

ESTRATEGIA Y VACÍO EN LA NUEVA IZQUIERDA

José Francisco García Úbeda

Sumario: Este artículo tiene dos objetivos. Por un lado, presentar las fuentes de la nueva izquierda, (1) el concepto de hegemonía en la interpretación que hace A. Gramsci de las teorías marxistas y su influencia en la estrategia de la nueva izquierda para alcanzar el poder social y político, (2) la ausencia de cualquier principio último (un vacío irrellenable), como fundamento metafísico de la acción política de la nueva izquierda. Por otro lado, el presente artículo trata de dar algunas nociones a cerca de las principales líneas teóricas dentro de la nueva izquierda para poner en práctica una democracia emancipada de su tradición liberal y mostrar los desafíos de ello.

Palabras clave: Hegemonía, vacío metafísico, institucionalismo democrático, anti-institucionalismo democrático y democracia emancipada.

Summary: This article has two main goals. On one hand, it presents the new left sources, (1) the concept of hegemony in A. Gramsci's understanding about marxist theories and its influence in the new left strategies to get social and political power, (2) the absence of any absolute principle (a "non-refillable" emptiness) as metaphysical base of the new left political action. On the other hand, current article tries to give some information about main theoretical tendencies to perform an emancipated democracy from its liberal tradition by the new left and its challenges.

Key words: Hegemony, metaphysical vacuum, democratic institutionalism, democratic anti-institutionalism, emancipated democracy.

Fecha de recepción: 24 de abril de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 20 de septiembre de 2016

1. Introducción

Empieza a ser común la idea de que vivimos un *tiempo nuevo*. Basta con echar un vistazo a cualquier programa de radio o televisión, a los editoriales de periódicos y revistas especializadas o a la *inundante* literatura académica con énfasis en los estudios culturales.

De la misma forma, es casi un rito que toda conferencia, comunicación o discurso, independientemente del tema, comience por una descripción histórica que explique cómo *hemos llegado a este ahora y sus desafíos*. Los términos para describir el presente son variados y van desde “...el final de los tiempos” hasta “...un momento axial” pasando por el ya clásico “cambio epocal”.

Transita entre nosotros la sensación de que una novedad sin sujeto atraviesa toda la realidad. Nada escaparía de su “corriente”, desde las relaciones personales más cotidianas hasta las relaciones internacionales “al más alto nivel”.

Esta novedad, como todas, requiere explicación. Y como en todas, el punto de partida sea quizás la dosis de perplejidad que le acompaña. Esta es un motor que nos lleva a buscar el elemento catalizador en el que se condense este tiempo nuevo.

Búsqueda no exenta de dificultades, pues, si se nos permite el símil, vamos a “la caza del electrón”, y de este modo, el mayor problema no es “cazarlo”, sino evitar que al conseguirlo este pierda sus características y hablemos de otra cosa.

Se impone, entonces, una perspectiva más prudente conducente a un mero localizar dicho elemento desde cuyo estudio ofrecer un modelo explicativo. No obstante, nuestra pretensión no es tan ambiciosa. Tan sólo quisiéramos dar un paso útil (ni siquiera el primero) en dicha tarea.

Desde nuestro punto de vista, en la política podemos encontrar un rastro interesante del elemento catalizador buscado. Así, la reflexión sobre ella, será lo que vertebre el presente artículo.

Si hay un ámbito en el que la novedad se ha hecho evidente en los últimos tiempos, ese es el de la política. Por doquier vemos aparecer y/o irrumpir nuevas sensibilidades que parecen trascender las viejas clasificaciones entre izquierdas-derechas, progresistas-conservadores o liberales-comunitaristas. Todas ellas parecen haber quedado absorbidas por una nueva categorización: la nueva y la vieja política.

En diferentes puntos del planeta han surgido nuevas fuerzas, ya sea aprovechando la inercia procedente de las llamadas “luchas políticas del mundo contemporáneo” vehiculadas a través de los movimientos sociales¹; ya sea como consecuencia de un

¹ Véanse las diferentes opciones políticas surgidas en países como Grecia, Italia o España o las llamadas “primaveras árabes” del norte de África. (Aunque son realidades completamente diferentes que no sería conveniente mezclar, ni en el análisis ni en el juicio)

hiperprotagonismo coyuntural de antiguas tendencias presentes en sistemas políticos democráticos tradicionales;² o ya sea, con la llegada de *outsiders* de diverso cuño³. Además, de los nuevos regímenes políticos en algunos países de América Latina⁴.

Cada una de estas manifestaciones requiere un estudio profundo y específico, para el cual ni tenemos espacio, ni la perspectiva necesaria del paso del tiempo, ya que todos son aún procesos en curso.

No obstante, y conociendo los riesgos, nos gustaría adentrarnos en el fenómeno político, que a falta de un término mejor, se ha dado en llamar *la nueva izquierda*⁵.

No todo es nuevo en esta vertiente política. Cualquiera puede reconocer una vieja “melodía”. Pero, el juego de “disonancias armónicas” en el que viene entretejida la hace sonar fresca, nueva, sin vicios, a estrenar.

Con este punto de partida, el objetivo de nuestro artículo sería mostrar dónde nace esa sensación de novedad, de nueva política que pretende la nueva izquierda y si de hecho lo es.

Nuestra idea sería afirmar que en las raíces de esta nueva izquierda existirían dos elementos fundantes. Por un lado, estarían las premisas marxistas sobre la sociedad, pero a través de la interpretación de Antonio Gramsci, en la cual el pensamiento político de Maquiavelo tiene el mismo peso que el pensamiento marxista clásico.

Por otro lado, estaría la convicción filosófica de la ausencia de un fundamento último o la presencia de un *vacío agónico* en el centro del ser, del sujeto y de la sociedad. El agonismo de este vacío nace de la irresolubilidad de la contradicción entre su ser irrellenable y su inevitable tendencia a ser rellenado, (esto es la búsqueda de un fundamento, aunque sea, provisional). Así, la función de la política consistiría en llenar ese vacío con la construcción de fundamentos contingentes. El único sistema político capaz de hacer esto sería la democracia, pero sólo aquella que fuese radical o emancipada.

Para intentar ilustrar esta “sospecha” iniciaremos el artículo con una breve exposición de la filosofía de la praxis de A. Gramsci y su concepto de hegemonía que nos servirá para entender los objetivos y estrategias de la nueva izquierda. A continuación mostraremos cómo algunos de los referentes intelectuales de esta corriente han cons-

² Adviértase los diferentes movimientos euro-escépticos, ya sea en forma del tradicional aislacionismo inglés frente a la Europa continental, ya sea en forma de viejos nacionalismos populistas de corte xenófobo que aparecen en Francia, Austria o Alemania.

³ En este caso el ejemplo de más actualidad surge en Estados Unidos y la figura de Donald Trump que ha hecho de su máxima debilidad (su aparente falta de reconocimiento dentro de las élites republicanas estadounidenses) su mayor virtud (transmitir la idea de ser absolutamente liberado de las viejas deudas republicanas).

⁴ Los conocidos gobiernos de Venezuela, Bolivia, Ecuador y, en algún, momento, Argentina.

⁵ Dentro de esta denominación habría una diversidad de sensibilidades político-ideológicas cuyas manifestaciones más mediáticas serían el bloque “neo-comunista” portugués, Siriza griego o Podemos español.

truido esta “ontología des-ontologizada” y la función de la política como herramienta para construir esos fundamentos pasajeros. Enlazaremos con las diferentes tendencias generales que se dan entre la nueva izquierda a la hora de “historizar” esa democracia radical o emancipada, presentando brevemente las propuestas de algunos autores. Antes de exponer los posibles desafíos a los que estas propuestas tendrían que hacer frente, mostraremos algunas propuestas políticas concretas que directa o indirectamente atraviesan esta, aparentemente, novedad.

2. La apertura Gramsci⁶

La figura de Antonio Gramsci (1891- 1937) ha venido suscitando, dentro y fuera del ámbito marxista, un gran abanico de opiniones. Los estudios clásicos sobre la filosofía marxista lo suelen clasificar dentro del grupo de los disidentes y/o revisionistas del marxismo ortodoxo (si es que tal cosa existió alguna vez). Una especie de corriente independiente.⁷

Para algunos, este pensador sardo, no sólo tiene un papel protagonista en el comunismo italiano, sino que es considerado como la figura cultural más importante del siglo XX en Italia.⁸ Su grado de influencia trasciende hoy el contexto italiano y marxista hasta el punto que los conceptos fundamentales de sus ideas políticas son conocidos incluso por aquellos que no han leído sus obras. Así, Gramsci formaría parte ya de nuestro universo intelectual de la misma forma que lo hizo Freud en el periodo de entre-guerras del siglo XX.⁹

Su concepto de *hegemonía* es lugar común para comentaristas, pensadores e intelectuales cuyo pensamiento ha influido en la nueva izquierda¹⁰, así como para las investigaciones académicas de figuras políticas emergentes¹¹.

