vida nivelan o filtran los estímulos externos. Esto es, *resisten* frente a la tendencia originaria de retorno al estado inanimado, aunque nunca la superen como tal, pues la muerte acontece inevitablemente.

En este punto, resulta necesario señalar que las pulsiones de conservación de la vida se rigen por el principio de placer, es decir, la tendencia del aparato psíquico hacia la ganancia del mismo y la evitación de su contrario, el displacer. Al tratarse de un modelo energético, estamos hablando de la nivelación de los estímulos externos: el placer consiste en la descarga de la energía, en el deshacerse de la sacudida que produce el enfrentamiento con el mundo y los demás. Su diferencia respecto de la pulsión de muerte o destrucción (que también apunta hacia la expulsión total de la energía), es que el principio de placer opera por *desvíos* o *rodeos*: pospone la descarga y nivela la cantidad de energía. Se retarda la muerte en cada ocasión, a este proceso Freud le llama principio de realidad (Freud, 1920/1992, p. 10).

La vida es, entonces, la *tensión* que se produce por el enfrentamiento violento entre estas dos fuerzas. Sin embargo, el léxico de la vitalidad no debe tomarse en su acepción biológica, sino que siempre ha de considerarse la vida como vida social, política, económica y cultural. En otras palabras, Eros es siempre una relación entre sujetos y cuerpos, entre el *yo* y la *alteridad*, entre *nosotros* y *ellos* (Martínez Ruiz, 2018, p. 45). Encuentros que se experimentan como enfrentamientos o choques: el encuentro con la alteridad modifica mi relación con el mundo y a las partes implicadas. Esas alteraciones y las complejidades que llevan aparejadas, según el planteamiento freudiano que acabamos de revisar, es el proceso mismo de vivir: mantenerse en la tensión irreductible entre *fuerzas*, en las sacudidas que produce el encuentro y que impiden la fusión entre uno y otro, o la exclusión. Como bien apunta Rosaura Martínez a propósito de la lectura derridiana sobre el aparato psíquico freudiano:

> Primero, lo uno necesita oponer cierta fuerza pues, de otra manera, lo otro lo suplantaría y, segundo, aunque se trata de un mismo fenómeno, esta oposición debe ser de una magnitud que permita el paso "economizado" de lo otro, puesto que lo uno, digamos, "se alimenta" de lo otro. Esto es, nada es uno si no hay lo otro porque, en este ecosistema, no hay "autosustentabilidad" radical. La sobrevivencia de la singularidad depende de esta diferencia, pende entonces de la solicitud de lo otro múltiple. Si la resistencia de lo uno a la alteración es igual o mayor (aquí el resultado es el mismo) a la fuerza que la excede, no hay vida, no hay nada. (Martínez Ruiz, 2018, p. 44)

Con todo, hablar de pulsiones no es entrar en el terreno de lo biológico, sino en el de la articulación entre lo social y lo corporal. Pulsión es un concepto límite (como principio y fin) entre ambas dimensiones, un "representante psíquico de los estímulos que provienen

del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal" (Freud, 1915a/1992, p. 117). Así pues, el dinamismo entre Eros y Tánatos se experimenta en el cuerpo, se *siente* en él, no como un asunto privado, sino como un proceso de interacción entre aquello que se concibe como individual y lo social donde ambos *se afectan* mutuamente, se alteran.

Es por ello que bajo este diálogo entre la sensibilidad kantiana del juicio estético en su acepción de placer-displacer y el planteamiento de Freud sobre las pulsiones, la relación entre el registro de las *fuerzas* y la dimensión de *formas significativas* que ya hemos comentado en el apartado anterior, puede vislumbrarse desde otro lugar, uno donde la base es su implicación recíproca, y no de condicionamiento de uno sobre otra. De modo más preciso, lo que quiero considerar ahora es la manera en que, teniendo en cuenta que el lenguaje (los procesos de significación) es un vehículo de regulaciones sociales, éste se encuentra con el cuerpo y, por ese camino, ambos se alteran sin quedar reducidos uno en otro. Y sobre todo, cómo el registro de las *fuerzas* se clarifica ahí donde el cuerpo *resiste* a la significación, es decir, es sacudido a la vez que sacude las *formas* y, en ese choque, se produce lo que llamamos *afectos*: relaciones de ligazón y/o repulsión entre sujetos-cuerpos y el mundo.

Para seguir por este camino, mencionaré lo que Freud entiende por *libido* y, luego, revisaré brevemente la ontología social del cuerpo que propone Judith Butler en correspondencia con el psicoanálisis y la performatividad del lenguaje. Lo anterior me permitirá transitar hacia la segunda proposición que vertebra esta reflexión: *el afecto es la fuerza del concepto*.

4. Resistir a la significación: cuerpo y afecto

Los procesos de alteración que tienen lugar en el encuentro entre sujetos-cuerpos y el mundo, es lo que Freud estudia a lo largo de su obra. Cuando cierta parte de la energía que mantiene el funcionamiento del aparato psíquico se liga con un objeto del mundo (una persona, un ideal, una cosa), se le llama *libido*, una energía que inviste dicho objeto. En "Duelo y melancolía", por ejemplo, Freud nos dice que el segundo de tales mecanismos se explica de la siguiente forma:

> Hubo una elección de objeto, *una ligadura de la libido* a una persona determinada; por obra de una afrenta real o un desengaño de parte de la persona amada sobrevino un sacudimiento de ese vínculo del objeto. El resultado no fue el normal [duelo], que habría sido un quite de la libido de ese objeto y su desplazamiento a uno nuevo, sino otro distinto… la libido libre no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el yo [melancolía]. Pero ahí no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para establecer una *identificación* del yo con el objeto resignado. (Freud, 1915b/1992, p. 243. Las cursivas son mías)

Estas transformaciones y desplazamientos de la energía o *libido*, es lo que podemos reconocer como la *afectividad* en la obra de Freud. Según Yannis Stavrakakis (2010), lo que desde hace unas décadas se ha denominado como "afecto", es lo que Freud llama *libido* o energía psíquica, es decir, las relaciones alterables y de alteración entre sujetos, o bien, sujetos y mundo (p. 124). Y como tal constituye un límite (como principio y fin) del discurso y los procesos de producción de sentido. Es decir, se trata de una dimensión diferenciada respecto del discurso, pero siempre articulada con él. Recuperando los aportes lacanianos sobre el afecto y, más en general, la recepción que algunos teóricos

postestructuralistas han hecho del psicoanálisis, Stavrakakis nos otorga una clave fundamental para entender el entrelazamiento entre *formas significativas* y *fuerzas afectivas*: el afecto no es algo que se agregue a la significación, sino su fuerza misma, lo que la hace posible y constituye su límite:

> … lo que la retórica puede explicar es la *forma* que adquiere el investimiento sobredeterminante [la relación libidinal], pero no la *fuerza* que explica el investimiento como tal y su perdurabilidad. Aquí debemos traer algo más a escena. Toda sobredeterminación requiere no sólo condensaciones metafóricas sino también investimientos catécticos. Es decir, que algo que pertenece al orden del *afecto* tiene un rol primario en la construcción discursiva de lo social. Freud ya lo sabía: el vínculo social es un vínculo libidinal. Y el afecto, … no es algo *agregado* a la significación sino consustancial a ella. De modo que si considero que la retórica es ontológicamente primaria en explicar las operaciones inherentes a la construcción hegemónica de la sociedad y las formas que ésta adopta, considero que el psicoanálisis es el único camino válido para **detectar las pulsiones detrás de esa construcción**... (Laclau, 2004, p. 326, citado en Stavrakakis, 2010. El resaltado es mío)

Forma y *fuerza*, por tanto, no son dimensiones separadas. Todavía más, no están jerarquizadas ni pueden desanudarse. Mantienen una relación que, en correspondencia con Judith Butler, calificaré como *quiásmica* más adelante: no es una oposición, sino la diferenciación entre ambos registros que permite su entrelazamiento. Sobre el registro del *afecto* entendido en términos de *fuerzas*, hay que destacar su estrecha vinculación con el cuerpo, como ya el concepto de pulsión ha establecido. El *afecto* acontece en y a través del cuerpo.

Con todo, para Stavrakakis la recuperación de lo que él llama los límites *afectivos* del discurso ha implicado un problema fundamental, a saber: que el cuerpo sigue pareciendo un lastre, debido a que en el psicoanálisis (lacaniano) no se había producido un desprendimiento respecto de su consideración en tanto sustancia o esencia (Stavrakakis, 2010, p. 96). Así pues, cabe preguntar: ¿de qué manera recuperar el cuerpo en el entramado de nuestra reflexión sobre el juicio reflexionante, el lenguaje y su dimensión performativa, para evitar el problema del esencialismo? Se requiere, pues, una concepción del cuerpo diferente, una que no lo considere un *a priori* histórico o un dato natural.

Tal es el caso de los aportes de Judith Butler. La noción de materialidad corporal que atraviesa y vertebra la obra de esta pensadora, se entiende en términos de procesos de materialización, esto es, producción del cuerpo en correspondencia con las normas sociales y regulatorias (Butler, 2002, p. 28). De tal manera que el cuerpo o la subjetividad sólo adquiere existencia social en tanto se corresponde con los términos que le vienen de fuera. El caso paradigmático es el del género, es decir, los modos en que las regulaciones sobre lo masculino, lo femenino y la sexualidad, funcionan como soportes para la emergencia subjetiva, que es a la vez e inevitablemente una existencia corpórea. Hablamos, por tanto, de que dichas normas actúan *sobre* el cuerpo para moldearlo. Sin embargo, Butler también reconoce que los cuerpos desbordan las normas sociales, es decir, no se adecúan totalmente con ellas y, en esa medida, producen fracturas en las mismas. Tal desbordamiento o ruptura, es concebida por nuestra autora como el espacio de la agencia o potencia del cuerpo-sujeto (Butler, 2017a, p. 23). Así, además de la actuación de la norma *sobre* el cuerpo, también hay una actuación *del* sujeto frente a la norma.

Estos procesos de materialización o corporeización de las normas de género, se dan -siguiendo a Butler- en virtud de la performatividad del lenguaje. En otras palabras, como vehículo de las regulaciones sociales, el lenguaje produce al cuerpo gracias a su fuerza para ejecutar lo que nombra o desencadenar efectos a partir de ello: lo moldea para que se adecúe a ciertos requerimientos sociales. "Por tanto, cuando decimos que el género es performativo, en lo que estamos incidiendo es en su puesta en acto: el género sería una clase determinada de práctica; ..." (Butler, 2017b, p. 39). Esto es, los sujetos actúan, practican, la norma y, es por ello, que ésta se concreta en su materialidad corporal. Sin embargo, tales regulaciones se enfrentan a una *resistencia* ante dicho moldeamiento y, paradójicamente, su éxito coincide con su fracaso: los cuerpos no pueden adaptarse punto por punto a la norma, no pueden practicarla a cabalidad, por ende, su repetición se produce en su diferencia: "La temporalización del poder [o las normas] provocada por la reiteración señala el camino por el cual se modifica e invierte la apariencia del poder, pasando de ser algo que está siempre actuando sobre nosotros desde fuera y desde el principio a convertirse en lo que confiere sentido de la potencia a nuestros actos presentes y al alcance futurario de sus efectos" (Butler, 2017a, p. 27).

El espacio que se abre con la repetición en diferencia es, de hecho, el de la agencia o potencia de los cuerpos-sujetos. Es decir, la posibilidad de una resignificación y desplazamiento de las regulaciones que el lenguaje vehicula. Es a lo que la autora se refiere con la *inversión*: cuando la norma social deja de actuar *sobre* el cuerpo exclusivamente y también el cuerpo actúa *frente* a ella, se produce una sacudida en el discurso. La materialización de las normas de género es, en consecuencia, constitutivamente inestable: el cuerpo "no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma" (Butler, 2002, p. 29).

Así, en la misma línea del psicoanálisis y la conexión entre pulsión y cuerpo, para Butler este último opone una *fuerza de resistencia* ante la significación. Hay, entonces, un desdoblamiento del proceso de materialización de las regulaciones sociales cuyo vehículo es el lenguaje, a saber: por un lado, las *formas significativas* que pretenden (y fracasan en) contener el cuerpo, moldearlo; por el otro, las *fuerzas* que impulsan la repetición de ese intento de captura. *Fuerzas* que hemos de entender como *afectos*: los choques que se producen en las relaciones o encuentros entre cuerpos, o cuerpos y mundo.

La presencia del registro *afectivo* en la obra de Butler (2012) es patente desde su tesis doctoral, donde sostiene la relevancia del *deseo* para el trabajo de auto-conocimiento y auto-constitución subjetiva (p. 37). Esto es, la emergencia subjetiva debe entenderse como un proceso vertebrado por el *deseo de reconocimiento*. Posteriormente, en sus reflexiones sobre los *mecanismos psíquicos del poder*, esta conexión se refuerza y el *deseo* o libido se piensa en consonancia con las regulaciones sociales que sobre el mismo se construyen.[7] Se trata, por tanto, de reflexiones encaminadas a la exploración del modo en que, junto a la tesis freudiana según la cual el vínculo social es un vínculo libidinal, se sitúa aquella referida al vínculo libidinal como vínculo social: regulado, moldeado, pero en *resistencia*.

De esta manera, la significación o producción de sentido y la materia corporal no pueden separarse, sino que están en una relación que Butler interpreta como quiásmica, ya que "nunca son completamente idénticos ni completamente diferentes", es decir, "plenamente inmersos uno en el otro, profundamente conectados en su interdependencia, pero nunca plenamente combinados entre sí, esto es, nunca reducido uno en el otro..."

[7] Siguiendo en el camino de la problematización de las regulaciones de género y de la sexualidad, Butler analiza la gestión política propia de la heterosexualidad, la cual se sustenta en la prohibición radical de los vínculos libidinales homosexuales (Butler, 2017a, pp. 151-152).

(Butler, 2002, p. 111). La figura del quiasmo permite, como ya apuntaba Stavrakakis, reconocer la diferenciación como entrelazamiento de los registros de las *formas significativas* y las *fuerzas afectivas*. El cuerpo, en este sentido, es "un ámbito 'exterior' a lo que constituye el discurso, pero no se trata de un 'exterior' absoluto, una 'externalidad' ontológica que excede o se oponga a las fronteras del discurso, como 'exterior' constitutivo, es aquello que sólo puede concebirse -cuando puede concebirse- en relación con ese discurso, en sus márgenes y formando sus límites sutiles" (Butler, 2002, pp. 26-27).

Teniendo en claro estos planteamientos, la primera proposición: el concepto es la *forma* del afecto, ha de entenderse en términos del moldeamiento o pretendida captura por el lenguaje (y a su vez, por las regulaciones sociales vigentes o interpretaciones ya establecidas del mundo) del cuerpo y sus afectos; modos de vehicular ciertas *fuerzas* y obstruir otras. La segunda parte de este trabajo, expresada en la proposición: el afecto es la *fuerza* del concepto o de las formas significativas, da cuenta de las *resistencias a la significación* que los afectos suponen desde su procedencia psicoanalítica y cuyo soporte es el cuerpo.

Así pues, la exploración de ese segundo momento puede muy bien hacerse desde las apropiaciones feministas y *queer* del reggaetón y su ritual dancístico: el perreo. Desde la rabia y la indignación por los feminicidios que acontece en una reapropiación por el movimiento #NiUnaMenos del éxito mundial "Despacito",[8] hasta el regocijo y la confianza que encontramos en los aportes musicales de cantantes como Chocolate Remix, Ms Nina o Tomasa del Real. El género del reggaetón ha permitido a toda una gama de sujetos y corporalidades otrora excluidxs y silenciadxs, encontrar modos de visibilización y acción política que, además, colocan en el centro de nuestra atención aquellos aspectos somáticos que ni la política tradicional e institucional y la academia (hasta hace muy poco) consideraban parte fundamental de los acontecimientos políticos y del trabajo del pensamiento, como la inevitabilidad de la carne en la experiencia y las fuerzas que se movilizan en ella. Como bien apunta Rodrigo del Río en un intento/fracaso por poner en palabras lo que en el reggaetón acontece:

> El dembow trae un resabio de ataque y acometida porque nació de fuerzas centrífugas. El reguetón mueve la cólera jaranera que no pretende emancipar, pero que sí desarma viejas sujeciones. Combinada con el dembow, la retórica del reguetón muestra un deseo sin metáforas…, o las somete a rimas e imágenes de un fracasado refinamiento… Se afirma onomatopeya gutural… y el eufemismo evidente... Es así que el reguetón responde con letras rencorosas, sin sospecha, que muestran la cruda presencia de su deseo. La poesía cortesana goza en la polisemia, disemina sus ruidos para que adopten distintos significados; el reguetón, en cambio, insiste en la intimidad tan cercana entre el ruido y su sentido que la palabra pareciera volverse acción. (Del Río Joglar, 2020, p. 163)

Entre el ruido y el sentido, la acción. Acción performativa: la palabra se vuelve acción. Una acción concertada que Arendt no podía imaginar porque excluyó del espacio político al cuerpo que nos mantiene en vínculos deseantes, afectivos (Butler, 2017b, pp. 80-81). Pero que la crítica feminista y *queer* ha reivindicado. No es casual que esta dimensión necesariamente encarnada y afectiva de la acción política encuentre en este género

[8] La canción es una colaboración entre Luis Fonsi y el reggaetonero Daddy Yankee, que en el año de su lanzamiento (2017) se convirtió en la más escuchada de la historia hasta ese momento, contando con alrededor de 4,600 millones de reproducciones en el videoclip albergado en la plataforma YouTube (Redacción, 2017, 19 de julio).

musical y, de manera especial, en sus rituales dancísticos, un mecanismo efectivo para situar en primer plano estas fuerzas deseantes. Y es que, recordemos, el *perreo*, el twerking o los bailes que tienen como eje el rebote de nalgas, demandan la puesta en marcha de fuerzas insospechadas en otros momentos históricos.

