

# Perspectivas del populismo

## Colección Cruces Colectivos

Director de colección: Martín Ríos López

Comité editorial: Raúl Rodríguez Freire, Irene Salvo Agoglia, Nicolás Celis Valderrama, Carlos Contreras Guala, Jorge Cáceres Riquelme

Este libro ha recibido aportes del proyecto "Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (V): Populismo versus republicanism: El reto político de la Segunda Globalización" (FFI2016-75978-R).

# Perspectivas del populismo

CÉSAR RUIZ SANJUÁN  
EDITOR

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

RUIZ SANJUÁN, CÉSAR. *Perspectivas del populismo*. CENALTES ediciones. Viña del Mar, 2019

Colección: Cruces Colectivos

Diseño y diagramación: CENALTES Ediciones

Fotografía de portada: intervención fotográfica de la obra “Who needs poetry?”, Anónima, capturada en el café San Isidro, Barrio Santa Lucía, Santiago

Coordinación proyecto editorial: Martín Ríos López

© Los autores, 2019

Primera Edición, CENALTES, Viña del Mar, Agosto 2019

Algunos Derechos Reservados

CENALTES Ediciones LTDA

Viña del Mar, Chile

<http://www.cenaltседiciones.cl>

[ediciones@cenaltседiciones.cl](mailto:ediciones@cenaltседiciones.cl)



Este libro, se distribuye en formato PDF, bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional

Se autoriza la reproducción y distribución gratuita de su contenido en formato digital

Cualquier versión impresa de esta obra cuenta con derechos comerciales de CENALTES Ediciones

ISBN: 978-956-9522-19-2

DOI: 10.5281/zenodo.3233058

Printed by Estugraf, Madrid

# Índice

Prólogo .....	11
Una guía de lectura de <i>La razón populista</i> de Ernesto Laclau: antecedentes y problemáticas DARÍO ADOLFO BARBOZA MARTÍNEZ .....	15
Hegemonía, significante vacío y goce: de Laclau/Mouffe a Lacan FRANCISCO CONDE SOTO .....	45
En el nombre del pueblo. La proclamación o encarnación de la soberanía popular SARA FERREIRO LAGO .....	57
Ideología y sociedad imposible: algunas implicaciones de la teoría del discurso en la resignificación del concepto de ideología ANXO GARRIDO .....	73
Temas populistas en el republicanismo de Maquiavelo y Rousseau MARCELLO GISONDI .....	85
Masas, gente y opinión pública en la obra de Ortega y Gasset RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN .....	119

Žižek y el populismo LUIS MARIO LOZANO MARTÍN.....	133
Desbrozando al pueblo de clases y populismos. Vías de liberación desde nos-Otras (las víctimas) JAIRO MARCOS.....	153
Populismo y religión: las posibles modalidades de relación vistas desde la teoría política RAFAEL MARTÍNEZ RIVAS.....	167
El revisionismo histórico populista en Argentina (2003-2015): Metodología y discurso anti hispanista MAURICIO MEGLIOLI.....	193
¿Qué es esa cosa llamada “neoliberalismo”? SANTIAGO NAVAJAS.....	229
¿ <i>Vox populi es vox Dei</i> ? ROBERTO NAVARRETE ALONSO.....	249
Cómo conjugar ruptura e institución. Dificultades en la recepción del concepto de populismo de Laclau en el ámbito académico español JAVIER GASTÓN NOBLE ANTAS.....	275
El ambiguo concepto de “democracia” de Carl Schmitt: entre populismo y totalitarismo CLARA RAMAS.....	287

Estrategia populista en Lombardo Toledano: el momento cardenista en México  
 CELIA ALEJANDRA RAMÍREZ SANTOS..... 317

Con el viento a favor: razón y populismo  
 JOSÉ LUIS ROMERO ..... 337

Poder democrático, pueblo y representatividad según Weber  
 JULIA URABAYEN ..... 365

# Temas populistas en el republicanismo de Maquiavelo y Rousseau

MARCELLO GISONDI

## 1. Republicanismo y populismo

La finalidad de esta contribución es analizar puntos en común y divergencias entre las interpretaciones contemporáneas del populismo y del republicanismo a través de una relectura del pensamiento de Maquiavelo y Rousseau. La relevancia de estos autores para nuestro tema se debe al hecho de que estos son considerados los fundadores del pensamiento republicano moderno, pero al mismo tiempo son utilizados en muchas reflexiones recientes sobre el populismo, y citados frecuentemente por líderes de partidos que son considerados populistas.