Quizás, la raíz de la originalidad de Gramsci esté en la confluencia en su pensamiento de una tradición marxista-leninista con las ideas de otros pensadores como B. Croce o, en lo que respecta a la política, Maquiavelo, además del propio contexto histórico-político italiano del primer tercio del siglo XX.¹²

⁶ Entendemos que la propuesta estratégica de A. Gramsci consiste en comprender la lucha revolucionaria como una partida de ajedrez, y no como una batalla militar. Y como todos los maestros, Gramsci, también daría nombre a un movimiento. De ahí el título de este apartado, a modo de licencia literaria.

⁷ Cf. T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía. El siglo xx: Neomarxismos, estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana*, VIII, BAC, Madrid 1998.

⁸ Cf. E. HOBBSAWN, *How to Change the World. Tales of Marx and Marxism*, Abacus, London 2012, 314.

⁹ Cf. *Ibidem*, 316.

¹⁰ Véase Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Enrique Dussel, Antonio Negri, Slavoj Žižek y otros.

¹¹ Cf. I. ERREJÓN, *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2012, cap. I.

¹² Para una sucinta presentación del contexto histórico en el que vive Gramsci en Italia y la influencia en su pensamiento cf. E. HOBBSAWN, *How to Change the World... o.c.*, 317-319.

Presentemos, ahora¹³, los conceptos clave de la filosofía de praxis de Gramsci¹⁴.

En la lectura que Gramsci hace del marxismo, la tradicional división entre infraestructura y superestructura está atravesada por la política. Todo es política. Todo es afectado por ella.

La política es revolucionaria. Es decir, tiene por objeto la revolución. La política revolucionaria es entonces comprendida como la combinación de ideas y acción para desencadenar el proceso que lleve a la transformación de las estructuras sociales y a la hegemonía del proletariado (= dictadura del proletariado, en lenguaje de Gramsci). El concepto de hegemonía será clave para la acción política de la nueva izquierda como intentaremos mostrar más adelante.

La revolución busca la transformación de la *sociedad civil* como fase previa para la conquista del Estado o *Sociedad Política*. Por tanto, la revolución busca: dismantlar la hegemonía imperante, la construcción de la hegemonía nueva y la sustitución de aquella por esta.

En línea con el marxismo más clásico, vemos una distinción entre sociedad civil y Estado, pero con matices diferenciadores.

La sociedad civil sería el conjunto de elementos y/o instituciones sitos en la superestructura que asegura la dirección intelectual (lo que se piensa) y la actitud moral (lo que se valora) de la sociedad. En ella crece el grupo dominante que atrae la adhesión de las clases intermedias y las masas. A estas instituciones (influidas por el grupo dominante) les corresponde la función de hegemonía que dicho grupo ejerce sobre la sociedad.

Es en la sociedad civil donde luchan las diferentes ideologías. Una de ellas se convertirá en dominante (es decir, se hará hegemónica) y se hará dueña de la superestructura y de los elementos que difunden esa ideología: Escuela, Iglesia, Medios de comunicación y opinión, etc.

La sociedad civil es el campo de batalla en el que conseguir y mantener la hegemonía. (Por mantener queremos decir impedir que cualquier otra triunfe).

La *Sociedad Política* es el Estado con su función de tutela y de respeto de las leyes. Es el conjunto de organismos que ejerce una función coercitiva de dominio directo en el campo jurídico, político y militar.

¹³ Cf. T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía...*, o.c., 47-59.

¹⁴ Somos conscientes de las dificultades de una presentación sucinta. A los propios riesgos de una síntesis personal hay que unir el hecho asistemático de la obra que tomamos como referencia: V. GERRATANA, *A. Gramsci. Quaderni del Carcere. Edición crítica del Instituto Gramsci*, vols. 1-4, Einaudi, Turín 1975. Citado por T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía...* o.c., 50.

La novedad del análisis de Gramsci pivota sobre la idea de que el Estado se apoya sobre la sociedad civil. Esta actuaría como base ética y como portadora de contenido de aquella.

Se impone, por tanto, la convicción de que el objetivo prioritario de la acción política debe percutir sobre la sociedad civil. Es en ella donde se debe conseguir la hegemonía. Es ella la que debe ser revolucionada. Se debe poner en marcha una *Agresión Molecular* a la sociedad civil y a su hegemonía dominante. El objetivo de dicho ataque sería provocar una ruptura en la adhesión de las clases intermedias a las dominantes por medio de la penetración ideológica, (esto es, la creación de un “clima propicio”), y, desde ella, trabajar para la creación de un *Bloque Histórico*.

Intentemos, ahora, precisar en qué consistiría esa agresión molecular para luego aclarar el concepto de bloque histórico.

Con la agresión molecular se trataría de penetrar en la sociedad civil desde la cultura, la economía, el derecho, la filosofía, el arte, etc.,...para, una vez hegemonizada, ejercer presión y romper (revolucionar) la sociedad política o instituciones del Estado.

Inmediatamente nos surge la pregunta: ¿cómo usar los elementos antes citados en contra de la hegemonía dominante si están influidos y sostenidos por ella? Es evidente que deberían ser primero des-ideologizados o des-hegemonizados. En otras palabras, colonizados por la nueva ideología aspirante.¹⁵

Por otro lado, el propio autor italiano piensa que en cada época emergería una clase dominante, pero esta está sostenida por el consenso de las clases intermedias que se siente representadas en aquellas, y de este modo le dan su consentimiento. La clase

¹⁵ No es el momento de desarrollar aquí esta cuestión, pero sería interesante analizar el papel que el ámbito educativo en general y la universidad en particular ha tenido en este proceso. Desde nuestro punto de vista, la universidad reuniría todas las condiciones para ejercer ese papel de des-ideologización e ideologización nueva de los elementos necesarios para lanzar un ataque molecular a la sociedad civil. Las razones, muy sucintamente, serían: 1. el desarrollo democrático ha hecho que en la vida universitaria aparezcan, de forma más fácilmente visible que en el resto de la sociedad (ya que son amparadas y fomentadas por la propia universidad, con buen criterio, por cierto), diferentes opciones políticas anti-sistema en forma de agrupaciones y asociaciones de estudiantes, profesores o afines, las cuáles quedarán “sistematizadas” en la nueva izquierda; 2. la universidad será la fuente de donde surjan los nuevos integrantes de las clases intermedias que han de romper con las clases dominantes (esto es claro, al menos de los países del sur de la Unión Europea); 3. la concepción de la universidad como lugar de acción frente a la concepción de la universidad como lugar de formación. La primera opción daría lugar a un asociacionismo de carácter centrípeto el cuál catalizaría gran cantidad de opciones políticas marginadas por la ideología hegemónica y cuyo ámbito de expansión quedaría circunscrito a la universidad, pero con gran poder de influencia en la forma de pensar de los futuros integrantes de las clases intermedias. Por otro lado, la concepción de la universidad como lugar de formación generaría, por su parte, un asociacionismo de tipo centrífugo, más preocupado en encontrar la forma más eficaz de adaptación a la sociedad civil y política dominante y con poca influencia en la vida universitaria y por tanto, en la formación del pensamiento de los futuros miembros de las clases intermedias.

dominante, entonces, se legitima mediante la imposición de su ideología que difunde por los medios de comunicación. Estaríamos, entonces, ante un bloque histórico. Esto es, ante todo, una situación en que se realiza la hegemonía de un grupo sobre el conjunto de la sociedad.

Como venimos afirmando, para conseguir revolucionar la sociedad civil se hace necesario la ruptura entre las clases intermedias y las dominantes, es decir, la ruptura del bloque histórico dominante y la constitución de otro que lo sustituya.

En este proceso, Gramsci, ve clave y fundamental la función de los *intelectuales*, que actuarían como sujeto detonante del proceso de formación de un nuevo bloque histórico. Así mismo, el sardo ve necesario un andamiaje de dicho proceso en forma de Partido político que desarrollaría una estrategia de acción política muy definida. Es en este punto dónde veremos cómo Lenin y Maquiavelo son convocados juntos por Gramsci.

Los intelectuales son presentados como un motor revolucionador. Constituyen el sujeto que pondría en marcha el proceso de construcción del nuevo bloque histórico estableciendo, en el contexto de la sociedad civil, una reforma intelectual y moral que introduzca la nueva ideología hasta “el núcleo” mediante las “armas” de la citada agresión molecular (cultura, economía, derecho, filosofía, etc.). Esto debería propiciar la creación de una voluntad colectiva nacional-popular que desembocaría en la absorción de la sociedad política (el Estado y sus instituciones) por la sociedad civil. En otras palabras, se trataría de que la nueva ideología revolucionaria, que habría conseguido la hegemonía, se vea traducida en el contenido de las leyes que legitimen, impongan y regulen el nuevo *modus operandi* del Estado, y sus instituciones, así como la forma de vivir y pensar de los ciudadanos. Todo ello sin coerción, sino por consenso, consentimiento o convencimiento.¹⁶El resultado final sería la imposición de la ideología única y la, permítaseme la expresión, “la hormigonización” del nuevo bloque histórico.