Un baile centrado en la pelvis, las caderas y el trasero, esto es, zonas corporales históricamente marcadas por la exclusión, la represión y la atribución de peligrosidad. "¿Y qué pasa cuando no puedes ver ni nombrar algo? lo desapareces, lo silencias, lo matas, lo escondes, te apenas, lo odias, etc." (Granado, 2021a). Zonas cargadas de estigma social que hoy revientan estereotipos con base en la diseminación de estas fuerzas centrífugas. Interrupciones somáticas que activan nuevos sentidos, inesperados, que demandan la apertura de ese espacio público-político a racionalidades corporeizadas, múltiples y en disenso. Que hablan y escriben desde otro registro: el registro del afecto, un pensar con el cuerpo. Jenny Granado, creadora del proyecto *Desculonización*, encaminado a la recuperación de la memoria de corporalidades históricamente marginalizadas y subordinadas por el interregno de la danza centrada en el culo, reflexiona en torno la *resistencia* que el cuerpo opone frente al discurso y las regulaciones sociales y que constituye su fuerza. Al respecto nos dice:

> La investigación la hago sobre todo mientras la hago ¿me entiendes? Mientras sucede la experiencia, es activando el cuerpo o escuchando música que me van cayendo los veintes y las cosas van siendo resignificadas, se van actualizando… La Desculonización es una práctica, un proceso, y no un fin en sí mismo. Se utilizan las caderas, los ligamentos, los músculos, la grasa, las tripas y las vísceras para empezar a mapear y sentir la travesía y activar la memoria. Esta técnica habita un orden de los saberes que se transmite a través del cuerpo… Es concebir que el cuerpo posee su propia grafía, una escritura incorporada, sus universos, sus memorias. (Granado, 2021b)

A propósito de esta relación entre la *fuerza* (del reggaetón) frente a las *formas significativas* (que la academia busca generar), bien podríamos considerar los apuntes críticos que, en el contexto del psicoanálisis, nos ofrece Yannis Stavrakakis (2010): "Algo persiste en el seno de nuestro mundo sociosimbólico, un residuo que resurge en gran variedad de formaciones situadas en las fronteras del discurso aceptable: en el lenguaje íntimo de los amantes [tan cercano al de quienes se frotan perreando], en algunas versiones del discurso poético y profético, en el lenguaje paroxismal de la magia (¿qué significa "abracadabra"?)" (p. 117). Esas fronteras son patentes en el reggaetón, donde ese lenguaje paroxismal es recurrente: ¿Qué significa *mamarre*? Esa palabra pegajosa y cargada de afectividad que se popularizó con la intervención musical de Guaynaa, "ReBoTa" (Guaynaa, 2019). Una experiencia corporal y afectiva que resiste su captura por el lenguaje:

> Con una voz distorsionada, ni macho ni hembra, ni niña ni adulta, dice cuatro veces la palabra nueva, sin significado pero cargada, *mamarre* (que hace sentir *mamá* y *amarre* y *amar*). Al fondo, el pulso que ya queda dicho (¿cómo lo digo, si no sé nombrar las estructuras rítmicas? Tengo que decirlo también con palabras sin significado: *Ña parán ña. Tu tuntún tu*). En la pantalla, el impulso: unas mujeres bailan como se baila el reguetón, moviendo el culo hacia delante y hacia atrás y en círculos, como hacemos las hembras humanas cuando queremos llevarnos al orgasmo con una verga -u otra cosa- dentro o junto. Es, después de tantos bailes de la seducción y la rigidez y el drama, el impuro baile del placer femenino. Se llama *perreo*: las mujeres que

> giran sobre el eje de su vientre son el perro, las perras: la animalidad en la civilización. (Sanín, 2020, p. 192)

En estas intervenciones corporeizadas de los espacios que acontecen en el reggaetón y el perreo, lo que se producen son aperturas del espacio público-político. Son acciones políticas encarnadas y afectivas que desestabilizan las perspectivas ya establecidas sobre lo político y, al hacerlo, operan un reacomodo de nuestras concepciones en torno al vivir juntos:

> … cuando el cuerpo *habla* políticamente, no lo hace solo de manera oral o escrita. La persistencia del cuerpo en su exposición pone esa legitimidad [del *statu* quo] en tela de juicio, y lo hace precisamente a través de una performatividad específica del cuerpo. Tanto los actos corporales como la gestualidad significan y hablan, y lo hacen por cuanto adoptan la forma de actuaciones y exigencias… Cuando la legitimidad estatal es cuestionada justamente por esa forma de aparecer en público, el cuerpo en sí mismo ejerce un derecho que ha sido activamente combatido y destruido por las fuerzas militares y que, al resistirse a dicha fuerza, expresa su modo de vida, mostrando tanto su precariedad como su derecho a la persistencia. (Butler, 2017b, p. 87)

Se trata, en breve, de un efecto ilocucionario, pero que en su diferencia frente al trabajo (académico) de pensamiento e interpretación, enfatiza el registro de la *fuerza* y no de las *formas*. Acciones que ponen en el centro de nuestra atención los *afectos* que nos sacuden y, a la vez, nos permiten seguir movilizándonos en y a través del discurso.

Para Butler (2004), que la *fuerza* esté en una relación tan estrecha con el estatuto corporal del habla, muestra su inapropiada interrelación: "hay un exceso en el habla que debe leerse junto con -y a veces contra- el contenido proposicional de lo que se dice" (p. 246). Hemos insistido en que la diferencia entre una y otra de estas dimensiones no equivale a su separación o exterioridad absoluta, sino que se mantienen entrelazadas. En una relación que se ha calificado como quiásmica. Para cerrar, quisiera realizar un conjunto de apuntes sobre este aspecto para trazar la posibilidad de concebir el juicio como una facultad quiásmica, puesto que en dicha facultad acontece esa relación tan particular (libre) entre los procesos de significación y la sensibilidad, o bien, entre las *formas* y las *fuerzas afectivas*.

La noción de quiasmo recuperada por Butler procede de la fenomenología de Merleau Ponty, en el capítulo de "El entrelazo" al final de *Lo visible y lo invisible*, donde la base del argumento está constituida por el quiasmo óptico: la reunión que se produce, en *una* imagen, de las ondas de luz recibidas por *los dos* globos oculares. El juicio, según la interpretación que he presentado hasta aquí, opera precisamente a la manera del quiasmo: reúne dos dimensiones diferenciadas: el afecto y el lenguaje. Sin embargo, dicha reunión no está determinada de antemano, sino que es libre -tal como señala Kant. Lo que nuestras autoras y autores, a través de la exploración del vínculo entre lenguaje y afectos, nos permiten entender es que el modelo representacional del lenguaje ha de sufrir un desplazamiento importante, a la luz del reconocimiento de su *fuerza* performativa.

Recuperando nuestra revisión del trabajo de María Pía Lara, el efecto ilocucionario del lenguaje que la facultad de juzgar produce, puede interpretarse como un proceso de *materialización*, es decir, de realización de lo nombrado. En ese sentido, su planteamiento encuentra un punto de arranque para un diálogo importante con el trabajo de Butler, para quien los procesos de *materialización* de lo que se dice, producen y dan forma (o pretenden producir y formar) al cuerpo, lo contienen y moldean. Si tal como nuestro acercamiento a la procedencia psicoanalítica y derridiana de la ontología social del cuerpo

que esta pensadora nos ofrece nos ha mostrado, el cuerpo es el soporte y el lugar de la emergencia y movilización de las *fuerzas afectivas*, entonces podemos comenzar a entrever una forma diferente (a la de Kant o Arendt) de concebir la relación entre el pensamiento y la sensibilidad. Una concepción que, en cuanto remarca el quiasmo producido entre lenguaje y afecto, permite potenciar el diálogo entre ámbitos de la vida social que, en ocasiones, no encuentran puntos de convergencia. Como es el caso de la academia, su actividad de comprensión de la acción política, y la acción política misma.

El contexto de la cuarta ola, donde las reapropiaciones feministas y *queer* del reggaetón y el perreo repuntan una y otra vez en diferentes geografías, así como la gran apertura de espacios académicos que se dedican a la revisión crítica de las asimetrías de género y de la sexualidad, es lo que constituye el punto de partida de esta reflexión. La pregunta por la potencia política del reggaetón y el perreo ha permitido delinear un diálogo entre Kant y Freud leído por Derrida, que, finalmente, ha hecho posible el establecimiento de un vínculo entre el juicio reflexionante en el trabajo de Pía Lara y la filosofía del cuerpo que hallamos en la obra de Butler. La motivación teórico-política que se halla a la base de este complejo e inacabado entramado de argumentos, ha sido la búsqueda de: por una parte, un modo de resituar el lazo entre lenguaje y afecto desde la filosofía postestructuralista y, por la otra, la generación de un encuentro que provoque una sacudida en nuestro proceder académico a través del reconocimiento de la potencia que hay en el reggaetón y el perreo. En suma, un llamado al diálogo crítico entre activistas y espectadoras de la acción política que, en el proceso de una mutua alteración, permitan el trazado de estrategias emancipatorias multilaterales.

5. Bibliografía

Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.

Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

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

Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.

Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Recepciones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.

Butler, J. (2017a). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.

Butler, J. (2017b). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.

Del Río Joglar, R. (2020). Tres dembow fuera del Caribe. En P. Salinas y J. P. Ruiz Núñez (Eds.). *Vamos pal perreo. Historias, argüendes, poemas y dibujos sobre reguetón*, México: UNAM-Fruta Bomba, pp. 161-172.

Freud, S. (1915a). *Pulsiones y destinos de pulsión*. En *Obras completas* (Vol. XIV, pp. 105-134). Trad. de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, S. (1915b). *Duelo y melancolía*. En *Obras completas* (Vol. XIV, pp. 235-255). Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Freud, S. (1920). *Más allá del principio de placer*. En *Obras completas* (Vol. XVIII, pp. 1-61). Trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

Granado, J. (2021a). Desculonización y otros órdenes de saberes desde el baile. Segunda Parte / Entrevista por C. Lamoyi [en línea]. *Revista sentimental*. https://bit.ly/3p0XHhw

Granado, J. (2021b). Desculonización y otros órdenes de saberes desde el baile. Primera Parte / Entrevista por C. Lamoyi [en línea]. *Revista sentimental*. https://bit.ly/3nLLdLx

Guaynaa. (2019). *ReBoTa*. Youtube. https://youtu.be/mmKAn1MeB04

Jerade, M. (2018). *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*. Santiago: Metales Pesados.

Jerade, M. (2021). Constitución y exclusión. Performatividad y espacio público en Hannah Arendt y Frantz Fanon. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (24), 45-66.

Kant, I. (1876). *Crítica del Juicio*. Madrid: Francisco Iravedra.

Martínez Ruiz, R. (2007). Psicoanálisis freudiano: una lectura desde la inscripcionalidad derridiana. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México. Repositorio institucional UNAM. https://bit.ly/3d0UTM9

Martínez Ruiz, R. (2018). *Eros. Más allá de la pulsión de muerte*. México: Siglo XXI - UNAM.

Millett, K. (1995). *Política Sexual*. Madrid: Cátedra.

Muñoz Sánchez, M. T. (2004). El discurso político. Notas para un acercamiento wittgensteiniano. *Signos Filosóficos*, VI(12), 93-115.

Pía Lara, M. (2009). *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa.

Paredes, J., Guzmán, A. (2014). *Tejiendo fino. ¿Qué es el feminismocomunitario?* La Paz: comunidad Mujeres Creando.

Pateman, C. (2019). *El contrato sexual*. Madrid: Ménades.

Real Academia Española (2020a). Choque. Diccionario de la lengua española, 23.ª ed., [versión 23.4 en línea]. https://dle.rae.es/choque#58zNlhM [Consultado en noviembre de 2021].

Real Academia Española (2020b). Sacudir. Diccionario de la lengua española, 23.ª ed., [versión 23.4 en línea]. https://dle.rae.es/sacudir#Wy83HVH [Consultado en noviembre de 2021].

Redacción, (2017, 19 de julio). El récord mundial que "Despacito", de Luis Fonsi, rompió ra-pi-di-to [en línea]. BBC Mundo. Recuperado en noviembre de 2021 de https://www.bbc.com/mundo/noticias-40655055

Rubin, G. (2013). Tráfico de mujeres: notas para una economía política del sexo. En M. Lamas (Comp.). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 35-96). México: PUEG-Miguel Ángel Porrúa.

Sanín, C. (2020). Elogio del reguetón. En P. Salinas y J. P. Ruiz Núñez (Eds.). *Vamos pal perreo. Historias, argüendes, poemas y dibujos sobre reguetón* (pp. 189-201). México: UNAM-Fruta Bomba.

Stavrakakis, Y. (2010). Laclau con Lacan sobre la jouissance: negociar los límites afectivos del discurso. La izquierda lacaniana. *Psicoanálisis, teoría, política* (pp. 85-128). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Zerilli, L. (2015). *The Turn to Affect and the Problem of Judgment*. New Literary History, 46(2), 261-286.

***Pensamiento al margen*. Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 16 (2022), pp. 183-197
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

Cuéntame Cómo Pasó y revolución pasiva: estructura de sentimiento del nuevo pueblo español en el tardofranquismo.

David del Pino Díaz*
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 23/08/2021 Aceptado: 21/02/2022

Resumen: Esta incursión intelectual busca analizar, por una parte, en el estudio combinado de la bibliografía ya existente sobre *Cuéntame Cómo Pasó*, y las diatribas teóricas sobre la especificidad de la cultura de masas en la Modernidad, una síntesis mediadora que esté en condiciones de aportarnos las herramientas intelectuales requeridas para un análisis de los elementos ideológicos subterráneos de una de las series de mayor éxito y audiencia en la historia de la televisión en España.
El objetivo de nuestra invectiva estará marcado por el intento de desgarrar el velo ideológico de una de las producciones más exitosas de la cultura de masas en nuestro país. El estudio que nos ocupa arrojará luz sobre el objetivo que nos hemos marcado, esto es, que la historia de la familia Alcántara servirá de modelo prototípico para la defensa velada de la revolución pasiva franquista merced del industrialismo y la constitución fraternal de un nuevo pueblo español (estructura del sentir) que terminará votando la Constitución de 1978 y apoyando, sin ambages, la figura del Rey Juan Carlos I como piloto del cambio en España.
Palabras clave: Cultura de masas, estructura del sentir, hegemonía, industrialismo, revolución pasiva, Televisión.

Cuéntame Cómo Pasó and passive revolution: structure of feeling of the new Spanish people in late Francoism

Abstract: This intellectual incursion seeks to analyze, on the one hand, in the combined study of the already existing bibliography on *Cuéntame Cómo Pasó*, and the theoretical diatribes about the specificity of mass culture in Modernity, a mediating synthesis that is in a position to provide us with the intellectual tools required for an analysis of the underground ideological elements of one of the most successful series and audience in the history of television in Spain.
The objective of our invective will be marked by the attempt to tear the ideological veil of one of the most successful productions of mass culture in our country. The study that concerns us will shed light on the objective that we have set ourselves, that is, that the history of the Alcántara family will serve as a prototypical model for the veiled defense of the passive Francoist revolution at the mercy of industrialism and the fraternal constitution of a new Spanish people (structure of feeling) that will end up voting the Constitution of 1978 and supporting, without ambiguity, the figure of King Juan Carlos I as the pilot of change in Spain.

Keywords: Mass culture, structure of feeling, hegemony, industrialism, passive revolution, television.

Sumario: 1. Introducción. 2. La televisión como campo de batalla cultural. 3. La revolución pasiva franquista: los primeros pasos hacia la centralidad del Rey Juan Carlos I. 4. La fraternidad de un nuevo pueblo español que ansía libertad y democracia. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

* ddelpino@ucm.es

1. Introducción

Sería un grave error atender a *Cuéntame Cómo Pasó* como si se tratara de una producción de la cultura de masas como otra cualquiera. Desde la emisión de su primer capítulo un 13 de septiembre de 2001, delineó y dibujó los contornos de un espacio plausible al que acercarte, verte representado o, incluso, aprehender sobre la historia contemporánea de España. Permítaseme entonces el parangón de afirmar su sentido didáctico. Los objetivos iniciales de la productora, guionistas y, también, de miembros influyentes del campo político, no se hicieron esperar, adquiriendo y consolidando una vasta audiencia intergeneracional. El vertiginoso éxito que experimentó *Cuéntame…* se explica según Estrada (2004, p. 548) por dos motivos de peso: por un lado, en su incardinación en la franja de prime time y, por otro lado, en un carácter ampliamente intergeneracional presente en la convergencia de contagios y promiscuidades tanto del contenido de la serie, como de la audiencia a la que el producto va dirigido.

La gran mayoría de los autores que han tratado de arrojar luz sobre la relevancia televisiva de *Cuéntame…* coinciden en sus aseveraciones (Burkhard Pohl, 2007; Brémard, 2008a, 2008b; De La Cuadra Colmenares, 2012; García de Castro, 2002; Posada, 2015; Rueda Laffond & Coronado Ruíz, 2009; Winter, 2006) a través de una metodología compartida recogida fundamentalmente en (Berthier & Seguin, 2007; Camporesi, 1993; Cerdán, 2005; Estrada, 2004; García Castro, 2002; Jost, 2002; Palacio, 2001; Rueda Laffond, 2006, 2009; Rueda Laffond & Guerra Gómez, 2009). Las características más distintivas se concentran en la exquisita exhibición del entorno familiar, lugar en el que se desencadenarán los principales pasos de la trama y su entronización con el contexto histórico; una tipología ininterrumpida y constante de los personajes; una apelación sistemática a una plétora de valores que insuflarán consistencia en la topografía diseñada; el entrelazamiento de lo intergeneracional y lo interclasista; o la ausencia o escamoteo de algunos de los conflictos sociales de mayor envergadura de los últimos años del franquismo.