A primera vista, republicanismo y populismo parecen compartir solo el hecho de que los dos representan conceptos y tradiciones políticas de no unívoca definición. La principal dificultad en la conceptualización del populismo deriva del hecho de que raramente ha estado concebido como una perspectiva política consciente: si bien un gran número de partidos haya incluido las palabras “pueblo” o “popular” en sus propias siglas, el término “populista” ha asumido sobre todo una acepción despectiva. Los estudios de carácter histórico sobre las múltiples manifestaciones



del populismo –nacidos en la primera mitad del 900 para explicar fenómenos rusos y estadounidenses acaecidos entre los siglos XIX y XX– se han concentrado, a partir de los años 60, principalmente en el contexto Latinoamericano, pero sin llegar a una definición unitariamente reconocible del fenómeno. En los últimos lustros han ampliado el propio campo de análisis a Europa y, nuevamente, a Norteamérica. Esto es probablemente una consecuencia del hecho de que el populismo, a consecuencia de la crisis económica iniciada en el 2008 y de la progresiva pérdida del poder de decisión de los ciudadanos dentro de las vías tradicionales de la democracia liberal, ha asumido una nueva legitimidad política, también en el contexto europeo y estadounidense: organizaciones como el *Tea Party* en USA, el Movimiento *5 Stelle* en Italia o *Podemos* en España no han rechazado la definición de “populista” o se han declarado abiertamente como tales. Este cambio de actitud ha sido anticipado –y en parte inspirado– de recientes teorizaciones académicas del populismo, que, abandonando la vía de su definición taxonómica, han intentado analizarlo no como una ideología sino como un tipo particular de praxis política.

A diferencia del populismo, que a partir del contexto latinoamericano ha ido definiéndose como una posición política consciente y con proyecto en los últimos decenios, el republicanismo se ha desarrollado principalmente en Europa y en los Estados Unidos, a lo largo de un espacio temporal mucho más amplio: si su lenguaje aparece por primera vez en la Roma de Cicerón, su tradición busca sus propios orígenes hasta en la Grecia clásica. Este desequilibrio temporal entre las dos

concepciones condiciona su análisis: Maquiavelo y Rousseau se consideraban republicanos, mientras que el lenguaje del populismo les era totalmente extraño, aunque no lo fuesen algunos de sus temas principales. La tradición del republicanismo, del otro lado, ha ofrecido una gran multiplicidad de interpretaciones, tanto como para hacer afirmar a Norberto Bobbio que “la república de los republicanos (...) es una forma de Estado ideal, un «modelo moral»” que existe solo literariamente en escritores “tan heterogéneos entre sí que resulta difícil conectarlos con un hilo consistente” (Bobbio, Viroli, 2002: 11-12). Por otro lado, comúnmente, las teorías, ideologías y tradiciones políticas viven de definiciones abiertas y plurales. Pero aunque sea verdad, por ejemplo, que el liberalismo y el socialismo son multiformes, estos se sujetan a una antropología fácilmente reconocible y a concepciones bien definidas del problema socio-económico. Republicanismo y populismo parecen en cambio afrontar estas cuestiones de un modo más abierto y diversificado, haciendo hincapié más bien sobre aspectos, respectivamente, éticos o emotivos del discurso político.

Para poner en relación las ideas republicanas de Maquiavelo y Rousseau con los recientes desarrollos del populismo, será necesario entonces elegir dos concepciones específicas de republicanismo y populismo, asumiéndolas metonímicamente como representantes *tout court* de sus respectivas tradiciones. Esta elección seguirá el criterio —que no puede ni quiere aspirar a la objetividad— de su relevancia en el debate internacional contemporáneo. Como referencia para el republicanismo seguiré

la interpretación de Maurizio Viroli, que lo define como la aspiración a una “comunidad de ciudadanos soberanos fundada sobre el derecho y sobre el bien común” y sobre “la virtud civil de los ciudadanos” (1999: VII y IX); como referencia para el populismo utilizaré la definición de Ernesto Laclau, según el cual no es reconocible en base a específicas y siempre idénticas características de clase, ideología o modalidad de comunicación, si no más bien como “*lógica política*” de construcción del pueblo que trabaja “performativamente en el interior de una realidad social que es en gran medida heterogénea y fluctuante” (Laclau, 2005: 151).