En definitiva, usando lo que Gramsci llama las instituciones educativas, (Escuela, Iglesia, Prensa, Cultura Artística, etc.) los intelectuales cambian el *sentido común* de la sociedad, la uniforman mentalmente y obtienen la dirección intelectual y moral de la sociedad.

A este respecto, es interesante traer aquí el comentario que Eric Hobsbawm hace en su obra *How to change the world* sobre el sentido que Gramsci da al concepto “*intelectuales*”:

“Él se refiere a estos (los intelectuales) no como una élite especial ni como una clase social especial, sino como una especie de especialización funcio-

¹⁶ “Primero la calle, luego el Parlamento” rezaba un graffiti. ¡No vayamos al congreso, hagamos que nos lleven!, podría ser un slogan plausible que resumiera esta idea.

nal de la sociedad. En otras palabras, para Gramsci todo el mundo es intelectual, pero no todo el mundo ejerce la función social de intelectual.¹⁷

Es evidente que esta visión se alejaría del sentido común del término, así como de otras visiones conocidas en el ámbito de la filosofía, como la orteguiana o la platónica. Se podría deducir que para Gramsci, el término “intelectual” designaría a toda persona que ejerciera esa función de deshegemonización, de penetración, difusión y consolidación de la nueva ideología desde cualquier ámbito (artístico, docente, filosófico, jurídico, cultural, etc.). De alguna manera, el intelectual no lo sería por sí mismo, sino que sería aquel o aquellos que este bloque histórico designara, reconociese o decidiera designar como tales.¹⁸

Toda esta “musculatura” debe tener una estructura rígida y orgánica. Un esqueleto. Así, se hace necesaria la figura del partido. En la idea de partido de Gramsci veremos algunas de las influencias de Lenin. El partido debe ser: una organización política, pero que actúa también en la sociedad civil (debe hacerse con ella¹⁹); debe tener un carácter monolítico: una unidad ideológica y organizativa con una dirección única y centralizada; el espíritu creativo y organizativo es sólo confiado a una “élite” (ciertos intelectuales); finalmente, tiene que controlar y hacer ver que valora la espontaneidad de las masas.

Por otra parte, este partido debe poner en marcha una estrategia para la acción política muy definida. Es aquí dónde podemos ver la influencia de Maquiavelo. Para Gramsci el partido es la encarnación del Príncipe moderno, con toda su astucia y flexible política de adaptación a las circunstancias para imponer la transformación (marxista) de la sociedad y que además ha de ocupar el puesto de la divinidad o del imperativo categórico en las conciencias.

¹⁷ “He defines these (intellectuals) not as a special elite or as a special social category or categories, but as a sort of functional specialisation of society for these purposes. In other words, for Gramsci all people are intellectual, but not all exercise the social function of intellectuals”. E. HOBBSBAWN, *How to Change the World... o.c.*, 325 (Traducción en cuerpo de texto nuestra).

¹⁸ Podemos reconocer, quizás, esta comprensión cuando por doquier aparecen en prensa expresiones como “Los intelectuales apoyan/o están en contra de... (tal o cual medida)” o expresiones tan genéricas como “la intelectualidad” designando a un grupo de personas que lo único que tienen en común es la función de debilitar a la hegemonía imperante desde sus diferentes profesiones.

¹⁹ Al respecto de este tema es interesante la respuesta que da en una entrevista Antonio Maíllo, Coordinador General de Izquierda Unida en Andalucía. El periodista pregunta: “El Partido Comunista de Andalucía va a llevar al congreso del PCE una propuesta para que IU abandone la forma de partido político e inicie una transición hacia movimiento social. ¿Qué significa?”. Y Antonio Maíllo responde: “Es a lo que siempre hemos aspirado en IU, ser un movimiento político y social, una suma de activistas y que abandone la burocratización o el excesivo institucionalismo. Y desde una confianza en este proyecto político que tiene treinta años de historia, bagaje ideológico, estructura organizativa y trabajo de militancia, y que tiene la clave estratégica para lograr lo que se denomina ruptura democrática. No es nada nuevo. Hay que dar más importancia al trabajo social que al exclusivamente electoral.” Publicado en el diario “*El Mundo*,” Lunes 28 de Marzo de 2016, pág. 12. Bajo nuestro punto de vista, resuena aquí la estrategia leninista-gramsciana de tener como objetivo prioritario la sociedad civil.

Aunque Gramsci está hablando del Partido Comunista, las características, la estrategia, así como el lugar que quieren llegar a ocupar es aplicable a y reconocible en los partidos emergentes en los que confluye la nueva izquierda.

Teniendo en cuenta todo lo anterior podemos decir que el pensamiento político de Gramsci y su concepto de hegemonía constituye una influencia decisiva en la estrategia de la acción política de la nueva izquierda. Ilustremos esta conclusión con una breve reflexión para hacer más visible esa conexión.

La nueva izquierda se presenta a sí misma como una total novedad en el ámbito político. Esto le lleva a una cuasi-obsesión por impedir que se le identifique con ninguna “historia” política anterior, aunque sí se auto-incardinan en los límites de la izquierda, el progresismo, el pluralismo, asambleísmo y la democracia igualitaria. Quiere ser percibida como una opción construida transversalmente a través de todas las opciones políticas marginadas (= dejadas en el margen izquierdo) por la ideología imperante.

Esta autodenominada “nueva” opción política tiene como objetivo prioritario la preocupación por *la gente*. Este concepto es la traducción a su nuevo lenguaje del, ya conocido, concepto gramsciano de “sociedad civil”. La preocupación sobre ella consistiría entonces en convertir su ideología en hegemónica en la sociedad civil o entre la gente.

El hábitat político natural de esta propuesta política sería, al menos hasta no haber conseguido la hegemonía, la frontera entre lo parlamentario y lo extraparlamentario. En ese espacio virtual se moverán cómodamente y obtendrían refugio.

Para la nueva izquierda el hecho de formar parte de las instituciones del Estado es percibido más como un riesgo que como una ventaja. Necesitarían la hegemonía para que las acciones llevadas a cabo en la sociedad política (instituciones del Estado) sean aceptadas por los ciudadanos como válidas. Necesitan un “clima” de comprensión para que los posibles efectos negativos, los errores e incluso injusticias objetivas sean percibidos como productos residuales del sistema que se dismantela, o al menos, como “males transitorios necesarios” y no como posibles síntomas de errores propios.

De este modo, las funciones que alcancen en las instituciones del Estado estarán todas encaminadas, a la consecución de la hegemonía en la sociedad civil. De esta forma, no es extraño ver que las primeras medidas políticas que adoptan no van encaminadas a la mejor gestión de los recursos para solucionar los problemas denunciados, sino que serán prioritarias las acciones destinadas al dismantelamiento ideológico de lo anterior y a la difusión de la nueva.²⁰

Otro elemento que sirve para confirmar la asunción de la “estrategia Gramsciana” lo constituye el proceso de condensación de la nueva izquierda en forma de partido

²⁰ De ahí esa tendencia a convertir todo acto institucional en una especie de performance ideológica al cual podemos asistir echando un vistazo a los medios informativos.

o partidos políticos. Es decir, apostar por una estructura orgánica y monolítica bajo la dirección de un “jefe” o de una “élite” como mejor forma de conseguir el objetivo de la hegemonía. Elección no exenta de tensiones o problemas ya que esto es incompatible con el asamblearismo horizontal e igualitario que es seña de identidad de las opciones políticas de las que hablamos. La solución habrá que buscarla de nuevo en Gramsci. Es decir, el partido debe establecer un control fuerte y al mismo tiempo hacer ver que valora la espontaneidad de las “bases”. Este difícil reto será solventado presentando las tensiones producidas por el citado proceso como expresión y prueba clara de que no se renuncia al asamblearismo esencial.²¹

Hablábamos más arriba de la necesidad de que el partido ponga en marcha un *modus operandi* maquiavélico marcado por la flexible política de la adaptación a las circunstancias. La nueva izquierda, condensada en forma de partido político no reniega de este recurso. Esto se puede percibir si prestamos atención al lenguaje utilizado por sus representantes. Dominan los juegos polisémicos como un arte que muestra y oculta al mismo tiempo. Sus manifestaciones públicas están cargadas con grandes conceptos conocidos o asumibles por todos y que designan a principios irrenunciables como igualdad, justicia, democracia, pluralismo, etc., pero jamás habrá una aclaración sobre la connotación que toman de cada uno. Es evidente que todos estos conceptos de los que hablamos, al menos para la mayor parte de la sociedad (las clases intermedias), son automáticamente entendidos dentro de una tradición liberal nacida de la ilustración, pero la nueva izquierda cuando habla de estos temas lo hace desde una tradición no-liberal. Podemos pensar que la ocultación de esta “significación-otra” forma parte de esa estrategia para conseguir y mantener la hegemonía.