En este sentido, *Cuéntame…* representa las dificultades y avatares de una familia de clase trabajadora, en este caso, la familia Alcántara, a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, es decir, en el contexto del tardofranquismo. Los capítulos son comentados por la voz en Off de Carlos Alcántara, el hijo menor de la familia hasta la llegada de la pequeña María, que situado en la España que recién ingresaba en el nuevo milenio, "recuerda", por lo tanto, construye e interpela, lo que fueron los últimos años del franquismo, así como el proceso completo de la transición a la democracia. La serie levanta su estructura básica de significación a través de un enfoque costumbrista sobre la cartografía de una familia popular residente en uno de los barrios periféricos y de nueva construcción de Madrid al calor del éxodo rural.

La representación del corazón de la trama queda entretejido por dos ejes centrales resumidos, en primer lugar, por el hogar familiar al que ya hemos aludido y, en segundo lugar, por el diseño del barrio en el que reside la familia como espacio de sociabilidad vecinal y nacional de la época. Alrededor del barrio, compuesto por vecinos, negocios, y el espacio público como teatro de interacción, se tratará de radiografiar el contexto del tardofranquismo. En cualquier caso, es pertinente ratificar el carácter coral y protagonista de la familia Alcántara. La marca semántica y narrativa de *Cuéntame…* de corte típicamente familiar mantiene un empuje común con otros productos televisivos de la época como *Médico de familia* o *Los Serrano* (García de Castro, 2002, p. 189).

Es evidente que esta investigación conserva una enorme cercanía con los trabajos del historiador francés Jacques Le Goff para quien el cine y, en nuestro caso, la televisión, se erige en un espacio de batalla ideológica *sine qua non* para la conformación de

imaginarios colectivos o para la historia de construcciones identitarias. Así, la memoria es uno de los ingredientes más relevantes del cine o la televisión en su afán por delinear productos culturales con capacidad de alterar y construir imaginarios colectivos posibles. A lo que le debemos añadimos para nuestro caso, los sistemáticos *flashback* en la representación de la trama bajo el telón de fondo de Carlos Alcántara instalado en el presente de una España gobernada por José María Aznar. Ello nos impele a desenredar el intrincado nudo ideológico de una trama que presenta el proceso de cambio de la España franquista a una España constitucional en forma de epifanía anhelada de reconciliación nacional, guiada y tutelada por Juan Carlos I como *piloto del cambio* (Powell, 1991, p. 58).

Si nos interesa dar cuenta del nudo ideológico de *Cuéntame…* es, precisamente, porque la representación de la trama cumple el objetivo de acercarnos a un discurso hegemónico y dominante sobre la historia de España que versaría ocultamente sobre el proyecto de revolución pasiva emprendido por Franco –bajo la égida de la aniquilación del enemigo– hasta su consecución con la transición política y la Constitución de 1978. Esta revolución pasiva consumada en la transición, es la que en la última década ha estado más en boga que nunca, llegando incluso a verse inmiscuida en un estruendoso temblor merced a episodios tan relevantes como los escándalos de Juan Carlos I que arribaron a su abdicación en su hijo Felipe VI; o el denominado *procés* en Cataluña. Por lo tanto, el objetivo de esta invectiva estriba tanto en discernir el discurso hegemónico de la transición en torno a la estructura del sentir de un pueblo español que fue profundamente modificado por la revolución pasiva franquista a través de un producto de la cultura de masas, como señalar posibles límites y barreras con las que fuerzas ajenas o impugnatorias del relato de la transición chocan con obstinada frecuencia, tal vez, por menospreciar la forma en que el pueblo español se piensa a sí mismo (estructura del sentir) y del poder de las series de televisión en la conformación de imaginarios y subjetividades colectivas.

2. La televisión como campo de batalla cultural

Es una sinuosa y substanciosa obviedad que *Cuéntame…* es resultado de la hegemonía histórica de la cultura de masas. En las últimas décadas, muchas voces se han alzado positiva o negativamente sobre esta constatación. Así, pues, también se han registrado posiciones intermedias entre apocalípticos e integrados, lugar común de la Escuela de Frankfurt, en cuyo vórtice se encontraba la idea de organizar la cierta distancia especular propiciada por la sociedad de masas armados de una metodología filosófica y sociológicamente rigurosa pero diferente a funcionalistas o marxistas ortodoxos. Seguramente haya sido Jesús Martín-Barbero alejado de la retórica hermética y obscura de pensadores como Adorno, Horkheimer o Marcuse, el que mejor intuyó y promulgó la imperiosa necesidad de pensar el entramado de la cultura de masas a través de las mediaciones, impidiendo, a su vez, la subsunción descolorida de la cultura popular dentro del agujero negro de una apuesta cultural homogeneizadora: "Estamos situando los medios en el ámbito de las mediaciones, esto es, en un proceso de transformación cultural que no arranca ni dimana de ellos pero en el que a partir de un momento –los años veinte- ellos van a tener un papel importante" (Martín-Barbero, 1987, p. 154).

Ya desde la década de 1920 y, sobre todo, en 1930, el auge y consolidación de la cultura de masas se vio envuelto en una encrucijada de época definida por la división propuesta por Eco entre *apocalípticos e integrados*. No obstante, lo que Eco constató con irreversibilidad fue que el nuevo escenario de la cultura de masas no sería una ortopédica articulación pasajera que terminaría al poco tiempo en el basurero de la historia, sino que

impulsaba y generaba mitos cuyas adherencias populares respondían a cuestiones de asideros de certidumbre y transcendencia como en otros episodios históricos habían representado el cristianismo, el nacionalismo o el marxismo. Dicho de otro modo, los mitos de la cultura de masas podrían incardinar bajo un nuevo formato todas estas vetustas cuestiones.

De este modo, la especificidad de la cultura de masas, según Eco, tenía que ver con la entrada de las masas en la vida social y en las cuestiones de orden público. Las apreciaciones de Eco, encuentran una impenitente proyección aun más rigurosa y rica en matices, mediante un gran acopio de referencias en la obra del llamado nietzscheano del siglo XXI, Peter Sloterdijk, para quien la cultura de masas consumó la transvaloración de todos los valores que de un eje vertical se han tornado horizontales y homogéneos: "En este sentido puede afirmarse que el proyecto de la cultura de masas es –de un modo radicalmente antinietzscheano- nietzscheano: su máxima no es otra que la transmutación de todos los valores como transformación de toda diferencia vertical en diferencia horizontal" (Sloterdijk, 2002, p. 90).

Ahora bien, la cultura de masas proyecta y dibuja asideros de certidumbre, urdimbre del pensamiento mítico, si bien bajo otros parámetros a los que estábamos acostumbrados, igualmente efectivos. En este sentido, pocos pensadores como Edgar Morin en su obra *El espíritu del tiempo* serán capaces de presentar sucintamente y con tanta brillantez y claridad qué es lo que significa y queremos decir con la "participación imaginaria" de la cultura de masas. Para Morin, la cultura de masas de la época del capitalismo industrial genera inexorablemente procesos de mistificación, lo que en palabras de otro pensador relevante para estas cuestiones como es Walter Benjamin acordaríamos en definir como de fascinación onírica, que se presentan en la intermediación entre lo Real y lo Imaginario, y que como en el caso de Sloterdijk tienden a la homogeneización: "Homogeneización de la producción se prolonga en la homogeneización del consumo, la cual tiende a atenuar las barreras entre las edades. Esta tendencia no ha realizado todavía sus virtualidades, es decir, todavía no ha alcanzado sus límites" (Morin, 1966, p. 50).

Aquello que Morin entiende como procesos de mistificación que se instalan en un peldaño intermedio entre lo Real y lo Imaginario es lo que Barthes definiría en su *Mitologías* con la naturalización mítica de la explotación burguesa y que para el crítico cultural F. Jameson mantiene un carácter típicamente utópico: "[…] sino que debe implicar necesariamente una compleja estrategia de persuasión retórica donde se ofrecen incentivos sustanciales para la adhesión ideológica. Diremos que tales incentivos, así como los impulsos que han de manejarse por medio del texto de cultura de masas, son necesariamente de naturaleza utópica" (Jameson, 1989, p. 232).

Si el núcleo del siglo XX se encuentra en la entrada e incorporación de las masas en el espacio público otrora reservado a la burguesía, el despliegue de la cultura de masas es para Arendt y Adorno a diferencia de un Walter Benjamin que atisbaba elementos plausibles para el despertar del sueño burgués, un tipo de cultura zafio y huero que había desvencijado cualquier posibilidad de emancipación a través del arte. Advertimos que la posición de Adorno es más ambigua y compleja que lo presentado hasta el momento, pero no es de extrañar que con un vistazo somero a su *Dialéctica de la ilustración* se le haya etiquetado de elitista cultural. Si bien es cierto que la posición de un Adorno elitista debe ser problematizada con una lectura del conjunto de su obra, la posición de Arendt es muy clara al respecto:

> Como no hay bastantes bienes de consumo que satisfagan los apetitos crecientes de un proceso vital cuya energía, que ya no se gasta en el esfuerzo y en los problemas de un cuerpo que trabaja, se debe agotar en el consumo, es como si la vida misma tendiera hacia las cosas que nunca le estuvieron destinadas. El resultado, por supuesto, no es la cultura de masas, que en

> términos estrictos no existe, sino el entretenimiento de masas, que se alimenta de los objetos culturales del mundo. Me parece un error fatal la idea de que tal sociedad se volverá más –culta- con el paso del tiempo y gracias a la educación. La cuestión es que una sociedad de consumo posiblemente no puede saber cómo hacerse cargo de un mundo y de las cosas que pertenecen de modo exclusivo al espacio de las apariencias mundanas, porque su actitud central hacia todos los objetos, la actitud del consumo, lleva la ruina a todo lo que toca (Arendt, 2003, p. 223).

Ahora bien, lo que observamos con total claridad en este juego de claroscuros y posiciones encontradas con respecto a la cultura de masas es la centralidad de la televisión en el auge y consolidación de aquello que Adorno y Horkheimer denominaron *industria cultural*. Los medios de comunicación y, sobre todo, la televisión, ocupa en nuestra vida un papel central en lo que J. B. Thompson denomina "organización social del poder simbólico". A la sazón, la centralidad de la televisión reverbera un nuevo estilo narratológico en la conformación de imaginarios y adherencias colectivas en el lugar que otrora ocupaba el párroco o el líder político o sindical: "Al producir formas simbólicas y transmitirlas a los otros, los individuos generalmente emplean un *technical médium*. Los medios técnicos son el sustrato material de las formas simbólicas, esto es, los elementos materiales con los que, y a través de los cuales, la información o el contenido simbólico se fija y transmite de un emisor a un receptor" (Thompson, 1998, p. 36). Dadas las aseveraciones previas, es interesante atender a lo descrito por Stuart Hall en *Culture, the media and the ideological effect* quien concibe la televisión como una forma de instrumento ideológico por el cual percibimos la vida y los intereses simbólicos de los demás de tal manera que los introducimos a los nuestros generando un complejo mundo simbólico –ideológico– de la totalidad.

Al margen de determinismos tecnológicos, consideramos harto eficaz, observar la aparición y consolidación de la televisión en una línea de estudio que corre paralelamente al planteamiento antideterminista de Raymond Williams. Para este fundador de los *Estudios Culturales* británicos, la aparición de la televisión no respondería a una axiomática excesivamente determinista en cuestiones tecnológicas, sino que la respuesta se orientaba más a las posibilidades históricas en una sociedad caracterizada por la movilidad y la extensión de sus organizaciones (Williams, 1992, p. 39). Admitiendo lo mencionado, la televisión en la actualidad es tal, que según Pierre Bourdieu, tiene efecto de producción de realidad: "Puede mostrar y hacer creer en lo que muestra. Este poder de evocación es capaz de provocar fenómenos de movilización social" (Bourdieu, 2010, p. 27).

Sea como fuere, existe un consenso generalizado en afirmar el reconocimiento de la actividad informacional de las instituciones mediáticas, fenómeno específico de la Modernidad y, en especial, la televisión, como un sistema de producción y circulación de contenidos simbólicos que durante la etapa fordista del capitalismo alcanzó a una cantidad nada desdeñable de ciudadanos. Sin embargo, existen posiciones y escuelas encontradas y confrontadas acerca de qué son los medios de comunicación y de cómo actúan en la sociedad. Por un lado, advertimos el paradigma funcionalista[1] cuya modelo de análisis de los medios de comunicación de masas se basa fundamentalmente en dimensionarlos como un instrumento de vigilancia de la estructura social: "Un grupo vigila el entorno político del estado como un todo, otro correlaciona la respuesta de todo el estado al entorno, y un

[1] Para un análisis pormenorizado del paradigma funcionalista en su estudio de los medios de comunicación de masas véase también Katz y Lazarsfeld (1979), Klapper (1974), Luhmann (1996), McQuail (2000), Moragas (1985), Merton (2002), Paoli (1983), Parsons (1968, 1984), Wolf (1991), Wright (1960).

tercera transmite ciertas pautas de respuesta de los viejos a los jóvenes" (Laswell, 1948; en Moragas, 1985, p. 54).

Mientras que, por otro lado, la teoría crítica o, dicho de manera diferente, la perspectiva marxista [2] de los medios de comunicación, entiende que el modo de comunicación de una sociedad se encuentra entronizado sobremanera con el modo de producción dominante en su formación social y económica propia: "[…]En abstracto, capitalista y obrero asalariado se enfrenta como actores de la comunicación; en concreto, su conducta como actores de la comunicación está determinada por su posición como capitalistas o como obrero asalariado (Bisky, 1982, p. 54).

En nuestro caso, ninguno de los dos paradigmas señalados muestra la complejidad de las sociedades contemporáneas. Recocemos la centralidad de la televisión y de la cultura de masas en la conformación de imaginarios colectivos, pero con las enseñanzas de Martín-Barbero en la mano, nos disponemos a introducir un tercer paradigma: el de las mediaciones. Admitir esta tercera vía metodológica, nos insta a validar la idea gramsciana de la hegemonía. Gramsci se propuso romper con una larga tradición que condicionaba la concepción de lo ideológico a una mera ilusión o apariencia o, dicho de otra forma, a un simple sistema de ideas.

Desde una posición no reduccionista de la ideología, Gramsci entiende que los aparatos de hegemonía, donde se encuentran los medios de comunicación de masas, son un lugar central de pugnas, conflictos y luchas ideológicas. Por lo tanto, arrancar nuestro análisis desde la casilla de salida representada por las mediaciones, y armados con el arsenal teórico gramsciano de la hegemonía, nos impele a considerar el objetivo de *Cuéntame…* no tanto como la reproducción de las ideas de la clase dominante española, sino que la propia articulación discursiva e ideológica si quiere y pretende alcanzar el mayor grado de hegemonía y consenso tiene que albergar en su seno prácticas discursivas y registros culturales de sectores sociales adversos y contrarios.

3. La revolución pasiva franquista: los primeros pasos hacia la centralidad del Rey Juan Carlos I

El proyecto hegemónico de *Cuéntame…* radicaría en absorber y subsumir las particularidades de grupos humanos adversos o no del todo convencidos con el discurso oficial de la transición a la democracia al interior de unas coordenadas ostensiblemente reconocibles y asumibles por un amplio conjunto de españoles. Esto no implica la disparidad o la crítica a la estructura ideológica de la serie. Entender los productos de la cultura de masas desde las mediaciones consiste en asumir que la pugna por las ideas no siempre resulta del todo fructífera para la clase dominante. Atender a esta peculiaridad, a saber, si *Cuéntame…* ha sido capaz de subsumir y homogenizar una determinada visión de la historia de España con independencia de *habitus* o clases sociales, nos obligaría a realizar un trabajo sociológico con otras herramientas metodológicas diferentes a lo propuesto para este escrito. No obstante, aquí nos concentramos en desnudar el velo ideológico que oculta el proyecto hegemónico de *Cuéntame…*, por ende, el discurso que parte de las élites de este país pretenden que asumamos sobre la historia reciente de España.

El desgarro del velo ideológico de la serie muestra a todas luces, la aceptación latente que se presta a la revolución pasiva franquista, es decir, a la conformación de un nuevo pueblo español en base al industrialismo. Así, una de las matrices subterráneas durante las primeras ocho temporadas, es decir, hasta la muerte del dictador Franco, consistiría

[2] Para profundizar en la teoría marxista de los medios de comunicación véase también Althusser (1974, 2008), Hall (1977), Korsch (1982), Marx y Engels (2014), Taufic (2012).

en presentar positivamente la transformación del sistema español, a decir, la transformación de la economía y el paso de un sistema precapitalista a un modelo industrial y fordista, así como el nacimiento de un nuevo y fraternal pueblo español que tras la muerte de Franco anhelaría un modelo simétrico al de los países del continente europeo.

Es justamente aquí, donde reside la apabullante victoria de un Franco que completaba el programa conservador que había permanecido latente en el largo siglo XIX español y que le une a Donoso Cortés, Cánovas del Castillo, Primo de Rivera, y Ramiro de Maeztu. Según Donoso Cortés en el *Discurso sobre la dictadura* pronunciado el 4 de enero de 1849, la realidad mórbida que se vivía en Europa causada por los peligros del fantasma del comunismo debía ser elocuentemente respondida con una contundente dictadura: "Digo, señores, que la dictadura en ciertas circunstancias, en circunstancias dadas, en circunstancias como las presentes, es un gobierno legítimo" (Donoso Cortés, 1849, p. 167). De esta manera, para Donoso dadas las características de la coyuntura histórica sólo había dos opciones: "se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo lo que viene de arriba, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: escojo la dictadura del sable porque es más noble" (Donoso Cortés, 1849, p. 172).

Las palabras de Donoso Cortés encuentran un espacio ideológico en la justificación retórica tanto de Ramiro de Maeztu, como de los sublevados y de la posterior dictadura de Francisco Franco. Desde este momento las cartas ya estaban encima de la mesa, esto es, había dos Españas, la noble y aristócrata de los de arriba y, la sucia y manchada de los de abajo. Esta retórica racista que encontramos también en los discursos antisemitas de Hitler es la que esgrimirá Franco y los sublevados para justificar su golpe a la República y la consolidación de la tan ansiada revolución pasiva:

Aparecía así, por primera vez, la retórica de las dos Españas transformada en el mito de una única España verdadera identificada con la religión y la civilización cristiana, en lucha de dimensiones cósmicas contra una Anti-España que no era en realidad España, sino su negación, confundida con el ateísmo y la barbarie (Juliá, 2004, p. 290).

Asimismo, la revolución pasiva franquista pasaba por la consolidación del desarrollismo industrial como instancia decisiva en la construcción de un nuevo pueblo español. Tal diseño, se encuentra íntimamente ligado a la idea weberiana de la religión como condición requerida para el nacimiento del capitalismo moderno y, también, con el paso decisivo en términos gramscianos de la crítica del materialismo histórico propiamente marxiano, al paso teórico-práctico de la filosofía de la praxis.

La voluntad colectiva es en sí misma, y en su despliegue histórico, el lugar común en el que la estructura y la superestructura encuentran un encaje perfecto, laico y profano. Esto quiere decir, que el modelo industrial, en su forma fordista, no solo teje sus movimientos en la infraestructura, sino que puede ser un núcleo religioso por el que componer la unión de infraestructura y superestructura, a decir, una hegemonía. Si la economía es un estadio contradictorio y tejido de necesidades, la construcción de un sistema productivo al servicio de una determinada concepción del mundo se impondrá como una necesidad vital:

> Clero como intelectuales: Investigación sobre las diversas posiciones del clero en el Risorgimento, dependiendo de las nuevas corrientes religioso-eclesiásticas. […] En estos hechos se halla contenida la documentación del proceso disolutivo de la religiosidad norteamericana: el calvinismo se convierte en una religión laica, la del Rotary Club, así como el teísmo de los iluministas era la religión de la masonería europea, pero sin el aparato simbólico y cómico de la masonería y con esta diferencia, que la religión del Rotary no puede ser universal: es propia de una aristocracia elegida (pueblo

> elegido, clase elegida) que ha tenido y sigue teniendo éxitos; un principio de selección, no de generalización, de un misticismo ingenuo y primitivo propio de quien no piensa sino actúa como los industriales norteamericanos, que pueden contener en sí el germen de una disolución incluso muy rápida (la historia de la doctrina de la gracia puede ser interesante para ver los diversos acomodos del catolicismo y el cristianismo a las diversas épocas históricas y a los diferentes países) (Gramsci, 1981, p. 130).

El párrafo señalado muestra claramente que tal y como indica F. Frosini (2008, 2010), Gramsci reconoce que el derrumbe del cristianismo como experiencia histórica o como enclave de unión hegemónica de infraestructura y superestructura, tiene que ser necesariamente rellenado con otra concepción del mundo y, esa fue, como reconoce el pensador italiano leyendo a Weber, la unión de religión y sistema económico: "El nudo histórico-cultural a resolver en el estudio de la Reforma es el de la transformación de la concepción de la gracia, que "lógicamente" debería conducir al máximo de fatalismo y de pasividad, en una práctica real de actividad y de iniciativa a escala mundial que fue su consecuencia dialéctica y que formó la ideología del capitalismo naciente*"* (Gramsci, 1984, p. 179).

Por estas razones, es preciso admitir que la manera más oportuna de acercarnos a la revolución pasiva franquista que, permanece latente y subterránea en la estructura ideológica de *Cuéntame…*, es mediante los apuntes intitulados "Americanismo y fordismo" del italiano. En el caso concreto de lo acaecido en España durante los años de la dictadura, destacar que el punto de inflexión fueron los acontecimientos de 1957 que desencadenaron el desarme político de Falange en el gobierno y, dos años después, el abandono de la política económica que había mantenido el franquismo desde 1939. En definitiva, las nuevas medidas que tomó el gabinete de Franco con los tecnócratas del Opus Dei a la cabeza, y con la figura de López Rodo (Preston, 2017, pp. 714-744; Villacañas, 2015, pp. 549-558), fue la adopción de un capitalista moderno, lo que supuso claramente la contracción de los salarios, una mayor depauperación en primera instancia de las clases trabajadoras, y una enorme inversión de capital extranjero, industrialismo, desplazamientos del campo a la ciudad, urbanización, un desarrollo de la educación y la incorporación de una maquinaria nunca vista previamente en España:

> El Plan de Estabilización, trazado con la supervisión del FMI y la OECO, tenía por objetivo reducir el consumo interno mediante una devaluación masiva de la peseta, fuertes restricciones crediticias y recortes en el gasto público. La devaluación pretendía impulsar las exportaciones, introducir divisas para financiar las importaciones de bienes de capital y acelerar la modernización económica. De esta forma, la clase obrera pagó los costes sociales cuando se congelaron los salarios, aumentó el desempleo y hubo escasez de bienes de consumo básico (Preston, 2019, p. 452).

De este modo, son años en los que se consolida un nuevo pueblo español y su estructura de sentimiento al calor de profundos y señalados cambios en el comportamiento social y en actitudes políticas que se expresarán en los años de la dictadura a la democracia. Esto es así como consecuencia de la búsqueda de una homologación con el resto de los países europeos con los que el pueblo español quería mirarse de frente, pero sin arriesgar el nuevo y mejorado estatus social –industrial– desarrollado en la década de los sesenta y los setenta, incluso tras la fuerte crisis de 1973 que golpeará fuertemente las débiles estructuras económicas españolas.

Características, todas, que estarían detrás de las historias de los integrantes de la familia Alcántara. En este sentido, reconocemos alrededor de los Alcántara y del barrio

San Genaro, una plétora de dispositivos simbólicos del proceso conocido en España como desarrollismo. Asimismo, dicho telón de fondo está motivado por el tránsito de una familia rural, analfabeta y con escasos recursos económicos –motivo por el que emigran a Madrid en la década más dura y gruesa de la dictadura franquista–, hacia un escenario a partir de la década de 1960 de cambios y progresos asociados a la propia coyuntura histórica y, al desarrollo de un modelo industrial, estrictamente conformado e identificado con las aproximaciones de Gramsci al americanismo. El trasfondo de la España que se muestra representada en la familia Alcántara, introduciéndose en un espacio de drama, acción y disputas, puede hacernos obviar el verdadero sentido ideológico: el proceso de transformación social en el que se enmarcan Antonio y Mercedes. Pues, el objetivo prioritario, es vislumbrar a través de la maleza, la transformación social de la familia Alcántara en su conjunto, como prototípica de un modelo de clases medias españolas de la época.

En *Cuéntame…* este proceso de industrialización como sistema cultural/religioso de conformar nuevas coordenadas de existencia y fraternidades, y por supuesto, la búsqueda de un nuevo pueblo español católico tutelado por un capitalismo hispano como gustaba de decir Ramiro de Maeztu (Villacañas, 2000, 2015), se realiza a través del despliegue del ladrillo. En "Nuevos horizontes" (T1C27) nos acercamos al proceso desencadenado en la España franquista, para quienes ingresar en un escenario de capitalismo moderno, supuso la evolución del ladrillo. Las ciudades españolas, también como consecuencia del éxodo rural y de la estructura atrasada de clases sociales, pasaron de albergar espacios abiertos de campo y recreo, a ser inundados por planos de arquitectos, máquinas y cemento. En este sentido, las palabras de Don Pablo toman una importancia señalada: "Bueno hace unos años heredé unos terrenos de un tío mío y los iba a vender. Pero me di cuenta que el negocio era no vender los terrenos. No. El negocio era construir. Y me he convertido en constructor"[3].

Este proceso denominado "americanización" requiere y necesita de un ambiente dado, una estructura social marcada (o en creación), y de un tipo de Estado. Es muy complicado, entendemos que para Gramsci inasumible, el hecho de crear las condiciones de posibilidad para el despliegue del americanismo sin estos ingredientes previos. Todo proceso histórico de esta magnitud, solicita la existencia y el desarrollo en igualdad de condiciones, de otras esferas de acción que marquen y hagan de contrapeso. El Estado en el que piensa Gramsci es el liberal, no en el sentido de política económica efectiva o de sistema liberal aduanero: sino en el sentido individualista que llega por sus propios medios, como sociedad civil, y en razón del mismo desarrollo histórico, al régimen de la concentración industrial y del monopolio:

> El Estado es así obligado necesariamente a intervenir para controlar si las inversiones realizadas por su intermedio son bien administradas, hecho que permite comprender al menos un aspecto de las discusiones teóricas sobre el régimen corporativo. Pero el simple control no es suficiente. En efecto, no se trata sólo de conservar el aparato productivo en el estado en que está en un momento dado; se trata de reorganizar para desarrollarlo paralelamente al aumento de la población y de las necesidades colectivas. Es precisamente en este desarrollo necesario donde existe el mayor riesgo de la iniciativa privada y debe ser mayor la intervención estatal, aun cuando ella no esté exenta de peligros, sino todo lo contrario (Gramsci, 1980, pp. 318-319).

[3] Fragmento de una conversación entre Don Pablo y Antonio en "Nuevos horizontes" (TC27)

Con respecto al análisis del americanismo en *Cuéntame…* debemos presentar con especial atención "Con la frente marchita" (T2C38); ya que es la presentación de Antonio Alcántara en sociedad en el distinguido palco presidencial del Santiago Bernabéu, reproduciendo a su vez, un discurso centralista de la administración franquista que concluye con la convicción de que España es el país del futuro, lugar donde es fácil progresar y crecer económicamente merced tanto a las condiciones naturales del territorio como por el modelo de estabilidad y crecimiento que presentan en aquella época: "En España se está viviendo una época muy buena, Bueno fíjate si será buena que hemos crecido más en los últimos diez años, que en todo el siglo anterior. O sea que, la coyuntura, como coyuntura, inmejorable […]"[4].

El compromiso de las instituciones franquistas en evolucionar hacia un capitalismo moderno en su racionalización, nos devuelve a las afirmaciones de Gramsci, para quien todo proceso de racionalización capitalista requería de la actuación del Estado en su función reguladora. La revolución pasiva de Franco construye la ventana de posibilidad para que surja un nuevo sujeto político. Eso sí, sujeto político que proclamará firmemente escapar de las costuras del régimen, pues las aspiraciones se hilvanan con mayor vigorosidad en líneas paralelas a las democracias liberales burguesas del resto de países vecinos y ahí es donde se ubicará la figura de Juan Carlos I como piloto del cambio. Es justamente esta estructura subterránea la que puede generar cierta zozobra y desconcierto en el telespectador de *Cuéntame…* Incluso, pasar desapercibido.

El secreto ideológico de la serie es, precisamente, el hecho de ocultar inteligentemente, que toda proclama discursiva que, abiertamente se exprese dentro de la estructura del sentir del nuevo pueblo español como necesidad de escapar y salir de las costuras antimodernas y represivas del régimen, dependa e influya en su inconsciente del paisaje político y civil franquista. Esta es la gran victoria de Franco y la estructura ideológica subterránea de *Cuéntame…*, es decir, presentar un nuevo pueblo español reclamando libertades y democracia vinculado a la figura del Rey Juan Carlos I, claro guiño ideológico a la idea de un tipo de estructura del sentir en el sentido de Raymond Williams, escamoteando que la organización del nuevo pueblo español es el resultado de la revolución pasiva franquista.

4. La fraternidad de un nuevo pueblo español que ansía libertad y democracia

El paisaje presentado de la estructura ideológica de *Cuéntame…* coincide con el auge y consolidación de unas clases medias urbanas que se opondrán a la dictadura en los últimos años del franquismo. La familia Alcántara, prototípica familia de clase media que engarza en su composición con la estructura del sentir que se pretende hegemonizar, muestra en los últimos compases de vida del dictador Franco, las costuras de un régimen que no puede sostenerse más tiempo, pero que en su crítica oculta o hace caso omiso a que su procedencia histórica depende del vientre de la dictadura.

La crítica de la estructura del sentir del nuevo pueblo español en boca de la familia Alcántara apunta al ferviente anhelo de reconciliación y unión que se dará tanto en la figura del Rey Juan Carlos I como de Adolfo Suárez. Los momentos previos a la reproducción del atentado de Carrero Blanco la voz en Off de Carlos Alcántara, ya se erige como altavoz de un nuevo pueblo español que clama el punto y final de la dictadura franquista: "[…] Y mientras todo eso sucedía en el mundo, España continuaba cumpliendo su papel de centinela de Occidente. Vigilando no sé muy bien qué amenaza

[4] Fragmento de unas palabras de Antonio dirigidas al tío Gerardo emigrado huyendo de la pobreza y miseria española en 1929 a Argentina en "Con la frente marchita" (T2C38)

comunista y masónica. Lo que le servía a Franco para justificar lo injustificable ante media Europa. Es decir, su política del palo y tentetieso"[5]

Por lo tanto, la apuesta ideológica de la estructura de *Cuéntame…* es posicionarse firmemente en la convicción de que tras la muerte de Carrero Blanco, a pesar de todos los adheridos al régimen, que son muchos, la dictadura estaba condenada a desaparecer: "Aquella fue una noche para recordar. Una larga noche de Noviembre en la que todo el barrio enterró sus diferencias para luchar por lo suyo. Todos, los antifranquistas, que eran solo unos cuantos, y los afines al régimen, que eran casi todos. Porque, en aquel barrio de aluvión la mayoría tenía sus esperanzas en Carrero Blanco para cuando muriera el Caudillo. No suponían que, semanas más tarde, el sucesor de Franco moriría. Y, con él, la continuidad del régimen"[6]

Atentado que acabó con la vida de Carrero Blanco. En "Dos días de diciembre" (T7C112) algunos de los integrantes de la familia Alcántara presencian a muy pocos metros del atentado, la fuerte explosión que terminó con la figura tan cercana a Franco del Almirante Carrero Blanco, nombrado seis meses antes Presidente del Gobierno: "Eran las nueve y media de la mañana de aquel jueves 20 de diciembre. Y aquello que vimos no fue una explosión de gas. Fue un atentado terrorista que mató a Carrero Blanco en el corazón de Madrid. Apenas a 100 metros de la Embajada de Estados Unidos. Su muerte cambió el curso de nuestra historia. Y nos dejo a todos petrificados ante la incertidumbre de lo que venía"[7]

Llegamos, al fin, al movimiento más importante en el desarrollo de la trama de *Cuéntame…* Movimiento que empezó en "A la orilla de los sueños" (T1C32) con las palabras en Off de Carlos Adulto: "Ese 22 de Julio de 1969 ni el más optimista hubiera proclamado que la democracia se consolidaría bajo la Monarquía y que Juan Carlos I nos iba a sacar de más de un aprieto"[8]; y que finaliza con el reforzamiento hegemónico de la Segunda Restauración del Rey Juan Carlos I después de la Constitución de 1978 (Villacañas, 2015, pp. 570-606), erigiéndose como el protagonista carismático que desmantelaría el golpe de Estado del 23 de febrero de 1981. Este proceso le permitiría en forma de piloto del cambio democrático en España convertirse en la persona que restauró tanto la normalidad democrática, como la de asentar definitivamente la Monarquía. En palabras de C. P. Powell:

[5] Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en (T7C106)
[6] Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en "La noche de San Genaro" (T7C109)
[7] Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en "Dos días de diciembre" (T7C112)
[8] Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en "A la orilla de los sueños" (T1C32)

> En noviembre de 1975, don Juan Carlos de Borbón era el titular de la Corona de la Monarquía de las Leyes Fundamentales. Al cabo de tres años, pasaría a convertirse en el titular de la Corona de la Monarquía parlamentaria establecida en la Constitución de 1978. No mucho tiempo después, intervendría decisivamente en defensa de la joven democracia española. Se producía así una de las grandes paradojas del siglo XX español: mientras que en los años treinta el establecimiento de la democracia había precisado la previa eliminación de la Monarquía, cuatro décadas después tan sólo la Monarquía parecerá capaz de garantizar la continuidad de la democracia. (Powell, 1991, p. 17)

5. Conclusiones

El proyecto hegemónico de *Cuéntame…* consistiría en reducir las reservar ideológicas a la narración dominante sobre la transición política española, la Constitución de 1978, y la figura del Rey Juan Carlos I. La emisión del primer capítulo de *Cuéntame…* se emite el mismo año que FAES publicó el manifiesto de la restauración nacionalista titulada *La nación española: historia y presente*. De este modo, que TVE diese su visto bueno y se comprometiera a emitir *Cuéntame…* el mismo año que FAES publica el manifiesto de la restauración conservadora, no es una cuestión baladí. La idea era muy clara, ya que consistía en emitir una producción visual caracterizada por relatar unos sucesos históricos desde un punto de vista costumbrista y didáctico, que permitiera el revisionismo positivo del tardofranquismo como exponente que allanase el terreno, y que posteriormente culminó y avanzó el conjunto de los éxitos deportivos.