3. Vacío y ausencia de fundamento último en el pensamiento político de la nueva izquierda

La nueva izquierda, cómo ámbito de pensamiento y acción, ha generado procesos de retroalimentación entre sus manifestaciones políticas y una extensa literatura académica que hace las veces de fundamentación teórica.

Al internarse en el estudio de ella no tardan en aparecer ciertos pensadores de manera recurrente (directa o indirectamente)²². De entre ellos, nos fijaremos en tres: Michel Foucault, Slavoj Žižek y Ernesto Laclau.

La razón de centrarnos en ellos es doble. Por una lado, el alto grado de influencia que sus ideas tienen dentro de la nueva izquierda, desde nuestra consideración. Por

²¹ Véase como ejemplo más cercano el proceso de conformación y desarrollo del partido Podemos en España que atraviesa (o mejor dicho “transversaliza”) los movimientos sociales de diversa índole, pasa a organizarse en “círculos ciudadanos” para desembocar en una estructura de partido con una “élite” o “líder” fuerte que impone sus decisiones.

²² Michael Hardt, Antonio Negri, Enrique Dussel, Christian Laval, Pierre Dardot, Jacques Rancière, Walter Dignolo, Chantal Mouffe, Judith Butler, Jon Beasley-Murray, entre otros.

otro lado, la negación de un fundamento último esencial (ya sea como disolución del sujeto en una red de a priori históricos, como afirmación de una falla inherente en el mismo, o como significante vacío) y las consecuencias políticas que de ello extraen.

3.1 Michel Foucault

El pensamiento de Foucault sobre el ser humano²³ está atravesado por un pesimismo nihilista inspirado en Nietzsche y basado en el mismo materialismo de Lévi -Strauss, que ya también disolvía al hombre en estructuras. Su análisis está basado en una negación de todo a priori universal y la sustitución por un conjunto de a priori históricos.

Toda la extensa obra de Foucault aparece como un interminable discurso sobre las ciencias humanas, sobre las extrañas oscilaciones del devenir y evolución de las mismas en tres etapas históricas o tres grandes *epistemes* (S. XVI, S. XVII-XVIII y S. XIX-XX, respectivamente) arbitrariamente separadas en discontinuidades y rupturas según la subjetiva construcción arqueológica de este autor.

Parece que toda su investigación aboca a un materialismo puro que disuelve las ciencias humanas en estructuras lingüísticas, y un pesimismo nietzscheano que anuncia la muerte del “sujeto”.

Foucault presenta todo un proceso reduccionista de las ciencias humanas que, partiendo de la ruptura del sistema de representación producido a principios del s. XIX, va desde la condensación de toda la cultura en los ámbitos de la biología, la economía y la psicología hasta una síntesis más general bajo el dominio del psicoanálisis y la etnología. El psicoanálisis mostraría el lugar propio donde emanan las reglas del sistema de significaciones que determinan los conocimientos de la conciencia. Así, la etnología señalaría la raíz y fuente de las culturas, situando en el lenguaje simbólico la estructura original del conocimiento. De esta forma, la lingüística toma un papel fundamental en la episteme moderna y reabsorbe en estructuras del lenguaje las formas puras del conocimiento y la positividad de las ciencias humanas.

En cuanto al hombre (al sujeto), vemos cómo se ve afectado también esa negación de todo a priori último y por la concepción nihilista. El hombre ha desaparecido o está en vías de ello. El autor francés proclama la muerte del hombre anunciada por Nietzsche, afirmando que el asesino de Dios está abocado a un mismo morir. La renuncia, por tanto, al sujeto transcendental al cual se religaría el individuo histórico. La ausencia de fundamento último del sujeto.

Esta será una de las bases sobre la cual asiente su concepción agonística del poder. La operación básica del poder no es la destrucción del enemigo, sino el sometimiento.

²³ Seguimos aquí la síntesis hecha por T. URDANOZ, *Historia de la filosofía...o.c.*, 312-315.

miento de su voluntad a unas ciertas formas de comportamiento. Formas que requieren el consentimiento del gobernado.

El desarrollo político de estas ideas quedará reflejado en el análisis que hace del Neoliberalismo en su obra *El Nacimiento de la biopolítica*. El gobierno consiste en crear un sentido común capaz de atravesar y determinar todos los aspectos de la vida social e individual, desde lo más extraordinario hasta lo más cotidiano. Es la creación de un *Habitus* o un clima propicio.²⁴ Así, todo ataque que pretenda ser efectivo deberá buscar su línea de flotación, es decir, deberá ser un ataque sobre el sentido común que determina los comportamientos. Un ataque a la ideología que diría Gramsci. No basta con la intervención sobre los aparatos del Estado.²⁵

3.2. Slavoj Žižek

Recorramos ahora el pensamiento de Slavoj Žižek, de la mano de Santiago Castro-Gómez²⁶, con respecto a este mismo tema. En Žižek la negación del sujeto aparece del revés. En forma de una recuperación del sujeto transcendental, pero marcado por una incompletud ontológica.

Para desarrollar esta idea, Žižek construirá una lectura a contrapelo de Descartes y un análisis del idealismo alemán (Kant, Schelling y Hegel) desde una perspectiva lacaniana. En su exposición asistiremos a la progresiva expansión del vacío como fundamento, desde el sujeto hasta la realidad nouménica.

Según el pensador esloveno, Descartes habría sido el primer pensador en manifestar que la realidad no tendría un fundamento consistente. Según su visión, el sujeto cartesiano estaría caracterizado por la hendidura y la división, de tal modo que Žižek identificará en la filosofía cartesiana sujeto con ausencia o vacío constitutivo del ser humano. Este vacío no sería rellenable por ninguna forma en la que puedan presentarse los individuos.

Según el análisis que hace Castro-Gómez, este razonamiento lleva a Žižek a afirmar la existencia de un sujeto transcendental que determinaría a los individuos. Pero es una recuperación “del revés”. Es decir, este fundamento del sujeto vendría a ser el hecho de ser-vacío y ausencia esencial. En definitiva, el sujeto está esencialmente atravesado en su origen por una falla constitutiva. En su intento de dar apoyo teórico a esta idea, Žižek recurrirá a una re-lectura del idealismo alemán mirado a través del “espejo” de Lacan, si se me permite esta licencia.

²⁴ Cf. S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Akal, Mexico D.F 2015, 240.

²⁵ Recordamos que la prioridad de la nueva izquierda será la intervención total de la sociedad civil. No era suficiente con el control de las instituciones del Estado.

²⁶ Cf. *Ibidem*, 22-150.

El periplo por el idealismo alemán de Žižek tendrá como punto de partida a Kant. Una lectura clásica del giro copernicano de la filosofía kantiana nos llevaría a decir que su originalidad consiste en hacer orbitar al conocimiento alrededor del sujeto. Es decir, la convicción de que en el ámbito epistemológico el sujeto construye la experiencia dentro del espacio, el tiempo y las categorías. O dicho de otro modo, que el conocimiento humano no puede ir más allá de lo fenoménico. Esto es, no podría ir más allá del espacio, el tiempo y las categorías.

La propuesta de nuestro autor afirma que su originalidad consiste realmente en poner al sujeto a girar sobre sí mismo, sobre su propio vacío. Un vacío que intentaría rellenar con ilusiones o representaciones auto-construidas. De tal forma que el conocimiento consistiría en el conocimiento de esas ilusiones. Estas ilusiones serían el punto de partida del conocimiento y, al mismo tiempo, los límites más allá de los cuales este no podría ir. Por lo tanto, la labor de la filosofía no sería explicar que hay más allá (detrás, sosteniéndolas) sino explicar dichas ilusiones o lo construido a partir de ellas (las cuales ya no tendrían el status de a priori). De esta forma, concluirá Žižek, el yo es un fantasma o ilusión, las ilusiones (las ideologías, de algún modo) son irrenunciables y el conocimiento humano nacerá siempre con una imposibilidad constitutiva inherente al sujeto que conoce.

Pero, no será Kant, sino sus sucesores alemanes quienes, según Žižek, mostrarán que la realidad misma, y no sólo el sujeto, es aquello que adolece de una falla inherente. Es decir, si Kant mostró que hay una perturbación inherente al sujeto de conocimiento, los idealistas post-kantianos mostrarán que esa perturbación se halla inscrita en el corazón mismo del ser. Es decir, no es sólo de orden fenoménico, sino de orden nouménico.

Este concepto del ser atrapado en su incompletud ontológica es conectado por Žižek con el tema de la libertad en Schelling. Esta es entendida como un acto de ruptura radical con el mundo en el cual ocupamos una posición de sujeto. La libertad es la irrupción de algo que no es histórico en el flujo del tiempo histórico. El acto de libertad sólo ocurre cuando el orden de lo Simbólico (= lo construido con las ilusiones o a partir de ellas) es alterado por una negatividad que no pertenece a ese orden. Es una especie de retorno de lo Real (=vacío). Por lo tanto, el hecho de que el ser y el sujeto sean ontológicamente incompletos se convierte en la condición de posibilidad de la libertad. No habría libertad si nuestros actos pudieran remitirse a una norma universal que el sujeto debiera seguir. La libertad es, entonces, un acto traumático con una cierta dosis de locura porque es actuar en medio del vacío.