Para realizar dicha empresa, el objetivo estaba claro, había que presentar un modelo de clases medias floreciente que pusiera en cuestión sólo parcialmente al régimen franquista y que se decidiera a resquebrajar la dictadura en el plexo de libertad y democracia vinculado a la tutela de las figuras carismáticas de Juan Carlos I y Adolfo Suárez. La fraternidad de este nuevo pueblo español epitomizado por la familia Alcántara, evidenciaría la apuesta de las élites políticas de este país en su proyecto hegemónico: la consolidación narratológica del modelo de clases medias que junto al Rey Juan Carlos asentaron las bases de las décadas más estables y menos conflictivas de la España de los últimos siglos. Ninguna referencia explícita, por supuesto, a que el nuevo pueblo español fuera la obra de la revolución pasiva franquista. Ninguna referencia explícita, pero el conjunto de la estructura ideológica y subterránea de la serie muestra el alcance del proyecto franquista y la defensa del mismo.

Decíamos, harto repetitivo, que el nuevo pueblo español presentado en *Cuéntame…* pretendía mostrar la estructura del sentir de una época tan relevante que no debe olvidarse y que ha estado en boga del campo político en la última década, sobre todo tras la abdicación de Juan Carlos I, la muerte de Adolfo Suárez y la aparición de formaciones políticas como Podemos representando el retorno de lo reprimido. Entonces, con estructura del sentir aludimos claramente al materialismo cultural tan típico del Raymond Williams de *Cultura y Sociedad* y *La larga revolución*, pero, con especial énfasis, en *El campo y la ciudad*. Con estructura del sentir, Williams se refiere al horizonte de posibilidades imaginarias que tiene un pueblo asumiendo la coyuntura histórica que le ha tocado vivir o, dicho de otra manera más sencilla, constituiría la estructura cultural y simbólica al alcance de todo el mundo que permite discernir las complejidades de la realidad histórica. La estructura de sentimiento alude a rituales, costumbres y entelequias simbólicas, que tiene el pueblo en su mano para manejarse y vivir su cotidianidad. Así pues, el objetivo ideológico de mostrar una estructura del sentir como lo presentado en *Cuéntame…* busca gramscianamente imponer y hegemonizar una determinada

circulación de sentidos en la búsqueda de una lectura dominante de la historia de España. En última instancia, las élites políticas y guionistas que estuvieron detrás de una historia televisiva como la presentada tratarían de hacer lo que ya Williams señaló en *El campo y la ciudad*, a saber, la imposición de una lectura nostálgica del pasado que obvie y olvide la estructura del sentir, es decir, la materialidad de la experiencia de las clases populares explotadas y doloridas por las durísimas condiciones del campo.

> Todos los hombres del campo, de todas las condiciones y en todos los períodos, se fusionan en una singular figura legendaria. Los variados dialectos de comunidades campestres específicas –las flores, por ejemplo, tienen muchos nombres locales- quedan reducidos, no solo a un único lenguaje "campestre", sino además a un inventor legendario, atemporal, que es más fácil de ver que cualquier persona real (Williams, 2001b, p. 318).

6. Bibliografía

Althusser, L. (1974). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI

Althusser, L. (2008). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión.

Arendt, H. (2003). *Entre el pasado y el futuro*. Península.

Barthes, R. (2010). *Mitologías*. Siglo XXI.

Bernardeau, M. A., Ladrón de Guevara, E., & Buckley, P. (Productores ejecutivo). (2001-). *Cuéntame Cómo Pasó* [Serie de Televisión]. Grupo Ganga Producciones.

Bourdieu, P. (2010). *Sobre la televisión*. Anagrama.

Bisky, L. (1982). *Crítica de la teoría burguesa de la comunicación de masas*. Ediciones de la Torre.

Brémard, B. (2008a). L'enfant à l'écran: une figure du résistant. *L'Âge d'or, Laboratoire LISAA*.

Brémard, B. (2008b). Cuéntame la crónica de tiempos revueltos: experimentar la verdad histórica mediante la ficción televisiva. *Trama y fondo. Revista de Cultura*, 24, pp. 141-149.

Burkhard Pohl (2007). "Hemos cambiado tanto" El tardofranquismo en el cine español. En N. Berthier & J. C. Seguin, (2007). *Cine, nación y nacionalidades en España*. Casa de Velázquez.

Camporesi, V. (1993). *Para grandes y chicos. Un cine para los españoles 1940-1990*. Turfan

Cerdán, J. (2005). "Haciendo estudios culturales: del NCE a la televisión española a través de Cuadernos para el Diálogo (1963-1978)" El Cine Español durante la Transición democrática (1974-1978). *Cuadernos de la Academia*, 13/14, pp. 219-234.

De La Cuadra Colmenares, E. (2012). Documentación en "Cuéntame". *Cuadernos de documentación multimedia*, 12.

Donoso Cortés, J. (1849). *Discurso sobre la dictadura. En sesión de Cortes del 4 de Enero de 1849*. Recuperado el 4 de marzo de 2022, de http://www.congreso.es/docu/PHist/docs/03Regen/DecMod/4_01_1849.pdf]

Eco, U. (2016). *Apocalípticos e integrados*. DEBOLSILLO.

Estrada, I. (2004). Cuéntame Cómo Pasó o la revisión televisiva de la historia española reciente. *Hispanic Review*, 72(4), pp. 547-564.

Frosini, F. (2008). Gramsci lettore di Croce e Weber (Rinascimento, Riforma, Controriforma). En C. Lastraioli, M. R. Chiapparo (Dir.) (2008). *Réforme et*

Contre- Réfrome à l'èpoque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940). Brepols Publishers.

Frosini, F. (2010). *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei quaderni del carcere di Antonio Gramsci*. Carocci.

García de Castro, M. (2002). *La ficción televisiva popular. Una evolución de las series de televisión en España*. Gedisa.

Gramsci, A. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno*. Nueva Visión.

Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel (Vol I)*. Era.

Gramsci, A. (1984). *Cuadernos de la cárcel (Vol III)*. Era.

Hall, S. (1977). Culture, the media and the ideological effect. En J. Curran, M. Gurevitch, J. Woollacott (comps.) (1977). *Mass communication and Society*. Edward Arnold y Open University Press.

Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (2018). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.

Jameson, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Visor.

Juliá, S. (2004). *Historia de las dos Españas*. Santillana.

Katz, E, & Lazarsfeld, P. F. (1979). *La influencia personal: el individuo en el proceso de comunicación de masas.* Hispano Europea.

Klapper, J. T. (1974). *Efectos de las comunicaciones de masas. Poder y limitaciones de los medios modernos de difusión.* Aguilar.

Korsch, K. (1982). Notas sobre la historia. En K. Korsch (1982). *Escritos Políticos II.* Folios Ediciones.

Jost, F. (2002). El culto de la televisión como vector de identidad. *Comunicación y Medios. Revista del Departamento de Psicología*, pp. 31-38.

Laswell, H. D. (1948). Estructura y función de la comunicación en la sociedad. En M. Moragas (1985). *Sociología de la comunicación de masas. II. Estructura, funciones y efectos.* Gustavo Gili.

Luhmann, N. (1996). *Introducción a la teoría de Sistemas*. Anthropos.

Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía.* Gustavo Gili.

Marx, K. & Engels, F. (2014). *La ideología Alemana*. Akal.

McQuail, D. (2000). *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*. Paidós.

Merton, R. K. (2002). *Teoría y estructuras sociales*. Fondo de cultura económica.

Moragas, A. (1985). *Sociología de la comunicación de masas. II. Estructura, funciones y efectos.* Gustavo Gili.

Morin, E. (1966). *El espíritu del tiempo*. Taurus.

Palacio, M. (2001). *Historia de la televisión en España*. Gedisa.

Paoli, J. A. (1983). *Comunicación e información*. *Perspectivas teóricas*. Trillas.

Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*. Ediciones Guadarrama.

Parsons, T. (1984). *El sistema social*. Alianza Editorial.

Posada, L. (2015). *La memoria televisada.* Comunicación Social.

Powell, C. P. (1991). *El piloto del cambio. El rey, la Monarquía y la transición a la democracia*. Planeta.

Preston, P. (2017). *Franco. Caudillo de España*. DEBOLSILLO.

Preston, P. (2019). *Un pueblo traicionado. Corrupción, incompetencia política y división social*. DEBATE.

Rueda Laffond, J. C. (2006). Ficción televisiva en el ocaso del régimen franquista: Crónicas de un pueblo. *Área Abierta*, 14, pp. 1-18.

Rueda Laffond, J. C. (2009). ¿Reescribiendo la historia?: Una panorámica de la ficción histórica televisiva española reciente. *Alpha,* 29, pp. 85-104.

Rueda Laffond, J. C. & Coronado Ruiz, C. (2009). *La mirada televisiva. Ficción y representación histórica en España*. Fragua

Rueda Laffond, J. C., & Guerra Gómez, A. (2009). Televisión y nostalgia. The Wonder Years y Cuéntame Cómo Pasó. *Revista Latina de Comunicación Social*, 64, pp. 396-409.

Sloterdijk, P. (2002). *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Pre-Textos.

Taufic, C. (2012). *Periodismo y lucha de clases.* Akal.

Thompson, J. B. (1998). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación.* Paidós.

Villacañas, J. L. (2000). *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*. Espasa Calpe.

Villacañas, J. L. (2015). *El poder político en España*. RBA.

Williams, R. (2000). *La televisione. Tecnologia e forma culturale e altri scritti sulla TV*. Riuniti.

Williams, R. (2001a). *Cultura y sociedad. 1780-1950*. *De Coleridge a Orwell*. Nueva Visión.

Williams, R. (2001b) *El campo y la ciudad*. Paidós.

Williams, R. (2003). *La larga revolución*. Nueva Visión.

Winter, U. (2006). Introducción. En U. Winter (ed.), (2006). *Lugares de memoria de la Guerra Civil y el franquismo. Representaciones literarias y visuales.* Glénat.

Wolf, M. (1991). *La investigación de la comunicación de masas. Crítica y perspectivas*. Paidós

Wright. C. R. (1972). *Comunicación de masas*. Paidós.

RESEÑAS

***Pensamiento al margen*. Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 16 (2022), pp. 199-219
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

Forti, Steven. (2021). *Extrema derecha 2.0. Qué es y cómo combatirla*. Madrid: Siglo XXI de España Editores. ISBN: 978-84-323-2030-9.

Reseñado por: Beatriz Gracia Arce. *Universidad de Murcia (bga02601@um.es)*.
Recibida: 21/03/22. Aceptada: 20/04/22

Los cambios políticos, económicos y sociales que se han dado en los últimos veinte años se han materializado en la eclosión y metamorfosis de la extrema derecha. Convirtiéndose en un fenómeno social y político global. Lejos de la imagen de la extrema derecha de los años treinta, marcada por la militarización, el encuadramiento y un discurso claramente antiliberal, antidemocrático, violento, anticomunista, antisemita, etc. Nos encontramos con un fenómeno mucho más complejo y diverso en un espacio geográfico que va más allá del ámbito europeo.

Steven Forti elabora un acercamiento a este fenómeno a través de una estructura clara para vislumbrar en qué consiste la extrema derecha actual. El texto está dividido en cuatro bloques. El primer bloque, se centra en definir el concepto que acuña el propio autor para referirse a la extrema derecha actual, esto es, «extrema derecha 2.0». La cual se entiende por las distintas opciones políticas que, sobre todo, toman notoriedad en Europa desde el fracaso de la Constitución europea en 2005 y se aceleró con el estallido de la crisis económica entre 2008 y 2015, con lo que ello trascendió sobre la credibilidad de las instituciones políticas y económicas ante la fractura social que provocaron las medidas de austeridad en el caso europeo; o bien, como esta fractura social en EEUU derivó en una vuelta a las esencias más conservadoras estadounidenses. Una de las preguntas fundamentales que se hace el autor en esta primera parte es ¿populismo o fascismo? Es decir, podemos categorizar al Frente Nacional de Le Pen, la Liga de Matteo Salvini, Vox, ¡Chega!, el «trumpismo» o el caso de Orbán en Hungría y movimientos similares del espacio postsoviético, como simple populismo o podemos concluir, como Traverso, entender el populismo como un adjetivo, es decir, como una característica propia de esta «extrema derecha 2.0». El otro eje en el que se mueve es el de situar el fenómeno más allá del fascismo clásico de los años treinta y situar los movimientos políticos y sociales actuales citados dentro del concepto «ultraderecha».

En la segunda parte, Forti define su concepto de «extrema derecha 2.0», partiendo de la premisa de que nos encontramos ante un fenómeno radicalmente nuevo, lejos del partido milicia fascista de la época de entreguerras, pero que tampoco podemos banalizar dentro del término populismo que engloba prácticas y sentires diferentes, aunque sea parte de la herramienta que utiliza esta nueva ultraderecha, junto al uso de las nuevas tecnologías y las redes sociales como vehículo de difusión.

Uno de los puntos acertados y claves de la obra de Forti radica en mostrar el carácter heterogéneo de esta nueva ultraderecha. Señala claras divergencias entre las distintas formaciones en el plano económico, en valores,

geopolíticas. En el plano económico nos encontramos desde la propuesta de un Estado social restrictivo del Frente Nacional a posturas claramente enmarcadas dentro de lo ultraliberal o neoliberal (Vox, Chega!). Mientras que el PIS polaco o la Hungría de Orbán juegan en la esfera antineoliberal o incluso neoliberal unido a políticas sociales.

En el espectro de los valores las extremas derechas van a manifestar un discurso claramente anti LGTBI combinado en los países de raíz católica u ortodoxa de un conservadurismo duro. A nivel geopolítico vamos a encontrar distintos caminos. Si observamos la Europa del Este, los países que estuvieron bajo la órbita soviética tienen una postura de oposición a Rusia y consideran a Estados Unidos y la OTAN como valedores de la independencia, mucho más desde el estallido de la Guerra del Donbás. Mientras, en la Europa más occidental el origen de los partidos de ultraderecha viene de la escisión de los grandes partidos conservadores, es el caso de España y Portugal; mientras que Francia, Italia o Austria no vienen de una escisión política sino más bien de la evolución de movimientos o partidos preexistentes de carácter posfascista como el MSI. El caso de Francia e Italia es paradigmático pues tienen un discurso anti OTAN o de defensa de un alejamiento del paternalismo estadounidense. Lo que ha conducido a la nueva ultraderecha europea a alinearse con la Rusia de Putin, un claro ejemplo es el posicionamiento de Orbán, quien ha defendido la postura de Rusia en Siria o con la ocupación de Crimea en 2024. Tal vez, con el fin último de beneficiarse de las oligarquías económicas rusas.

La tesis que baraja de marcar la diferencia entre la extrema derecha 2.0 como algo nuevo con respecto al fascismo histórico, aunque permanezcan elementos de continuidad, es fundamental para analizar la tercera parte de este ensayo, centrada en el análisis de las armas que emplea la extrema derecha actual. En un mundo globalizado y eminentemente conectado por la red, los medios de información digital y las redes sociales son el arma que, usada para fijar y construir su discurso, consigue elevar y multiplicar su difusión. Por tanto, en la era de la posverdad crear confusión, polarizar a la sociedad, difundir «*fake news*» en medios que se autoproclaman alternativos es vital para esta nueva extrema derecha. Pero, cuáles van a ser las estrategias y técnicas de propaganda empleadas: un relato basado en las emociones y sentimientos, basta recordar el «Make America Great Again». Una de las técnicas más elaboradas es toda la suerte de mecanismos para controlar el impacto de las redes, como apropiarse de los *hashtag* de los oponentes para lanzar sus ideas. Ejemplo del dominio es la «la bestia» que construyó Salvini. Todo ello, con un claro objetivo de guerra cultural, porque quién consigue la hegemonía cultural es quien construye el relato oficial.

Uno de los bloques significativos en esta lucha por la construcción del relato, plantea el rojipardismo como síntoma en un mundo con serias contradicciones derivadas de la globalización, convergen sectores de la extrema derecha y extrema izquierda, y ese rojipardismo que se dibujó en el periodo de entreguerras, por ejemplo, aparece en el universo actual en el momento en el que ciertos grupos de extrema derecha adoptan la retórica y lemas de la izquierda. En este sentido, uno de los conceptos puente van a ser el patriotismo y el soberanismo, que va a impregnar tanto discursos patrióticos de Farage en la campaña del *Brexit*, como del soberanismo de La Francia Insumisa de Mélenchon.

En este punto de lucha de superposición de discursos y proyectos, uno de los grandes debates en los últimos años es cómo la clase trabajadora,

inmersa en el nuevo escenario neoliberal y proceso desregularizador de la globalización, ha optado por votar a la extrema derecha. Uno de los casos paradigmáticos es la victoria de Trump de 2016 quien fue apoyado por la clase obrera del Medio Oeste, que ejemplifica como en los lugares donde la extrema derecha no procede de una escisión de los partidos conservadores tradicionales y ha planteado un discurso destinado a los olvidados de la globalización, ha habido un voto de la clase trabajadora a la extrema derecha. Algo que hasta las últimas elecciones en España no cumple Vox ni con su dinámica interna particular, tampoco Francia, o Gran Bretaña.

El cuarto bloque del ensayo de Forti incide en dar las claves para combatir a la extrema derecha, en un ejercicio necesario por no ser exclusivamente una obra descriptiva sino que arme para contrarrestar la escalada de la extrema derecha actual. El conocimiento y el estudio para entender las razones de su avance hasta convertirse en una fuerza hegemónica. Podemos después de sus lecturas convenir que se trata de un fenómeno global, con sus peculiaridades nacionales con una serie de puntos de convergencia, estos son: la situación económica debido a la debilitación del Estado de bienestar, la precariedad laboral, la polarización social a través de cuestiones culturales que ponen en entredicho los cimientos tradicionales, como son los derechos a las minorías, la inmigración, el feminismo, etc. La crisis de la democracia liberal representativa, la crisis de las ideologías, valores y referentes.