El paso siguiente será situar la incompletud del ser en la matriz de la triada dialéctica hegeliana y entenderá aquel vacío de lo Real, aquella negatividad como antagonismo. El ser es de carácter antagonico. El ser está en contradicción consigo mismo. Así, la reconciliación hacia la que apunta la dialéctica hegeliana debe ser entendida como la aceptación de la imposibilidad de superar ese antagonismo. Por tanto, la identidad es algo que el sujeto nunca podrá experimentar. O dicho de otro modo, no tiene

el sujeto un fundamento último, lo cual es lo mismo que decir que en el centro hay un vacío irrellenable.

Žižek deducirá unas consecuencias políticas para cuya explicación usará a Hegel y su alusión al terror revolucionario de los jacobinos franceses en su *Fenomenología del Espíritu*. Para que la libertad exista, el sujeto debe destruir todo orden social positivo. Sólo en la furia del terror podrá darse el tránsito hacia la emancipación. No es a través de la democracia, entendida como negociación concertada entre adversarios, como puede lograrse un cambio verdadero en las relaciones sociales. Sólo a través de un estallido de la negatividad radical (esa irrupción del vacío) es posible socavar el orden establecido y construir un orden nuevo. El acto emancipatorio tendrá que ser necesariamente un acto no democrático, un acto de terror, pues sólo así podrá engendrarse un cambio real.²⁷

3.3. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe²⁸

Veamos ahora cómo estos autores trasladan ese vacío que anida en el sujeto y en el ser al ámbito social y político.

En su obra *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*²⁹, en el contexto de la creación de una teoría política, basándose en la lingüística de Saussure, el deconstructivismo de Derrida y la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, optarán por ver lo social como un sistema de relaciones antagónicas que no está determinado por ninguna necesidad apriorística. De esta forma, en la vida social se producirían fijaciones de sentido y nos encontraríamos que se han naturalizado (hecho hegemónicos) ciertos significados. Es decir, se han convertido en “puntos nodales”.

De todo lo anterior concluyen: primero, que la sociedad entendida como sistema de significación no tiene esencia, puesto que es imposible la fijación última de sentido. Tan sólo son posibles fijaciones parciales, modificables que denominan puntos nodales. Esta será, la función de una política progresista: la des-nodalización de los sentidos fijos, pero también la creación de nuevos puntos nodales.³⁰ Segundo, que las formaciones sociales carecen de fundamento, o tal vez mejor, que el fundamento es una ausencia. Lo cual no significa afirmar la imposibilidad de todo fundamento, sino sólo la imposibilidad de un fundamento último. Así, la tarea de la política es la fundación contingente del sentido en medio del vacío constitutivo de lo social. Tercero, que toda identidad social es precaria e inestable, ya que si los

²⁷ A nadie se le escapa las implicaciones “monstruosas” políticamente hablando que tendría la actividad política basada en este razonamiento. No hemos considerado oportuno seguir el desarrollo del pensamiento de Žižek y su deriva hacia una crítica de las “luchas democráticas” o por lo “políticamente correcto” hasta llegar, paradójicamente a la revolución de la “inacción”. Cf. *Ibidem*, 75-222.

²⁸ Cf. *Ibidem*, 257 en adelante.

²⁹ E. LACLAU-C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, F.C.E., México 2006. Citado en S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto... o.c.*, 257.

³⁰ La referencia a Gramsci y a su teoría del bloque histórico es clara. Cf. *Ut supra*, parte 1.

sistemas de significación no son cerrados, resulta imposible fijar lo que un individuo o un colectivo “es” de una vez para siempre.

De todo lo anterior creemos poder deducir las siguientes conclusiones: primero, el reconocimiento en estos autores de una ausencia de fundamento último o la presencia de un vacío en el sujeto, el ser y la sociedad que es, por otra parte, la condición de posibilidad de la libertad, la acción política y la democracia. Segundo, la tendencia a rellenar ese vacío o a encontrar fundamentos contingentes. Tercero, la percepción de la política como medio para rellenar de forma interina ese vacío. Cuarto, las herramientas para diseñar un fundamento contingente serían la ruptura violenta con el orden simbólico (Žižek)³¹ y, la más razonable, hacer hegemónica una nueva ideología (Foucault, Laclau y Mouffe). Esta buscaría no sólo la destrucción de la ideología imperante, sino la construcción de una nueva.

4. La construcción de la nueva hegemonía: dos grandes tendencias

En toda la literatura académica que sirve de base a la nueva izquierda hay una reacción frente a la hegemonía de la ideología neoliberal. Los efectos negativos de su hiperdesarrollo son innegables y éticamente inasumibles. Por lo tanto, desde la nueva izquierda se intentará des-nodalizar, destruir dicha ideología partiendo de esa convicción. Otra cosa distinta será el momento de la construcción de la nueva ideología que aspira a ser hegemónica³². Es en este aspecto en el que nos vamos a detener ahora.

Es conciencia general en la nueva izquierda que la nueva política tiene que tener esta misión: construir una nueva ideología que supere la anterior, cuya vía habría sido declarada intransitable e ilegítima. Se trataría, entonces, de la construcción de un nuevo sistema político cuyas características serían, las ya conocidas, progresista y de izquierdas. Además, tendría que ser un sistema que fuese capaz de partir de la conciencia de incompletud ontológica y que armonizase dentro de él todas las opciones particulares presentes en la sociedad y la pretensión de universalidad de cada una de ellas. El sistema que reuniría todas estas condiciones sería la democracia, pero una democracia emancipada³³. Esto es, una democracia liberada de su liberalismo.

³¹ Esta opción es presentada por Castro-Gómez como carente de referente empírico. Cf. S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin Sujeto...* o.c. 300. También podríamos decir que es ineficaz, pues se trataría de la interrupción traumática del momento histórico. Sería algo parecido al “fogonazo” de terror que provoca un atentado terrorista en vida cotidiana de una sociedad.

³² No es momento de tratarlo aquí, pero es importante hacer notar que partiendo desde diferentes opciones político-vitales podemos converger en diagnosticar el mismo problema. Sin embargo coincidir en la percepción del problema no implica la necesidad de converger en la solución. Esta es una cuestión interesante ya que una de las características de la nueva izquierda consiste en adueñarse y monopolizar la “indignación” ante un problema, de tal forma que indignación (general) y solución (única y particular de la nueva izquierda) formen un binomio indisoluble. Así se crea la “creencia” de que el hecho de reconocer las injusticias del sistema actual implica una adhesión automática a “su” solución propuesta. No hay una relación unívoca. Existe opcionalidad.

³³ Esta democracia recibe muchos nombres: nueva democracia, democracia real, democracia pura, etc. En el fondo, creemos, que es el intento de que la sociedad civil absorba a la sociedad política, tal como pretendía Gramsci.

En la forma de entender esta democracia emancipada encontramos muchas opciones dentro de la nueva izquierda, a veces bajo expresiones como “gobernar la revolución”³⁴ o “establecer procesos constituyentes”. Nosotros, para simplificar y asumiendo el riesgo inherente a toda síntesis de perder matices, mostraremos la existencia de dos grandes tendencias: no institucionalista e institucionalista³⁵. Presentaremos dos representantes de cada tendencia, por un lado las propuestas de Jaques Rancière y Michael Hardt y Antonio Negri. Por otro lado, las teorías de los argentinos Enrique Dussel y Ernesto Laclau.

4.1. *Anti-institucionalismo*

En la línea del anti-institucionalismo radical encontramos a J. Rancière con un pesimismo fuerte frente a las instituciones democráticas de tradición liberal. Desde su punto de vista, la democracia institucionalizada (atrapada en las instituciones del Estado) se convierte en un dispositivo policial. La democracia no sería política sino *policía*.

La propuesta de Rancière hay que enmarcarla dentro de la distinción entre *potentia* (el poder constituyente, el poder que emerge del pueblo, de la sociedad civil) frente a la *potestas* (el poder constitutivo, las instituciones del Estado, la sociedad política).

La institucionalización hace que la política se convierta en *policía*. Al institucionalizar la *potentia* democrática equivaldría a convertirla en una simple técnica de gobierno, cuya función sería vigilar el mantenimiento del buen orden y administración de la cosa pública. Para Rancière, estas son funciones no-democráticas ya que consisten en distribuir los modos de ver, hacer decir y sentir que convienen a cada sector de la población.

Este reparto estatal de funciones y lugares, sea de izquierda o de derechas, queda siempre mal hecho, pues conlleva un presupuesto falso, una distorsión constitutiva. Siempre habrá una parte que queda “sin parte” en el reparto. Este será siempre desigual porque el reparto estatal siempre designa a algunos como no-capaces de participar en el discurso en torno a la justicia del reparto y se les considera inferiores porque no pueden articular un discurso racional. Son *phoné*, pero no *logos*, dice Rancière.