Ante esta realidad llena de matices no sirve una respuesta simple, sino una respuesta poliédrica que sepa responder al problema de fondo que en cada uno de los escenarios. Por otra parte, es vital que las instituciones democráticas creen un «cordón sanitario» para evitar la infiltración de la ultraderecha en las instituciones que sería el primer dique para frenar el avance. En el ámbito europeo se deben crear mecanismos para que en las instituciones europeas se pueda actuar frente a gobiernos que no respetan el Estado de derecho, como son los casos de Hungría o Polonia. Además, se debe promover, según Forti, la investigación de las conductas antidemocráticas, ilegales o alegales. Vigilar de dónde llega su financiación, perseguir los discursos del odio en redes, así como que se desarrollen organismos que combatan la desinformación y la viralización de las "fake news". Los medios de comunicación, como altavoz de estas ideas, deben hacer un ejercicio de crítica y también de ética. Estas propuestas desde arriba se deben unir a una respuesta desde abajo con los movimientos sociales, colectivos antifascistas, feministas que articulen un movimiento antifascista que sea un contrapeso al discurso envenenado de la ultraderecha, pero también desde la izquierda tradicional no se puede mirar hacia otro lado. Forti señala su responsabilidad en el crecimiento del monstruo de la extrema derecha, evitando comprar ni el mínimo resquicio del discurso de la derecha, el rojopardismo solo acelera el avance de la ultraderecha, y apostar por salir de su zona de confort para hacer pactos con partidos y actores sociales políticamente lejanos que frenen la hegemonía ultraderechista.

En conclusión, el ensayo de Forti es una buena aproximación a la ultraderecha actual y sus realidades diversas dependiendo de los escenarios que nos movemos con unas armas claras en el espacio digital que extiende las redes del monstruo hasta límites casi imperceptibles. Sin lugar a dudas, lo planteado en esta obra es uno de los grandes retos políticos y sociales a superar en el momento actual y en el medio-largo plazo en un mundo en pleno reordenamiento de los ejes de poder, y

con una capacidad de cambio mucho más rápida que en coyunturas pasadas que tuvieron como horizonte una realidad fascista.

Finchelstein, Federico. (2021). *Breve historia de la mentira fascista*. Buenos Aires: Taurus. ISBN: 978-987-737-057-7.
Reseñado por: Javier Noble Antas. *Universidad de Murcia (negrotaita@hotmail.com)*.
Recibida: 27/02/22. Aceptada: 20/03/22

El libro *Breve historia de la mentira fascista* constituye un nuevo intento de establecer continuidades entre la actual situación política y el tratamiento psicótico que el fascismo hizo de su relación con la verdad. El texto se distribuye en diez capítulos, una Introducción, un Epílogo y un Prefacio a la edición castellana, firmado en noviembre de 2020.

A lo largo del texto se acumulan un gran conjunto de citas y pasajes textuales de verdaderas manifestaciones delirantes de actores políticos protagónicos y también de intelectuales y pensadores, designados en todos los casos como fascistas o nazis: Mussolini, Hitler, Franco, Giménez Caballero, Filippo, Salgado, Cardozo, Euzcadi, Vasconcelos, Lugones, Trump, Bolsonaro, etc. La distribución de estos nombres se da mayormente entre el núcleo irradiador de Italia y Alemania y las concordancias con movimientos y discursos rastreados en Latinoamérica, Europa del Este, Asia y África. En esta proliferación de discursos asociados a nombres, el autor consigue plasmar una contradictoria y estructural concepción de la verdad de los protagonistas: la verdad que proclaman los defensores del fascismo (defensores y activos productores) en realidad se funda en una fe ciega en el desvelamiento de una verdad mítica (o sagrada en su corriente latinoamericana). Esa verdad sagrada no coincide con la realidad, pero el universo fascista de acción prescinde de la realidad en la expresión y construcción de un nuevo mundo violento que, tras su acción, coincide con ese presupuesto mítico.

El fascismo, entonces, se define en torno a dos ejes conceptuales. Por un lado, como un fenómeno histórico transnacional que representó una política antidemocrática, violenta y racista que afectó a lugares diversos y distantes desde Japón a Argentina y que se plasmó con diversos nombres tales como nazismo en Alemania, Integralismo en Brasil, etc. (p. 33). Por otra parte, como un tipo de política cuya organización se funda en la problemática concepción de la verdad como algo ajeno a los hechos empíricos de la realidad y cercano a una suerte de revelación trascendental.

En este sentido, el autor se mantiene en la concepción arendtiana respecto a una legitimidad que se autoafirma y que acepta la ilegalidad como vía de acción. Ahora bien, los matices respecto a este enfoque se acumulan mediante el procedimiento acumulativo: argumentos de Adorno, Horkheimer, Derrida, Freud, Borges, Mariátegui son contrapuestos a fragmentos discursivos del "fascismo" diseminados en diarios, obras literarias, manifiestos políticos, etc. El objetivo de tal proceder: argumentar que la noción de verdad y mentira del fascismo se teje con elementos míticos, sentimentales y destructivos que se anudan en una adhesión incondicional a un líder que encarnaría lo deseable y lo verdadero.

Esos dos aspectos del fascismo se articulan con la idea de una continuidad entre el populismo (los ejemplos más citados son los de Trump y Bolsonaro) y el fascismo, que el autor defendió anteriormente (Finchelstein, 2018). El nudo de esta trama es la figura del líder como encarnación de esa voluntad (o como plasmador de aquello que se esconde en el inconsciente) en el fascismo (p. 82) y, en el populismo, como entidad investida ideológicamente mediante el plebiscito (p. 103). En ese

sentido, el líder es un elemento más de la trinidad política —completada por el «pueblo» y la «nación»— que funciona como fuente de legitimación y refuerza la personificación como forma de representación política (p. 104). El populismo sería así, una actualización política del fascismo derrotado que aceptaría la democracia como vía de confirmación del líder (cosa que lo distingue de aquél), pero que repetiría la obstinación de «torcer el registro histórico» y «jugar con la memoria de las víctimas» con el objetivo de obtener un fin político (p. 99).

De este modo, ideas tales como la concepción de la modernidad como un proceso creciente de subordinación de la verdad al poder (p. 16 y p. 36); la sustanciación ideológica producida en el líder mediante su identificación en las expectativas de los seguidores (o en la proyección de los deseos destructivos del líder fascista bajo la forma de una operación de satisfacción de los deseos destructivos reprimidos de sus adeptos) (p. 96), se enlazan con la figura del líder y dan forma a la mentira que se explica en el texto como componente fundamental del fascismo.

Bajo esta torsión mítico-ideológica, el fascismo configuró un amplio arco de principios que fijaron una primacía de varios conceptos problemáticos: la infalibilidad del líder (cap. 5), la revelación por medio de la acción y el rechazo del conocimiento científico (cap. 3 y 6), la reescritura de la historia (cap. 1 y 2), el rellenado del Inconsciente con contenidos míticos y principios racistas (cap. 7 y 8) y la afirmación de la dictadura como forma verdadera y pura de la democracia (cap. 9 y10). En todos estos ejes se repite lo que el título nos anticipaba: la mentira como táctica principal de organización de elementos heterogéneos y, también como resultante de las prácticas políticas descriptas.

Como ha sido dicho, el libro tiene el propósito de diagramar una idea o una reflexión que sirva para analizar el presente mediante el hallazgo de una continuidad en la concepción de la verdad del fascismo con los postulados de líderes populistas actuales en sus intervenciones públicas. Pero la manera de llevarlo a cabo (una aglutinación repetitiva de ejemplos valorados como simple falsedad o negación de la realidad) hace que ese objetivo fracase. Finchelstein une la concepción de la verdad fascista con el postulado que estaría encarnando Donald Trump en sus intervenciones públicas mediante la proliferación de *Fake News*, y también con la creencia de su triunfo como un designio divino. Luego, refuerza esa continuidad en analogías con frases de Juan Domingo Perón en las que éste se presenta como alguien que se sentía un "elegido" sagrado (p. 105) y con la figura de Bolsonaro en su reivindicación de dictaduras pasadas en las que miente respecto a lo sangrientas que fueron (pp. 106-108). Este tipo de procedimiento hace naufragar el proyecto de no trabajar con «tipos ideales» (como habría hecho Arendt), sino con «figuras reales, históricamente documentadas» (p. 43) que el autor dice cumplir.

Así, el rasgo expositivo imperante en el libro (una yuxtaposición de síntesis de argumentos detectados en textos históricos puestos al servicio de divulgar el resultado de investigaciones realizadas por el autor) desemboca en la simplificación de varias cuestiones, entre las cuales la más descollante es justamente la Mentira. El disparador del libro es el de destacar que la consigna, atribuida a Goebbels, de repetir una mentira, en realidad no pertenece a él. Goebbels sería así una víctima de sus mentiras que acaba creyéndolas (p. 14). El problema aquí es que alguien que cree en lo que dice es difícilmente caracterizable como mentiroso. Si a esto le agregamos que todo el libro vuelve siempre a esta afirmación, comprendemos que el conjunto de la exposición

acaba por cerrarse en un gesto clasificatorio de mentirosos que creen lo que dicen, por una parte, y de la realidad y la convivencia democrática como realidades objetivas a las cuales los fascistas no tuvieron acceso debido a la consolidación de su creencia, por la otra. Esta afirmación quizás no sea completamente ajena a la verdad, pero adhiere a una visión que, casi al finalizar el libro, se dice combatir: presentar a los líderes como «embusteros ridículos».

> La idea equivocada de que los líderes fascistas están trastornados también contribuyó, erróneamente, a separar a los líderes "anormales" de sus seguidores, supuestamente confundidos pero sanos. Y divorció la ideología política, incluidos el racismo y el antisemitismo, así como las mentiras fascistas, del análisis político (p. 110).

De este modo, el hecho de que las comparaciones respondan a simples asociaciones sintagmáticas, que atraviesan el planeta Tierra y las distintas etapas históricas, debilita la realidad de esos sujetos que pretenden describir. Es decir, aunque se trate de un libro de historia, el autor no consigue elaborar un relato histórico. No se habla de ninguna vinculación económica con el desarrollo del fascismo. Tampoco se establece ninguna atribución posicional dentro del sistema político respecto al pueblo manipulado o el pueblo al que el fascismo vendría a representar. El papel asignado al mito en la construcción de la verdad puede favorecer esas ausencias. Pero al no dar una definición seria ni elaborada de lo que es un mito, de lo que es la verdad, de lo que es la democracia, la conciencia, la inconsciencia, ni de lo que es un ciudadano, su proyecto se cierra en supuestos abstractos cuya única entidad es ser lo opuesto a la mentira, a la dictadura, etc. Dicho de otro modo, las premisas que maneja Finchelstein lo arrastran a la elaboración de figuras puras que sólo pueden comprenderse en su concreción histórica recurriendo a las partes ausentes en su texto: los archivos, los libros de los pensadores citados, etc. De esta manera, los trazos gruesos con que son caracterizadas ciertas estructuras sociales, políticas y económicas, convierten a esta *Breve historia de la mentira* en una obra con más similitudes a una *Historia Universal de la Infamia,* al estilo borgiano, que a un libro de Historia del presente. Con ello, todo el potencial del texto relacionado con una contribución a un combate contra la eficacia de la mentira en el campo político queda bloqueado.

En un cuento de Borges un detective responde: «– Posible, pero no interesante. Usted replicará que la realidad no tiene la menor obligación de ser interesante, pero no las hipótesis» (Borges, 1998, p. 155) Sabemos que esta afirmación pertenece a una suerte de parodia de la figura del detective dentro del género policial, sin embargo, pensamos que es aplicable al libro que reseñamos. El mismo Borges es incluido en él como un lúcido intelectual que denunciaba el ascenso de los fascismos, pero sin ningún tipo de matiz o denuncia respecto a su silencio ante la persecución política, la tortura y la desaparición de personas realizada por los distintos regímenes militares (que, en casi todos los casos, contaron con el apoyo de liberales y antipopulistas y que Finchelstein nunca menciona como continuidad del fascismo en Argentina). Lo mismo puede decirse del tratamiento de la figura de Sarmiento.

Finchelstein destaca que Virginio Filippo se apropiaba de la popularidad del discurso de Sarmiento —borrando su condición de precursor del liberalismo nacional argentino— para denunciar una invasión judía de Argentina en el año 1939 (p. 47). Al definirlo como un simple liberal, Finchelstein desatiende varios elementos problemáticos del pensamiento de Sarmiento y también del liberalismo argentino. Por ejemplo, no se añade nada acerca del protagonismo que tuvo el pensamiento del sanjuanino en la

"Guerra contra el Indio" (curiosamente popularizada como *Campaña o Conquista del Desierto*) o en la masacre realizada por Argentina, Uruguay y Brasil en la guerra Guasú. Estas omisiones hacen imposible la eficacia del libro ante lectores que cuenten con esta información sobre la forma de configuración del Otro como un obstáculo a ser erradicado en nombre de la civilización o del progreso.

La denuncia de ausencias numerosas o falta de desarrollo suele derivar en una forma de dinamitar una argumentación a sabiendas de que la tarea de incluir la totalidad de los ejemplos es imposible. Esta reseña no persigue tal fin, sino el de afirmar que, para defender la tesis principal del libro, debería producirse un importante enriquecimiento de miras. Así, puede que los mentirosos, al ir consiguiendo triunfos, quizás acaben creyendo sus mentiras o, quizás, simplemente puedan triunfar por tomar *a priori* unos principios arrasadores que les sirven para acabar sometiendo la verdad a la fuerza. Pero debe estudiarse qué elementos estructurales son los que aportan fuerza a esos movimientos, qué sectores permiten el ascenso de personajes que falsean información y refuerzan estereotipos que estigmatizan a millones de personas, y qué sectores y discursos colaboran en el mantenimiento de estas facciones en el poder.

Es decir, la hipótesis del libro debería hacerse más interesante, menos esquemática. Tratar verdades como mentiras y mentiras como verdades apelando a una noción de verdad trascendental, que solamente es recuperable mediante la encarnación en el líder de elementos y voluntades ocultas en el pueblo, consiste en una concepción que (además de la creencia ciega o distorsionada), es algo que se apoya en el refortalecimiento de ciertos elementos identificatorios que prometen mantener o crear un cierto «privilegio» social, racial, económico, sexual o jurídico. En el libro de Finchelstein esos privilegios no son abordados, es más: en muchas ocasiones son borrados de una manera funcional a su reafirmación. Así, el privilegio de ser blanco en EEUU, en Argentina (pero también en Chile, Bolivia, Brasil, Argentina, Venezuela, Colombia), el privilegio de ser hombre en el mundo entero, el privilegio de tener una voz propia en el terreno público, tener derechos jurídicos, etc. no son enfatizados, dando lugar a muchas equiparaciones problemáticas entre fascismos de países subalternos y fascismos imperiales. Lo mismo podría decirse de los populismos:

> A escala global, la mitificación trumpista tiene una historia que incluye a líderes fascistas como Franco y Hitler y populistas como Juan Perón en la Argentina y Getulio Vargas en Brasil en el período de la temprana posguerra y, más recientemente, Hugo Chávez y Nicolás Maduro en Venezuela entre los segundos. (…) Igual que los fascistas, los populistas sustituyen la verdad histórica por falsas ideas sobre un pasado glorioso que sus líderes prometen revivir (p. 112).

Alimentar la continuidad ideológica entre políticos como Chávez o Perón con líderes como Trump y Bolsonaro sin mencionar los apoyos o privilegios de los que disponen cada uno, ni tampoco el tipo de "verdad" que encarnarían (el tipo de práctica política que llevaron a cabo) es caer en un formalismo imperdonable en un historiador. Así, las omisiones que adhieren a una cierta hegemonía informativa (y publicitaria) cierran las posibilidades analíticas del texto en el terreno histórico y político y lo transforman en una variación narrativa repleta de condenas morales. Este aspecto puede comprenderse con claridad atendiendo a lo siguiente: a lo largo del libro no se menciona ni una vez el golpe de Estado en Bolivia y la presentación del mismo como una "renuncia" en la mayoría de medios periodísticos de Estados democráticos;

las persecuciones políticas (que coincidieron en buena parte con lo que Finchelstein y la opinión pública presenta como democracia plural) que precedieron al triunfo de Bolsonaro; la buena recepción que tuvo la autoproclamación de presidente de Venezuela de Juan Guaidó en la mayoría de democracias occidentales; las persecuciones políticas de Mauricio Macri en la Argentina, la asfixia de democracias populares a lo largo del siglo XX, etc. No mencionar tales hechos contribuye a mantener una perspectiva ideológica que inevitablemente necesita de la caracterización de locos, mentirosos, malos y bárbaros para entender los impactos desagradables y peligrosos del devenir histórico y desintegra la posibilidad de pensar la relación entre el poder y la verdad en este tiempo. Justamente, centrar el foco en las figuras de Trump, Narendra Modi y Bolsonaro no parecen ser gestos que contribuyan a entender ni combatir la imbricación de poder, lógica mercantil, éxito y verdad de una época en la que el neoliberalismo consigue conectar elementos heterogéneos y ponerlos al servicio de una expansión ilimitada del capital.

Referencias

Borges, J. L. (1998 [1941]). *Ficciones.* Alianza.

Finchelstein, F. (2018). *Del fascismo al populismo en la historia*. Taurus.

Finchelstein, F. (2021). *Breve historia de la mentira fascista.* Taurus.