Así, la política (ni la democracia) nada tiene que ver con organizar partidos políticos. La política es algo que sólo ocurre cuando la “policía” (*potestas*) es desafiada como método. Es decir, cuando los sin-parte no se limitan a pedir su inclusión en el reparto ya existente, sino que cuestionan el reparto mismo. Por tanto, sólo hay política cuando lo que propone no es una modificación al interior de las reglas del juego establecidas, sino cuando se demanda un cambio radical de las reglas válidas para todos.

³⁴ M. HARDT-A.NEGRI, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid 2011, 363.

³⁵ Cf. S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin Sujeto...* o.c. 334 en adelante.

Esto se produce cuando los “sin parte” asumen entonces la voz de toda la sociedad y levantan una pretensión de universalidad haciendo aquello que se supone que no pueden hacer, se ponen al nivel con aquellos que los excluyen. Es un momento instituyente que no se debe institucionalizar puesto que llevaría a una depotenciación de la *potentia*. Hay que rechazar cualquier intento de gobernar el desacuerdo. La política no es cuestión de representación sino de intervención. La política no tiene que ver con la conquista de la hegemonía sino con el cuestionamiento del orden establecido. Sea de izquierdas o de derechas.

Para Rancière, según el análisis de Castro-Gómez que venimos siguiendo, la democracia representativa no es democracia porque deja intocado el reparto oligárquico de lo sensible. Ya que los representantes para ser tales deben moverse ya en el sistema político, participar de sus estrategias, consentir con el orden “policial” que sostiene el orden mismo de representación.

Castro-Gómez nos indica que Rancière afirma que la democracia no es algo permanente, no ocurre “todo el tiempo”, por lo tanto no puede convertirse en sentido común (no puede ser una ideología que se convierta en hegemónica). Así la democracia sería únicamente la irrupción momentánea del Demos que levanta una presunción de igualdad contra el Estado³⁶. Por tanto, no hay ni ha habido, dice Rancière, un Estado democrático. Lo único que ha existido son estados oligárquicos de derecho. Así, la democracia no es un modo de hacer la cosas, sino el gesto mediante el cual todo modo de hacer cosas es cuestionado radicalmente.

Dentro de esta línea autonomista es interesante la propuesta que desarrollan Antonio Negri y Michel Hardt en torno al concepto de “*multitud*”³⁷. Según estos autores, la acción política de la “multitud”, como nuevo sujeto democrático, aparecería en forma de luchas que irían más allá de una referencia estatal-nacional. Su combate, sin la mediación de las instituciones políticas modernas (representativas), se entablaría contra un “imperio” capitalista global y que dispone de una gran diversificación de aparatos descentralizados de control. Estos aparatos determinan la vida de los individuos a través de redes inmateriales de trabajo que sustraen el *general intellect* de la “multitud”.

Para eludir este proceso, la “multitud” adquiere las siguientes características: se organiza de forma flexible y “fluida” (no centralizada), genera nuevas formas auto-gestionadas de vida usando las nuevas tecnologías, colabora en la creación de “asambleas

³⁶ Dicho “momento” recuerda al “estallido” de la libertad del que nos hablaba Žižek.

³⁷ Cf. M. HARDT-A. NEGRI, *Imperio*. Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000, 291 en adelante (Citamos una traducción de Eduardo Sadier en edición digital).

También Cf. M. HARDT-A. NEGRI, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004, 125- 263; 373- 405. Cf. M. HARDT-A. NEGRI, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2011, 19- 208 (incluir páginas en cada caso)

virtuales” (redes igualitarias de cooperación y afectos) y combate al “imperio” en el mismo terreno global en el que este se mueve³⁸.

Para Hardt y Negri la “multitud” es una verdadera *ekklesia* democrática que prescinde de las instituciones representativas. No busca mejorar las instituciones democráticas representativas sino desertar de ellas³⁹. Se trataría de una desobediencia civil respecto del Estado y la lucha por los bienes *comunes* (que no es lo mismo que los bienes públicos) como programa político.⁴⁰

Según S. Castro Gómez⁴¹ este planteamiento ha calado con fuerza en un sector de la nueva izquierda, sobre todo en Estados Unidos y Europa. Los movimientos conocidos como *indignados* en España, *Occupy Wall Street* en Estados Unidos y *aganaktismenoi* en Grecia reflejarían un rechazo frente a toda representatividad y buscarían algún tipo de democracia directa, pura o esencial aunque algunos de estos movimientos hayan sido “transversalmente sistematizados” (la expresión es nuestra) en partidos políticos como Podemos en España y Siriza en Grecia.

En general, los pensadores y comentaristas afines a esta línea están convencidos de que las instituciones democráticas representativas son instrumentos represores y que el Estado, en su concepción moderna, debe ser una realidad a extinguir, imposible de ser emancipado de su “tutela” liberal.

4.2. Institucionalismo

Si en la línea anti-institucionalista, que tendría una gran aceptación en la nueva izquierda de origen europeo, hay un rechazo de las instituciones representativas, en la versión institucionalista se pondrá el énfasis en la construcción hegemónica de unas instituciones democráticas que rechaza el autonomismo “horizontalista”. La diferencia entre las dos posturas que veremos a continuación está en cómo se construye esa hegemonía.

La propuesta de Enrique Dussel⁴², de forma paradójica, partirá de religar la política a un fundamento ético y de una comprensión de la tendencia del ser humano a asegurar sus necesidades básicas (techo, salud, alimento) y su desarrollo (seguridad,

³⁸ En relación con este tema una interesante lectura de la tesis doctoral de P. IGLESIAS TÜRRIÓN, *Multitud y acción colectiva postnacional: un estudio comparado de los desobedientes: de Italia a Madrid (2000-2005)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2008.

³⁹ Cf. M. HARDT-A. NEGRI, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires 2002, 190. Citado en S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin Sujeto... o.c.*, 336.

⁴⁰ Cf. P. VIRNO, *Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Colihue, Buenos Aires 2008, 70-71. Citado en S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto... o.c.*, 336.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, 337.

⁴² Cf. *Ibidem*.

trabajo, educación, ocio, espiritualidad, etc.), no desde una perspectiva liberal-individualista, sino desde un sentido comunitario. El ser humano es un ser-con-otros.

El que lo político esté fundamentado por la ética le llevará a afirmar que los significantes políticos no son construidos hegemónicamente por la acción política. Son ontológicamente “plenos” y le corresponde a la filosofía, no a la política, desentrañar su sentido. Para Dussel, la política, sin estas referencias, quedaría expuesta al gobierno de los más astutos o de los más fuertes y, además, la crítica racional sobre ella sería una tarea imposible.

Desde este punto de vista, la relación entre la *potentia* y la *potestas* adquiere un sentido nuevo. La *potentia* es interpretada en sentido consensual. Es decir, como una fuerza racional e intersubjetiva de la comunidad. No es algo que viene del vacío. Por tanto, no es una irrupción salvaje que rompe el equilibrio de lo “simbólico” (usando la expresión de Žižek).

Así, se impone una tarea de construcción (y no sólo de destrucción, como propone la filosofía política europea de izquierdas) de las instituciones representativas. Este planteamiento es debido a que Dussel, no está pensando desde un contexto europeo, sino desde el contexto latinoamericano.

Según Dussel, es necesario pasar de la *potentia* a la *potestas*. Para ello se hace necesario proveer a la izquierda de una orientación sobre qué hacer cuando se conquiste el poder del Estado. Esto será función de la filosofía que adquiere un papel liberador (liberar a las instituciones de su “ropaje” liberal-eurocéntrico). Esta filosofía de la liberación será la encargada de elaborar los conceptos que servirán a los partidos progresistas para desarrollar e intensificar la aplicación de una praxis liberadora cuando esté en el gobierno.

Por todo ello, las instituciones representativas son necesarias porque ellas expresan la voluntad política de la comunidad. La *potestas* (instituciones del Estado o sociedad política que diría Gramsci) debe ser una prolongación del consenso intersubjetivo alcanzado en la *potentia* de la voluntad popular.

Por otra parte, afirma Dussel, la política debía responder a la satisfacción de las necesidades básicas y su desarrollo, como decíamos más arriba. Pero sin las instituciones políticas representativas esto no sería factible. De modo que una política que no empiece por conseguir dichas necesidades básicas y tan sólo prometa su desarrollo no sería una propuesta responsable.

Por lo tanto, al contrario que Hardt, Negri o Rancière, las instituciones representativas serán necesarias. Es más, la acción política debe darse dentro de las instituciones. Fuera no es posible.

Dussel es consciente, como decía Habermas, que las estructuras democráticas han generado sub-estructuras para su funcionamiento que provocan un alto grado de

opacidad democrática contra la que reacciona la nueva izquierda. La propuesta de este pensador argentino recurre a dos mecanismos: la hegemonía y la delegación para superar dicha opacidad (= dependencia de los parlamentos de organismos de decisión cuyo funcionamiento no es democrático).

Con una clara influencia gramsciana, el mecanismo de la hegemonía consiste en crear un bloque histórico mediante la articulación de las diferentes voluntades, pero no basada en razones estratégicas (cómo luego se verá en Laclau), sino basada en el consenso intersubjetivo. De lo contrario entenderíamos la hegemonía como un fin y no como un medio. Se buscaría la hegemonía por ella misma y no una hegemonía en favor de los oprimidos.

Por su parte, el mecanismo de delegación consiste en comprender la representación democrática como poder obediencial. Los representantes no tienen libertad para interpretar los deseos de sus representados, sino que actúan como *nuncio* cuyo mandato puede ser revocado por aquellos a los que representa.

Dentro de la corriente institucionalista encontramos también el pensamiento político de Ernesto Laclau. El análisis de S. Castro-Gómez, que venimos siguiendo, toma como referencia dos obras de este pensador argentino: *Hegemonía y estrategia socialista* de 1985 que escribe con Chantal Mouffe y *La razón populista*⁴³ de 2005, esta vez en solitario.

En el primero afirman que la dinámica del capitalismo habría favorecido la proliferación de multitud de puntos de antagonismo. Así, las luchas democráticas son lanzadas desde las diferentes articulaciones de las distintas opciones de oposición al sistema.

Lo que esperaban estos autores era que las luchas democráticas vehiculadas a través de los movimientos sociales provocaran repetidas crisis orgánicas que dieran lugar a una crisis gobernabilidad, tras lo cual sería posible una hegemonía de izquierdas o un bloque histórico de izquierdas.

En *La razón populista*, según S. Castro Gómez, se observa un cambio de matiz de su postura política⁴⁴. Ahora, para Laclau, lo importante no son las luchas democráticas, sino las luchas populares. Esta idea nace de la convicción de que el populismo, que creía coyuntural en los años anteriores, se habría convertido en la dimensión universal de la política.

⁴³ E. LACLAU, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008. Citado en S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin Sujeto...o.c.*, 364.

⁴⁴ Para conocer la evolución de Laclau desde la publicación de una obra a otra es interesante la lectura del artículo A. RIVERA GARCÍA, "De la hegemonía al populismo: Ernesto Laclau, la evolución de un "schmittianoantischmittiano" en R. CASTRO ORELLANA, *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 29- 48.

Por lo tanto, las luchas populares representan la condensación de todas las cadenas de equivalencia en una sola. Es la construcción de un pueblo, la creación de un “nosotros” (frente a un “ellos”). Esto es, es necesario construir una identidad amplia que sirva para construir un nuevo orden posneoliberal como en Venezuela, Ecuador o Bolivia.

La sociedad tiene que reducirse a dos bloques antagónicos. Pero para que esta cadena de equivalencias se convierta en el único antagonista (el “Pueblo”) es necesario ejecutar una operación discursiva, lo cual significa: primero, la cadena de equivalencias debe recibir un nombre para trazar una separación entre las víctimas y los culpables (de la situación socio-económica presente); segundo, es necesario dar nombre al enemigo. (En ambos casos el nombre dado no debe significar a ningún elemento de la cadena, sino debe ser un significante vacío, que incluya a todos.⁴⁵) Tercero, es necesaria la dimensión afectiva para mantener la unidad de esa cadena. Por lo tanto, es necesaria la identificación con un líder carismático. Este encarna las demandas populares y agrupa en torno suyo todos los eslabones de la cadena⁴⁶. Estos personajes alimentan de forma continua la *potentia* instituyente del pueblo, asegurando su lealtad con la formación hegemónica en el poder. El atractivo del líder radica en que opera en el imaginario popular como una especie de “Robin Hood” que surge de una posición de exterioridad para atacar el orden establecido con el que fácilmente se identifican “los de abajo”.⁴⁷ Cuarto, es necesario que el líder esté (y aparezca) siempre acompañado por un “público” que aplauda todas sus actuaciones.

4.3. “*Líneas en el mar*”

Las tendencias anteriores están presentes dentro de las influencias teóricas de la nueva izquierda. No obstante, creemos que esta clasificación, (si quiere servirnos para comprender la nueva izquierda) no ha de ser entendida como fija o cerrada. Lo que la definiría sería el hecho de que en ella no habría polos fijos, sino tendencias flexibles. Habría entre las diferentes posturas procesos de relación e interacción mutuas hacia dentro y hacia fuera que generarían constelaciones de opciones políticas que son una y muchas.

Desde este punto de vista, la nueva izquierda sería una realidad política múltiple cuya cohesión nace de una fluidez densa. Esta aparente contradicción será parte

⁴⁵ Esta puede ser la razón del nombre que han adquiridos los partidos políticos que están en la órbita de la nueva izquierda en España (Podemos, En Comú Podem, En Marea, Compromís, Catalunya si que es pot).

⁴⁶ Laclau toma como referencia a Perón y, más recientemente, a Hugo Chávez.

⁴⁷ “Si seguimos el razonamiento de Laclau, todos los desmanes que pueda cometer ese líder una vez instalado en el poder (un *outlaw* desconoce el principio de autoridad de la ley) forman parte integral del populismo”. S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin Sujeto...o.c.*, 375.

constitutiva de su “ser”.⁴⁸ De este modo, cada línea teórica nos podría servir para conocer algún elemento de su contenido, pero será difícil establecer sólo desde una de ellas un mapa general de la nueva izquierda. Sí podremos rastrear y/o reconocer en ellas, sin embargo, diferentes momentos de su estrategia. Actuarán estas líneas a modo de “puertos seguros” en los cuales, según sea el caso, refugiarse, descansar, hacerse fuerte o, desde los cuales, actuar.

5. Lo transversal de la transversalidad

A pesar de la dificultad para fijar “la fotografía” de la nueva izquierda, podríamos establecer, a modo de ensayo, el reconocimiento de un “eje vertebrador” (o al menos un tema que se repite): el común.⁴⁹

Aunque varios autores se detienen a tratar el tema⁵⁰, es muy interesante la propuesta de Christian Laval y Pierre Dardot en su obra titulada *Común*⁵¹. En esta obra, el profundo análisis sobre el común y los comunes desemboca en un conjunto de propuestas políticas, a modo de “líneas maestras”, que pueden ayudarnos a pronosticar la acción política de la nueva izquierda⁵².

Bajo nuestro punto de vista, esta cadena de propuestas políticas, están condensadas en la primera de ellas: Hay que construir una política de lo común.⁵³ Desde esta podemos ver que lo común es una construcción política que obligaría a concebir una nueva institución de los poderes de la sociedad. No se trataría de una simple negación del poder, sino que busca introducir en todas partes, de forma profunda y sistemática la forma institucional del autogobierno.

Esta categoría no puede ser identificada con la autogestión. Va mucho más allá. Es presentada por Laval y Dardot como una realidad que afecta a la relación entre los seres humanos y a las instituciones, así como a las relaciones dentro de ambos elementos. Buscaría un auto-diseño, o mejor dicho, un co-diseño, de las reglas que se dan para ordenar las citadas relaciones. Esta perspectiva concibe el actuar común como la base sobre la que se asienta la sociedad, así como la fuente de todos los derechos y obligaciones.

⁴⁸ Se podría decir que son “mar”, en el sentido usado por Elías Canetti en su obra *Masa y poder*. Canetti usa elementos de la naturaleza como el fuego, el trigo o el mar para describir el comportamiento de las masas, caracterizado por su “ser” efímero y su pretensión de permanencia. Canetti lo expresa así. “El mar es múltiple, está en movimiento, posee una densa cohesión. Lo múltiple en el son las olas que lo constituyen, son incontables; quien se encuentra en el mar se encuentra rodeado de olas por todos lados. El carácter semejante de su movimiento no excluye diferencias de tamaño entre ellas... Sin embargo, además de las olas, hay otro múltiple que pertenece al mar: las gotas.” E. CANETTI, *Masa y poder*, Alianza, Madrid ³2013, 114-115.

⁴⁹ Cf. El término puede aparecer con un artículo neutro “lo común” o sin artículo “común”.

⁵⁰ Cf. M. HARDT-A. NEGRI, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2011

⁵¹ Cf. C. LAVAL-P. DARDOT, *Común. Ensayo sobre la revolución en el S. XXI*, Gedisa, Barcelona 2015.

⁵² *Ibidem*, 519-623.

⁵³ *Ibidem*, 520-527.

La institución de la política de lo común implica la recuperación de aspectos del socialismo asociacionista del s. XIX, junto con el comunismo de los consejos del s. XX, pero los re-absorbe ya que afecta y concierne a todas las esferas sociales, no sólo político-parlamentarias. Tampoco quedaría encerrada en lo económico. Transversalmente inunda todos los ámbitos en los que los seres humanos actúan juntos. Estos deben tener la posibilidad de participar en el diseño de las reglas que les afectan, en el gobierno de las instituciones dónde actúan, viven y trabajan. Debe atravesar todos los niveles del espacio social, desde lo local a lo internacional, pasando por lo nacional.