Fernández Riquelme, Pedro. (2022). *El discurso reaccionario de la derecha española. De Donoso Cortés a Vox*. Sevilla: Doble J. ISBN: 978-84-96875-75-3.
Reseñado por: Javier Noble Antas. *Universidad de Murcia (negrotaita@hotmail.com)*.
Recibida: 05/04/22. Aceptada: 20/04/22

El libro *El discurso reaccionario de la derecha española* constituye un ejercicio en el que el trabajo con distintas herramientas de las diversas ciencias sociales se pone al servicio de un análisis concreto de los rasgos distintivos de lo que se denominará discurso reaccionario en la realidad política española desde el siglo XIX hasta nuestros días. Como bien sabemos, el análisis del discurso cuenta con la problemática de identificar cuestiones ideológicas siendo que la ideología misma es un concepto escurridizo y envolvente. El libro en cuestión solventa estos problemas intentando recuperar de una manera honesta y lúcida los elementos académicos disponibles. Así, se apunta en el prólogo que en este texto es la perspectiva del lenguaje como discurso, es decir, como realidad material dotada de sentido, la que prima sobre otros enfoques posibles como la lingüística histórico-comparativa o el estructuralismo. De este modo, el trabajo al que nos enfrentamos aporta elementos concretos que sirven para hallar continuidades en un tipo de lógica discursiva que gobierna el discurso reaccionario. No debe olvidarse que la caracterización de lo reaccionario proviene de la identificación de un tipo de movimiento dirigido a restablecer un orden de cosas que fue alterado (p. ii). Esto arroja la designación de reaccionario a un terreno en el que debe exigirse un estado de hechos en el que el movimiento contra el que se reacciona no se haya producido. Ese momento que siempre parece constituirse como un punto de partida es justamente aquello que en todo proceso de significación y resignificación aparece como inaprehensible, como exceso e imposibilidad. La acción de estabilizar esa fuga incesante mediante operaciones discursivas constituye el acto de lucha política por excelencia. En este sentido, la tesis principal del libro es esperable: el discurso reaccionario de la actualidad se nutre de categorías del pasado con el fin de revitalizar una identidad política cerrada, anclada en una pureza ficcional o mítica del pasado. La fundamentación de un ejercicio de estas características se halla en la necesaria intervención del análisis y la reflexión en cuestiones que atañen a la realidad que nos circunda intentando dotarla de elementos teóricos, científicos y objetivos.

Para cumplir con dicho fin, el autor toma los elementos teóricos de la obra de Rossi-Landi que definen la ideología como una práctica discursiva en la que la sociedad ejerce una justificación y proyección de su forma de reproducción y que se distribuye en dos tendencias: la reaccionaria- conservadora y la innovadora revolucionaria (p. vii). Con ello, y agregando el concepto de punto nodal, es decir un punto desde el que se hegemonizan y articulan elementos heterogéneos, se distinguen condensaciones de significado orientadas a desacreditar o repudiar aquello contra lo que se reacciona y estabilizar lo que "debe ser defendido". A lo largo del libro se exponen análisis de fragmentos discursivos de los que el autor extrae elementos de significación que se mueven dentro del terreno comunicacional convencional y no convencional. Dicho de otro modo: el discurso analizado se explica como un movimiento en el que las correspondencias constantes entre señales y mensajes es operado por intervenciones en las que el emisor atrae la atención

sobre algún dato particular con el fin de que el receptor infiera aquello que se quiere significar (p. 115). Esta conceptualización pragmática del lenguaje se despliega en un recorrido por momentos discursivos de la historia española en los que los efectos de desplazamientos semánticos de determinados términos testimonian un cierto tipo de distribución política de los agentes sociales en pugna. Así, las condensaciones de formas no convencionales en convencionales expresan el éxito de un cierto ejercicio del poder en la construcción de un significado en torno a ejes tales como nación, patria, tradición, religiosidad, espiritualidad, etc. No debe olvidarse que la articulación en torno a un punto nodal podría definirse como la construcción precaria e inestable de una identidad política mediante la subversión de órdenes de significación. La particularidad del discurso reaccionario sería entonces la de no asumir esa precariedad e inestabilidad que lo político supone. Una de las riquezas del libro es la de exponer, con precisiones obtenidas por la vía de un trabajo arduo y riguroso de datos históricos, la irrupción de operaciones discursivo-pragmáticas en conexión con los elementos materiales de su realidad histórica.

De esta manera, el anclaje de la posición de los emisores, la identificación de los que dominan los mecanismos de circulación de los discursos y la situación de quienes lo reciben son elementos fundamentales que van dotándose de contenido mediante una exposición y análisis de fragmentos discursivos contextualizados en su materialidad histórica en los nueve capítulos de los que dispone el libro.

En el primero de ellos, se anuncia que la operación discursiva por excelencia es la de combatir la ideología innovadora-revolucionaria mediante la fijación de una entidad cerrada, pura y no abierta a ninguna contaminación de la hetero-geneidad social. Tal operación es la que provee al discurso reaccionario español de los términos necesarios para construir el escenario de una lucha contra la irrupción de elementos provenientes de la Ilustración. La raíz de este movimien-to puede detectarse en el art. 12 de la Constitución de 1812 en el que se establece que «La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica y romana, como única y verdadera».

Según expone el autor, el hecho de que la religión católica haya sido utilizado como cimiento de la nación en el mismo momento en el que se producía una ruptura con el Antiguo Régimen, explica el constante retorno del discurso reaccionario a la fuente de la religiosidad, el antigualitarismo y el irracionalismo sentimental como formas heterogéneas de la homogeneidad nacional. En el segundo capítulo, se analiza el modo en el que la disputa en torno a la corona española tomó la forma de una Teología política en la que el líder cumple con la misión de guiar a la nación y obtiene su sentido dentro de una Filosofía de la Historia Española contrarrevolucionaria cuyo patrón de sentido deriva del providencialismo (p. 43). Estas claves provienen del pensamiento de Donoso Cortés y su ataque al liberalismo y al parlamentarismo como síntomas de una plaga caótica que se propaga por Europa y que no son más que la exacerbación de los efectos del proceso de secularización que se inaugura en la modernidad. De este modo, el pensamiento reaccionario español se organiza en torno a las nociones de ley natural y constitución histórica provenientes del clasicismo católico. La figura de Menéndez Pelayo desempeña el papel de dar cohesión al pensamiento de Donoso Cortés con el impulso histórico desatado tras *La gloriosa* dentro de la lógica de un Nacional-catolicismo. Así, la noción de «unidad de creencia» es entendida como el fundamento preexistente a la «unidad

de opiniones y sentimientos» que se esgrimen como realidad nacional amenazada por la irrupción de la innovación perniciosa de afrancesados y revolucionarios (p. 46 y ss.). De este modo, la labor de ridiculización y estigmatización de *lo heterodoxo* en la obra de Menéndez Pelayo aparece como lazo que, además de estabilizar y cohesionar el discurso reaccionario del principio del siglo XIX, se proyecta como puente hacia la generación del 98 y del 27. Los capítulos tercero y cuarto se dedican al análisis de los diferentes debates producidos alrededor de la crisis de identidad española tras la pérdida de Cuba y el desastre de Annual. El quinto es dedicado a la figura de Maeztu y el tipo de significado que adquiere la noción de espíritu nacional y de *hispanidad* como dispositivo de un sentido común que gobernará toda forma de oposición a las opciones republicanas tanto en los convulsos años treinta como en las décadas siguientes. La contraposición entre espíritu versus materialismo, patriotas versus antipatriotas, moral versus crimen, junto a la idea de culminación de un proceso histórico (p. 86) marcan los pares dicotómicos que organizan la reacción contra la Segunda República y se extienden como estabilizadores a lo largo de la dictadura franquista. En el séptimo capítulo, Fernández Riquelme repasa los debates acontecidos en la etapa de transición hacia la democracia. La figura de Fernández de la Mora, analizadas en el capítulo sexto, adquiere particular relevancia para explicar un desplazamiento del discurso del «Nacionalcatolicismo de Estado» hacia un «Nacionalcatolicismo de la reconciliación» y de un Realismo político en clave nacional hacia un Realismo político capitalista (pp. 96-98). Estos dos desplazamientos repercuten en la consolidación de una concepción de la política que, separándose de la justicia y la equidad, se constituye como ejercicio pragmático de consenso en la acción de olvidar (como se ve con claridad en el análisis del discurso del portavoz del PNV, Xabier Arzallus, en el Congreso de los Diputados el 14 de septiembre de 1977, p. 103) dentro del proceso constituyente. Además de esto, tales desplazamientos dan lugar al tipo de configuración del discurso que se produce en los años noventa a través de la explotación de una cultura mediática en la que los ejes izquierda-derecha son intervenidos por una lógica "anti-estatalista" y difamadora del sector público y posibilitan la continuidad del discurso reaccionario en la reivindicación de privilegios asumidos como méritos. Es en este punto en donde se establece un núcleo importante de la tesis del libro: la idea de que los poderes de los agentes que emiten y configuran el discurso ideológico cuentan con una situación que puja por la permanencia o ampliación de sus privilegios en el sentido de estar privados o fuera del alcance de lo que la ley exige.

Los dos últimos capítulos rompen el flujo cronológico y se dedican a analizar las claves discursivas del posfascismo y de la nueva derecha soberanista encarnada en Vox. Decimos que se rompe el orden cronológico porque en ambos el autor pone en juego todos los elementos discursivos analizados hasta el momento al servicio de pensar posibilidades clasificatorias y ordenadoras del discurso político español contemporáneo desde las continuidades y consecuencias del discurso reaccionario. En este contexto, el autor trabaja con fragmentos de teorías sociopolíticas de numerosos autores (Traverso, Adorno, Fisher, Alemán, Villacañas, Franzé, Hirschman, Forti, etc.) con el fin de analizar el discurso reaccionario en un contexto en el que las categorías políticas se hacen muy escurridizas. La dificultad de precisar qué cosa es el posfascismo, el neofascismo, el fascismo y lo que se denomina populismo de derecha

representa el núcleo de un trabajo como el que reseñamos: el tipo de ordenamiento que se haga de estos nombres depende de la eficacia discursiva en el reparto de lo social a la que se llegue mediante el ejercicio de la enunciación. En esta batalla no está ausente el tipo de proyección discursiva que proviene de los sectores e intelectuales asociados a lo que clásicamente se denomina izquierda. Justamente las tensiones respecto al tipo de actor político al que se apela en un discurso de izquierda repercuten en las posibilidades de ampliación y eficacia del discurso reaccionario. Por ejemplo, la puja contra el liberalismo que históricamente desempeñó la izquierda es determinante de varios elementos que en la actualidad se condensan en un significado negativo de la pluralidad, diversidad democrática e incluso diversidad étnica, sexual, cultural y religiosa. Por otra parte, el abandono de la categoría de clase para apelar a la base social de la izquierda permitió la disputa de la extrema derecha de sectores obreros que históricamente adherían a los partidos de centroizquierda e izquierda. En este contexto, quizás la dificultad mayor reside justamente en mantener fijadas las posiciones de izquierda y derecha en clave soberanista o internacionalista. En el capítulo octavo, el autor, además de posicionarse respecto a estos debates teóricos sobre el tipo de configuración del discurso progresista, describe el camino recorrido por un discurso que se presentó como soberanista y que, poco a poco, intenta permear en el mundo sindical. La estrategia de Vox de introducirse en el terreno sindical es presentada a la luz de las similitudes discursivas que mantiene con lo acontecido en las primeras décadas del siglo XX en la estrategia de Ledesma y las JONS analizada en el sexto capítulo. Aquí, el hecho destacable es el siguiente: el discurso soberanista de Vox carecía de los elementos obreristas que sí se detectaban en formaciones similares en países como Francia e Italia (p. 117). Esto es lo que explica la conformación del sindicato Solidaridad y los giros estratégicos que intentan interpelar a los sectores obreros de la sociedad, abstrayéndolos de su posición socioeconómica.

Ahora bien, el mérito de la obra es el de elaborar un desarrollo coherente en el que la concreción del discurso dentro de la política española aporta rasgos distintivos del discurso reaccionario de Vox respecto a otros grupos políticos europeos mediante continuidades del discurso nacionalcatólico de la historia española. Dicho de otra manera: Fernández Riquelme expone una amplia muestra de discursos públicos en los que los ingredientes reaccionarios concernientes a la defensa de privilegios (como forma enemiga de la igualdad) y la xenofobia (como forma de conservación de una identidad nacional y religiosa) aparecen como efectos de corte y oposición al proceso de ampliación de derechos y asunción de la heterogeneidad social. Las propuestas de Vox coinciden con las atribuidas por Adorno, en 1967, a las nuevas derechas (p. 97). Lo llamativo es que después de varias décadas, en un contexto en el que el neoliberalismo produjo grandes estragos, la irrupción de estas nuevas derechas pasa a resignificar nociones que parecían caducas y a explotar las posibilidades legales otorgadas por el orden democrático en el que intervienen. En este punto, la reactivación de la Reconquista como momento fundacional de la identidad nacional y la estigmatización de la "ideología de género" como resultado de una corrupción moral atribuida a los progres/buenistas/dialoguistas (p. 177) es explicada por el autor mediante los términos de «retrodiscurso» y «retroaccionario» (p. 171). Con ellos se ilustra la dirección y el contenido del discurso de Vox: una práctica discursiva

que apunta a restituir un orden pasado a través de una reacción ante irrupciones también pretéritas con el fin de preservar un tipo de identidad española que solamente puede ser recuperada mediante la aceptación de realidades inexistentes mitificadas. Dicho de otra manera, el discurso de Vox apunta hacia el pasado y sus enunciados son reacciones a innovaciones acontecidas en un pasado lejano. En esta reacción flotan, resuenan y reaparecen partículas discursivo-ideológicas provenientes de todo el proceso histórico examinado en este trabajo: las conspiraciones múltiples que se esgrimieron como fundamento de la reacción necesaria de la unidad nacional —la reacción contra la Ilustración y los afrancesados, contra los ideales judeo-masónicos, contra los liberales, contra el comunismo y el anarquismo, etc.—, se reactualizan en una lucha contra independentistas, bolivarianos, abortistas, "ideólogos de género", etc. La conspiración sería, así, el hilo que ata elementos heterogéneos del terreno social, económico y político de un modo en que el desplazamiento de significados construye el enemigo dentro de un campo semántico de violencia. La recepción e interpretación de los términos como "dialoguismo" y "buenismo", que en principio eran tratados como simples expresiones de un idealismo inocente, pasan a formar parte de un complot antiespañol ("consenso progre") que amenaza el espíritu nacional (p. 181). La posibilidad de elaborar tal denuncia proviene de otra constante del discurso reaccionario: la oposición de lo inmaterial ante las materialidades. Es justamente desde esta preeminencia de lo inmaterial-inalterable que el pasado del "retrodiscurso" de Vox adquiere tintes míticos de un orden deseable ante un caos amenazador. De este modo «Vox sería un garante autoritario por encima de este sistema de democracia liberal» que, en lugar de cumplir con el precepto de asegurar el futuro que Adorno le atribuía a la nueva derecha en 1967,

> pretende crear una nueva España viajando en el tiempo a un pasado mitificado, lo que en el fondo sería una continuación histórica de la vieja España versión 2.0 (p. 97).

Sáez Rueda, Luis (2021). *Tierra y destino*. Barcelona: Herder. ISBN: 978-84-254-4730-3.
Reseñado por: María García Pérez. Universitat Oberta de Catalunya.
Recibida: 10/02/2022. Aceptada: 11/02/2022

Tierra y destino es la tercera parte de la magistral investigación iniciada por el filósofo Luis Sáez Rueda con dos publicaciones anteriores: *Ser Errático. Una ontología crítica de la sociedad* (2009) y *El ocaso de Occidente* (2015). Aunque se lee de forma independiente sin problema alguno, el pensador granadino retoma y profundiza allí los temas y tesis principales que ya estaban en las dos obras mencionadas: ontología, filosofía de la naturaleza, antropología, crítica del presente y teoría del poder, se entrecruzan para darnos una mirada amplia y compleja del ser del humano como tensión entre lo *céntrico* y lo *excéntrico.* Pero, también, para establecer un análisis sintomatológico acerca de las crisis que hoy nos acechan y parecen conducirnos, inexorables, al colapso de eso que podemos denominar mundo humano. Más detenidamente, Sáez sostiene que entre la dimensión *centrada*, inmersa en las cosas, y la dimensión *excéntrica*, cuya luminaria consiste en un extrañamiento fundamental capaz de cuestionar acerca del porqué de esas mismas cosas entre las que habitamos, de los fenómenos tal cual los comprendemos y tal cual nos afectan, y, por tanto, de abrir a nuevos sentidos y nuevos afectos por venir, se despliega la urdimbre que posibilita nuestro estar y nuestro ser. Tensión que en su desequilibrio lleva a patologías de civilización y a un ocaso que genera no pocos malestares. Ahora bien, al mismo tiempo, como envés de este ocaso, de este declinar del porvenir, el filósofo nos da a vislumbrar sus posibles auroras. En el caso de esta última obra, como vamos a ver, dichas auroras tendrán que ver, en clave *ontoecológica*, con la propuesta de un viraje necesario respecto del modo de relacionarnos con la Tierra que hemos venido desarrollando, sobre todo, desde la modernidad y que, ni siquiera ahora, con la crisis climática en ciernes, hemos conseguido efectuar.

Tal y como explica el autor, la tensión *centricidad-excentricidad* como índole errática (2009) del ser humano es condición última de la contextura cultural de Occidente y su mundialización. Radicado y al mismo tiempo extraditado, es fontanal de *dynamis* en lo socio-político. Lo cultural-ontológico como conjunto (excéntrico y profundo) de problemas en movimiento, esto es, de interrogantes acerca del significado de lo ente, cristaliza a cada paso en instituciones que recogen, a modo de solución provisional, dicha problematicidad, configurando el suelo socio-político (céntrico y de superficie) sobre el que caminamos. Un suelo sin otro fundamento que esa interrogación infinita que nos arranca de las seguridades construidas al mismo tiempo que las hace posibles en su apertura *auto-alterante*. La consecuencia es clara: para saber dónde y cómo estamos, y, por tanto, para engendrar otros modos posibles de ser y de hacer, no basta con detenernos a examinar los caminos de lo dado, lo que sucede en la toma de decisiones humanas diarias y sus consecuencias (éticas, económicas, políticas, ecológicas). Ellas son sólo la superficie, la punta de iceberg que esconde movimientos abismales de aquella dupla *céntrico-excéntrica* antes descrita. ¿Hemos abandonado la excentricidad? ¿ha enflaquecido o se nos ha sustraído ese fondo cuestionante que ilumina porvenires? ¿Cómo y por qué? ¿qué implica entonces esta falta de apertura a la transformación y, por ende, al futuro?

Ahora bien, en esta reflexión hay múltiples capas, estratos que se

yuxtaponen para ofrecernos una visión del mundo, de su gestación y su devenir, que no sólo implican al humano. Potencias no humanas, potencias de la naturaleza, atraviesan la condición humana para explicarnos la totalidad de lo real como *gesta*, es decir, como auto-gestación *poiética* en lucha, además, contra las leyes férreas (que actúan como destinos ya en el campo natural). Con ello el libro defiende un fondo irreglable del ser, *ser-salvaje*, como diría Ponty y como trae el propio Sáez en su texto. Plus indomeñable que configura un mundo siempre naciente en y por sus diferencias vinculadas y productoras de más diferencia. Aquí Gilles Deleuze o Gilbert Simondon dan las claves para entender el substrato metaestable y caosmótico que hace y deshace eso que llamamos *Tierra*: nuestro hábitat y nuestra morada. Doble faz la de una Tierra, pues, que se despliega en la obra de Sáez Rueda; por un lado, como lugar reglado (reglas de la naturaleza, reglas morales, leyes del derecho, etc.), pero, por otro, también como auto-organización creadora que, para mantenerse, ha de guardar (en lucha) una distancia excéntrica respecto a la ley, sea esta de un tipo o de otro. De nuevo lo *céntrico* y lo *excéntrico*: aquello reglado a lo que atenernos (céntrico) y aquello autogestante (excéntrico) desde lo que transgredir y transformar.

Que al ser humano no le basta la mera supervivencia es algo que ya nos narró Nietzsche en su combate contra el darwinismo social. Algo no reductible a la necesidad y, así, a la adaptación requerida por el medio, nos aguijonea, más aún en la era de la muerte de Dios, esto es, de todo fundamento sobre el que hacer pie. A la necesidad en sentido amplio: la necesidad de adaptación al medio, como hemos dicho, y la necesidad como destino impuesto. Exceso de creación insurrecta que, sin embargo, ha sido convenientemente encauzado justamente hacia aquello frente a lo que se rebelaba. Puesto al servicio, por tanto, de esa misma necesidad que ahora se ve reforzada y de un destino del que no podemos zafarnos. He ahí nuestra *Infirmitas*: la enfermedad como desfallecimiento y claudicación. Pero, fundamentalmente, como ausencia de *Tierra*. Es justo aquí donde el enfoque del filósofo de Granada se posa sobre un problema actual urgente, en esa «agenda ecológica» que ya es motivo de angustias diversas y que nos sitúa ante la certeza de una amenaza de magnitudes casi inconcebibles. No obstante, su lugar de enunciación es intempestivo:

¿Qué es la *Tierra*? ¿Cómo y porqué la hemos perdido? ¿Qué implica dicha pérdida? La Tierra no es sólo el planeta en el que habitamos. No es el equivalente al hábitat del ser humano ahora en riesgo por el cambio climático, o sea, por la propia acción humana. La Tierra es, además, hogar. Una morada cualitativa que nos acoge, nos envuelve y nos atraviesa. Hogar *céntrico* y *excéntrico* a la vez. El libro de Luis Sáez Rueda, que bien podría encuadrarse en esto que ahora ha venido a llamarse Humanidades ambientales, nos habla del carácter híbrido, a lo Bruno Latour, de esta roca redonda y azul que sostiene nuestra vida y la del resto de especies animales y vegetales. Híbrido porque el hecho de que su carácter sea natural o cultural es absolutamente indecidible. De ahí una expresión fundamental en el libro: «*physis* cultural». Ella nos habla de un principio que se encuentra en ambos polos del dualismo, en la naturaleza y en lo cultural, y que no es otro que el principio de los principios: *lo irreglable* que engendra toda reglamentación. La Tierra es la nervadura de lo natural y lo cultural conjuntamente, entendidos como sustento autocreador, *autopoiético* e inmanente. Por tanto, es ambas cosas a la vez: hábitat natural de supervivencia y morada de sentidos, morada de moradas. A esta definición se ocupa la primera parte de la obra de Sáez Rueda. Sin ella, y este es uno de los puntos

fundamentales que sostiene el autor, el ecologismo queda engullido por aquello que pretende combatir: de un lado, la idea de nuestro planeta como simple medio para la vida humana, como mero recipiente que nos contiene en óptimas condiciones de conservación; de otro, la consiguiente defensa de la misma, de nuevo con sesgo antropocéntrico, la cual nos hace entenderla a ella como propiedad y a nosotros como sus propietarios. De fondo, el mantra del dominio y el progreso de los que aún no nos hemos librado y que justifican la depredación.

En definitiva, sin contemplar la dimensión cualitativa de la Tierra, su valor más allá de su utilidad y su instrumentación, seguiremos presos del mismo bucle que nos ha traído hasta este punto.

Pero, ¿dónde y cómo comenzó tal movimiento *autofágico*? (2015, pp. 198-219) Devorados por nosotros mismos, por una suerte de ceguera autoimpuesta, caminamos por sendas de las que nos es imposible salir. *Fuerzas ciegas*, este es el nombre dado por el filósofo a un perverso céfiro que nos arrastra sin remedio. En concreto, son tres que, entretejidas y reforzadas entre sí, nos dan el rostro completo de la inevitabilidad a lomos de la que cabalgamos sin poder detenerla: el capitalismo tal cual ha venido a desarrollarse hasta nuestra era, la racionalización procedimental y el espíritu de cálculo. Así, lejos del usual reduccionismo que achaca todos los males de la época al sistema productivo del capital globalizado, Sáez indaga más hondo para dar cuenta del trenzado invisible de estos tres poderes que nos aprieta y tira de nosotros. La reflexión saeziana nos enfrenta a la cuestión de una alienación global cuya génesis no se encuentra únicamente en el sistema productivo y financiarizado del capitalismo, porque sin una racionalidad instrumental que ha acabado por devorarlo todo y sin una tendencia a la hiperprocedimentación, así como sin el espíritu de cálculo, aquél no habría llegado a extenderse de forma tan intensa hasta acabar desplegando todo un *ethos agenésico* —incapaz de crear o dar a luz—, neutralizado en su capacidad autogestante, autotransformadora. Sin salida, estas tres fuerzas ciegas nombran al destino, puesto que constituyen una inercia inflexible hacia una «*ingeniería de lo salvaje*» (p.111), una *gestotecnia* que pretende «*reglamentar al poder de crear regla sin regla*» (Íbidem) a través de los diversos dispositivos en los que cristaliza. Domesticación de la *physis* —natural y cultural—, que no es otra cosa que su completo vaciamiento. En esto consiste la *Infirmitas,* en ese decaimiento de las potencias gestantes que nos deja abocados a la perpetua heteronomía, a la completa dependencia de los designios del fetichismo, de la instrumentalización y del control procedimental.

Infirmitas: Ausencia de lo problematizante que puja a encontrar nuevas respuestas. Abocados a la *centricidad*, sin un afuera desde el que plantar batalla, nos hemos tornado espectros, figuras fantasmáticas que moran en una realidad que ya no es la suya y en la que no pueden intervenir. Únicamente nos resta dejarnos arrastrar. Y es así que nos experimentamos en falta, sumidos en una deuda infinita imposible de pagar, que crece y crece en la medida en que todo es siempre "para" otra cosa. Cadena infinita que, además, nos arroja a una espera sin término. Nunca sucede nada, siempre esperamos otra cosa. Homogeneización de los acontecimientos bajo el patrón *agenésico*, todo lo que acaece responde al mismo vaciamiento: nihilismo. Pero un nihilismo del esperpento, comedia donde lo ridículo radica justamente en un «*entre-tiempo* vacío que se convierte en *pasa-tiempo*, en un dejar pasar las horas, los días, los años». Ilustrado con su interpretación de la obra *Esperando a Godot*, Sáez Rueda nos muestra este

camino de enajenado desasimiento por el que la *Infirmitas* se trueca finalmente en *Indignitas* (p. 189).

> El fenómeno de la transformación a través del devenir no constituye (…) algo accidental en la humanidad. Es su ser más profundo. La vida humana consiste en una gesta, en un proceso y un devenir que elabora su propia naturaleza. Ésta no es un punto de partida estable; es la presencia en lo humano de la naturaleza como *physis*, que es una potencia auto-alterante. La naturaleza humana es su gestarse, un dinamismo autogenerador y naciente (p.194).

¿Cómo recuperarlo? ¿Cómo reencontrarnos con la *Firmitas* y, así, con la *Dignitas*?

Ecologismo admirativo y *cosmopolitismo telúrico*, esta será la respuesta con la que el filósofo granadino culmina un libro desgarrador y luminoso. En el intersticio de estas dos nociones emerge la figura trágico-heroica del que sabe que no le queda otra que batallar contra aquello destinal, contra las fatalidades que esos dioses imponen y que, paradójicamente, él mismo ha provocado con la minuciosidad de los acaeceres de la historia de Occidente hasta llegar a nuestra era, la era de la *gestotecnia*. Una historia, pues, que ha de ser revertida y reiniciada incluso con el inquietante ahínco del que ve, como adivinaba Cassandra, los vaticinios de la calamidad.

Referencias

Sáez Rueda, L. (2021). *Tierra y destino*. Barcelona: Herder.

Sáez Rueda, L. (2015). *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder.

Sáez Rueda, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.

Moscoso, Javier (2021). *Historia del columpio.* Barcelona: Taurus. ISBN: 978-84-306-2221-4
Reseñado por: Edgar Straehle. Universidad de Barcelona.
Recibida: 08/05/2022. Aceptada: 17/05/2022

Historia del columpio de Javier Moscoso es una muy interesante y muy bella obra dedicada a un tema tan próximo y cotidiano como poco conocido en profundidad para muchos, entre los cuales ciertamente debo incluirme. Además, se debe decir que el libro no solo sirve para conocer mejor la historia de este singular objeto, gracias entre otras cosas a la apabullante cantidad de informaciones o a las numerosas ilustraciones que suministra, sino que también resulta de gran interés para interrogar nuestro pasado bajo este ángulo. El columpio aparece así como una suerte de nodo desde donde aterrizar en otros temas en apariencia ajenos. De ahí que con razón se afirme en el libro que no proporciona «una historia *de* la humanidad», pero sí una «sobre la humanidad». En este sentido, es encomiable cómo el autor tiene la capacidad de estirar del hilo de esta compleja, embrollada y poliédrica historia para ofrecer una visión transversal y distinta de nuestra cultura y de nuestro pasado. Y para mostrar, con todo ello, los grandes cambios, u oscilaciones, que ha habido en el pasado a la hora de comprender y valorar el columpio.

Ya nos avisa Javier Moscoso al principio del libro que «la historia del columpio es la historia de una resignificación» (p. 14), una que recorre este escrito desde una pluralidad de perspectivas y geografías que nos conducen a un final avanzado por el autor con estas palabras: «con este artefacto ha ocurrido lo que con otras tantas cosas despreciadas por los adultos: que acaban en las manos de los niños» (p. 14). Se podría decir que uno de los propósitos de este texto es recorrer inversamente el camino de esa decadencia y explorar la riqueza previa a esa especie de confinamiento contemporáneo al ámbito de la infancia. Por consiguiente, mediante este ejercicio de investigación se trataría de intentar deshacer ese prejuicio por el cual el columpio es visto en un gran número de ocasiones como «un instrumento que hoy nos parece irrelevante en su función y pueril en su desempeño» (p. 235), mientras que en el libro se reivindica por el contrario que

> sus usos históricos abarcan cosas tan dispares como la cura de enfermedades físicas y morales, el tratamiento de formas diversas de impotencia o la evitación de las conductas suicidas (pp. 235-236).

A la hora de la verdad, como se muestra a lo largo de sus páginas, esos usos son todavía más amplios y, por ejemplo, como en el famoso cuadro de Fragonard, no pocas veces conectan con la historia de las mujeres.

De hecho, se podría decir que el libro es algo más que lo estrictamente anticipado en el título, puesto que en realidad esconde dos obras distintas que Javier Moscoso ha tomado la determinación explicitada de unificar en un solo volumen. Por un lado, se estudia la historia de este conocido objeto desde un prisma que es descrito como una «arqueología de lo visible» y que se esfuerza por explorar la trascendencia histórica y cultural de las cosas cotidianas, lo que nos conduce a preguntarnos cuántos artefactos de nuestro alrededor pueden ocultar quizá una historia como la del columpio; por el otro lado, y no menos importante, lo que se tiene la voluntad de narrar es la historia de una experiencia. O, mejor dicho, en verdad se desgranan una serie de experiencias asociadas a este objeto y

que enlazan con cuestiones que no son solo lúdicas, sino también emocionales (se llegó a retratar el columpio en el pasado como «un refugio emocional»), terapéuticas (fue empleado, por ejemplo, para combatir el mareo del mar, tratar la tuberculosis o inducir el sueño) o, por supuesto, eróticas y/o sexuales (baste recordar la polisemia de un verbo como *se branler* en francés). Incluso se nos informa que también llegó a convertirse en un instrumento de tortura. O que se empleó para combatir la locura —según el médico inglés Joseph Mason Cox (1763-1818) el columpio podía ayudar a que a la razón «recuperase su propio balanceo»—. Por añadidura, esta diversidad de usos conecta a este objeto con una diversidad de geografías (y asimismo tiempos) tan distintos como los que van

> desde las cuevas budistas de Maharashtra a los rollos de mano de la corte de la China imperial, o desde las vasijas rojas y negras de la Grecia clásica al centro mismo de la ciudad de Bangkok (p. 236).

Por todo ello, y en contraste con el presente, se observa que el columpio fue en muchas ocasiones un objeto que no dejaba indiferente. Hubo partidarios del columpio que lo reivindicaron por sus diferentes virtudes o por los servicios que podía ofrecer, como los mencionados más arriba. Sin embargo, también tuvo sus detractores, quienes por ejemplo podían denunciar su posible peligrosidad. Al respecto, se explica en *Historia del columpio* que

> en el Diccionario de la conservación del hombre, una obra de carácter pedagógico publicada en 1796, su autor, un antiguo médico de la marina de nombre Louis-Charles-Henri Macquart, aseguraba que "el columpio es un juego muy peligroso que ha costado la vida, más de una vez, a quienes se arriesgan a subirse" (p. 166).

Esas críticas, además, se podían extender al mismo movimiento de la oscilación con el que se asociaba. De ahí que se explique que para un contemporáneo de Macquart como Alexander Hamilton,

> el mecimiento en la cuna de los más pequeños era un tipo de ejercicio que, aunque conocido desde antiguo, debería evitarse. Su uso solo tenía justificación en las grandes ciudades y en las estaciones invernales, es decir, en aquellos lugares o circunstancias en los que no hubiera posibilidad de pasear a los pequeños (p. 166).

Así pues, y yendo de nuevo más allá del título, el libro se embarca en una investigación donde la interrogación antropológica no deja de desempeñar un papel relevante. O donde también se arroja una honda mirada desde la historia de la ciencia y de la medicina, razón por la que cuestiones como la sensación del equilibrio o del vértigo, asociadas al movimiento oscilante del columpio, pasan a ser enfocadas a la luz de la experiencia de este objeto. Para acabar, se debe resaltar la complicada mirada mitológica, puesto que lo relevante en la historia del columpio no es solo su historia sino también los respectivos mitos, leyendas, narraciones o ficciones que le acompañan y le dan un sentido a la experiencia de balancearse. A fin de cuentas, la historia que aquí se presenta investiga por un lado la historia del columpio en conexión con el cuerpo, y con la corporeidad de la experiencia del balanceo. Sin embargo, y como Javier Moscoso ya hizo antes con su *Historia cultural del dolor* (2011), la escribe asimismo desde una perspectiva marcadamente cultural. Entre otras cosas, como aclara, porque ni las neurociencias ni la etología permiten explicar los elementos culturales del movimiento de oscilación que se asocia a este objeto y, en consecuencia, porque la acción de columpiarse también se hace de acuerdo con «valores, mitologías, prácticas, rituales y creencias compartidas» (p. 237).

En resumidas cuentas, *Historia del columpio* es a la postre una historia de

una saludable complejidad, una complejidad que al fin y al cabo no es otra que la complejidad misma de la humanidad y por la cual el hecho de columpiarse comparece como una escurridiza o poliédrica realidad histórica. Por ello mismo, esta recomendable y enriquecedora historia también sirve para recordarnos los muy diferentes e incluso imprevisibles usos (tanto prácticos como simbólicos) que se pueden hacer de muchos otros artefactos que quizá merecerían que alguien les dedicara una investigación semejante.