Esta comprensión exige una profunda reflexión sobre la idea del federalismo como único camino para una articulación de un nuevo internacionalismo y/o inter-regionalismo práctico que, según los autores franceses, ya está operando en los combates que prosiguen, con las coordinaciones de acción que se establecen, con ocasión de los Foros mundiales del altermundialismo, mediante la circulación de análisis y consignas a través de redes y páginas web.

Todas estas iniciativas invitan a intentar eludir el centro del capitalismo que es la empresa privada, así como a oponer el derecho de uso y acceso al derecho de propiedad absoluto. Por lo tanto, es necesario una reflexión transversal sobre las prácticas e instituciones que favorezcan la convergencia de las actividades más diversas en un objetivo: la institución de lo común. Todas las esferas (privadas, públicas, asociativas) adquieren su sentido en tanto contribuyen a lo común.

Desde este punto de vista, la relación entre la política y lo social adquiere una nueva dimensión, tanto en su extensión (la política de lo común no se limita a la esfera política o a las instituciones del Estado, sino que concierne al todo de la sociedad civil), como en su dirección (una reorganización de lo social que haga uso del derecho de uso como el eje jurídico de la transformación social y jurídica, sustituyendo al derecho de propiedad).

Por lo tanto, se trata de dotar a la sociedad civil de un carácter nuevo. Ya no es *ágora*, sino *ekklesia*. Como tal, la sociedad civil amplía su ámbito de influencia. Ya no sólo actúa como “asamblea del pueblo” dónde se “vieren” opiniones, sino como gobierno y como tribunal.

La exigencia del autogobierno debe establecerse como condición *sine qua non* para la democracia. La idea básica es que no es posible tomar ninguna decisión sin la participación de toda la sociedad civil en el proceso de la toma de las mismas.

Se trata de la construcción de una (no explorada todavía) democracia social emancipada de sus raíces liberales, cuyos principios obligantes y básicos fuesen la co-obligación, co-decisión y la co-actividad. Desde ellos se tratará de liberar el trabajo, la empresa y la asociación (de sus cadenas individualistas-liberales) así como la conversión de los servicios públicos en instituciones del común.

6. Conclusiones e incertidumbres ciertas

Era nuestra intención presentar una visión general de la nueva izquierda. Hemos intentado ir más allá de todo el “*phoné*” mediático (a veces espontáneo, a veces estratégicamente generado y/o aprovechado) e intentar captar algo del “*logos*” que hubiera detrás.

Por el camino hemos podido ver la influencia que tiene el pensamiento de Gramsci en el análisis y la estrategia políticos que lleva a cabo la nueva izquierda. Del mismo modo, creemos haber podido mostrar que en gran parte de la estructura teórica de la nueva izquierda, anida un vacío fundante que únicamente puede ser rellenado con la política. Esta tendría, entonces, como misión la construcción de fundamentos contingentes que sucesivamente ocupen ese vacío. En fin, la política tendría la trágica tarea de rellenar lo irrellenable. La propuesta política de la nueva izquierda para ocupar interinamente esa ausencia será una democracia emancipada, recuperada, liberada, en acto.

Creemos que el objetivo de sustituir la hegemonía neoliberal es claro en la nueva izquierda. Pero nos parece igualmente ver una reacción contra el pensamiento social-demócrata o izquierda tradicional.

Desde nuestro punto de vista, la social-democracia sería el pensamiento de “izquierdas” que tácitamente habría llegado a un “pacto” con el poder económico renunciando a la revolución en su lucha contra el capital. A cambio, este, mediante los impuestos, la generación de empleo y cierto grado de intervención estatal, habría asegurado el acceso de las clases intermedias (subalternas) a la educación, sanidad, desempleo, etc., y favorecido su desarrollo. Desde ese momento, esta izquierda tradicional se habría dedicado a “las luchas democráticas”, es decir, el intento por integrar en el *sistema* y sus beneficios a los grupos marginados. (Luchas contra el racismo, contra el machismo, contra la homofobia, contra la xenofobia, contra el maltrato animal, contra el cambio climático, etc.). En definitiva, habría tenido como objetivo el mantenimiento y la extensión del *Estado de Bienestar*.

La nueva izquierda se intentará desmarcar teórica y prácticamente de la izquierda social-demócrata y tenderá a ver los logros de esta como sumisión al sistema liberal o neo-liberal. Desde este punto de vista, la nueva izquierda define a la izquierda social-demócrata como estática (no lucha por cambiar las condiciones del “reparto” neoliberal, sino sólo por integrar en ese reparto a nuevos grupos), con la única función de amortiguar las consecuencias del sistema en las clases intermedias y/o populares. Adolecería, además, de eurocentrismo intentando exportar su concepción de las luchas emancipatorias a todos los lugares sin atender a los particularismos de cada zona. Habría quedado, en fin, integrada dentro del *sistema* de tal modo que su propuesta política en la actualidad quedaría reducida a la promesa de recuperación del *Estado de Bienestar* (de raíz europeo-liberal)⁵⁴.

⁵⁴ Cosa, dicho sea de paso, que no depende de ella, pues no sería ella la que habría roto aquel “pacto”. Este se empezaría a romper por el desarrollo de las corrientes neoliberales de los años 70 y 80 y que tienen como máximos exponentes a las administraciones Thatcher y Reagan.

Frente a ella, la nueva izquierda se autodefiniría como dinámica (abandera el intento de romper con la hegemonía neo-liberal y la lógica de su “reparto”), centrada en la lucha ideológica dentro de la sociedad civil (intenta conseguir la hegemonía dentro de esta para desde ella absorber la sociedad política e imponer un nuevo “sentido común” usando como plataforma los diferentes movimientos sociales), propone una emancipación de la democracia (intenta liberar a la democracia de su anclaje liberal), defiende un *Estado de Bienestar no-liberal* (no una vuelta al acuerdo con el capital defendido por la social-democracia, sino la institución de un nuevo proyecto desde el *común*), busca la revolución, pero no por vía coercitiva sino por la vía del convencimiento, transita las vías parlamentarias y extraparlamentarias de acción política y es universalista y/o global (frente al etnocentrismo europeo se presenta como decolonial y opta por superar la comprensión de la democracia exclusivamente desde el pensamiento político occidental).

Estas conclusiones podrían servirnos, de algún modo, para esbozar líneas básicas de la nueva izquierda. Junto a ellas, nos surge la necesidad de apuntar una serie de cuestiones que esta opción política tendrá que solventar de la manera más satisfactoria posible si quiere ser una sólida y “resistente” alternativa tanto a la ideología neo-liberal como a la social-demócrata.

La renuncia a la social-democracia y a la idea de bienestar de lógica liberal por parte de nueva izquierda conlleva la necesidad de afrontar nuevas formas, por lo menos igual de eficaces (o no peores), de mejorar la vida de las clases intermedias y subalternas, así como nuevos métodos pacíficos de desactivar tendencias populistas extremistas que surgen en la sociedad europea cíclicamente. Así mismo, la ruptura desde *el común* de la solución contractualista al problema de la relación entre individuo y sociedad tendrá que buscar nuevas instrumentos para equilibrar libertad y justicia y/o igualdad sin caricaturizar ninguno de estos elementos.

Deberá establecer concienzudamente la diferencia que habría entre su estrategia para conseguir la hegemonía en la sociedad civil y los mecanismos usados por las estructuras políticas totalitarias. Tendrá que definir cuál debe ser su papel en el ámbito institucional. O guía (dirigir desde el poder a la sociedad, incluso a pesar de ella, hacia sus cánones ideológicos) o servicio (atender a las demandas de la sociedad gestionando de la mejor forma sus necesidades y/o deseos). En este contexto, deberá plantear el problema de la identidad y la función social de los intelectuales. Es necesario decidir si su labor crítica es posible más allá de la política o se reduce a encontrar la mejor forma de construir y mantener políticamente un bloque ideológico.

Será necesario iniciar, por parte de la nueva izquierda, una reflexión sobre el paso del estado de bienestar al neoliberalismo y sus desastrosas consecuencias que vaya más allá de lo económico y político si quiere dar una respuesta al *malestar existencial* actual. Así como precisar de qué manera esta reflexión sería posible sin referentes éticos absolutos a los que habría renunciado por principio.

Del mismo modo que tendrá que resolver la contradicción entre la negación de todo fundamento absoluto y último y la demanda de una “pureza” política (en forma de democracia pura, real, en acto, esencial) que no esté sometida a la contingencia de interpretaciones interesadas. Es decir, explicar cómo ha convertido la tragedia esencial nihilista de la que parte en fuente de felicidad política que ofrece.⁵⁵ Cómo evitar que su *otro mundo(es) posible* se convierta en un, imprevisible, *cualquier cosa es posible*.

⁵⁵ Desde nuestro punto de vista, la filosofía de Nietzsche consiste en la necesidad de elegir entre o verdad/tragedia o felicidad/ilusión. Ambas son incompatibles.