## 2. Maquiavelo y Rousseau

Analizaré tres temas específicos del pensamiento de Maquiavelo y Rousseau que el republicanismo, especialmente en la lectura de Viroli, ha puesto en relevancia, para averiguar sus posibles asonancias con la concepción del populismo de Laclau: 1) la concepción de la república; 2) la descripción del “pueblo” y el análisis de sus conflictos sociales; 3) la insistencia en el momento de la fundación de la comunidad política.

### 2.1. República

Maquiavelo esclarece sus ideas políticas a través de un método histórico-interpretativo: es desde la observación empírica de los acontecimientos humanos y del análisis de los eventos narrados por los antiguos historiadores que es posible sacar, a través del razonamiento, reglas generales en torno a la organización de las

comunidades políticas. Por lo tanto, cuando en el capítulo II del Libro I de los *Discursos sobre la prima década di Tito Livio* evoca la subdivisión aristotélica de las formas de gobierno, lo hace describiendo su degeneración cíclica: “el Principado fácilmente se vuelve tiránico; los Optimates fácilmente instauran una oligarquía; el Gobierno Popular sin dificultad se convierte en licencia”. Si el poder reside en uno solo de los cuerpos sociales (el singular, los pocos o los muchos) esta destinado a corromperse rápidamente. La solución que Maquiavello extrae de los ejemplos históricos y de la tradición republicana es una unión de los tres modos de gobierno que adose en la “misma ciudad el Principado, los Optimates y el Gobierno Popular”. El ejemplo áureo es Roma, donde la autoridad “manteniéndose mixta, hizo una república perfecta” (I.II). El equilibrio de los poderes en el gobierno de Roma, que se instituyó no solo gracias a un legislador (Rómulo) sino que también en virtud de “accidentes”, fue la razón principal de su duradera libertad republicana. Según el secretario florentino, por lo tanto, podemos llamar república a un estado ordenado según un gobierno mixto en el cual los diversos cuerpos sociales, controlando cada uno una parte del poder público y controlándose entre sí, mantengan un equilibrio que garantice la libertad.

Rousseau, aunque reconociendo en Maquiavello uno de sus propios inspiradores, utiliza un método diferente de clarificación del discurso político: no abandona el análisis histórico, pero se confronta principalmente con la tradición del “modelo iusnaturalista” contractualista, cuya característica principal, según Bobbio, no es la búsqueda de la legitimidad política originaria en

la autoridad tradicional, sino en el “consenso” de individuos tendencialmente libres e iguales (1992: 15-16). En el *Contrato Social* el pasaje desde la felicidad del estado de naturaleza al estado civil no es provocado por la propiedad –como lo era en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*–sino por la necesidad de los hombres de colaborar para superar los obstáculos naturales que se han convertido en infranqueables. Entrando en el estado civil el hombre pierde su “libertad natural”, pero “alcanza otra tan grande al ejercitarse y desarrollarse sus facultades, al extenderse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos” (Rousseau, 2007: 50). El estado civil, de por sí creador de cadenas, da lugar a un progreso moral del hombre que en él participa, sobre todo cuando se instituye en la forma republicana. En eso reside su legitimidad moral. En cuanto a la política, Rousseau afirma:

Llamo, pues, república a todo Estado regido por leyes, sea bajo la forma de administración que sea; porque entonces solamente gobierna el interés público y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano. No entiendo solamente por esta palabra una aristocracia o una democracia, sino, en general, todo gobierno guiado por la voluntad general, que es la ley. Para ser legítimo, no es preciso que el gobierno se confunda con el soberano, sino que sea un ministro: entonces la monarquía misma es república (2007: 67).

Es una república aquel Estado en el cual la soberanía y el gobierno no coincidan, y ambos estén sujetos a las leyes. La legitimación de la soberanía pasa necesariamente por el asentimiento de todos los asociados –esto es, de todo el pueblo–

en el pacto que crea la comunidad; pero una vez que la soberanía sea instituida, el ejercicio del poder a través de la voluntad general no necesitará de más confirmaciones plebiscitarias, ya que hay diferencia entre la “voluntad general” y la “voluntad de todos” (2007: 58). Rousseau había ya clarificado esta convicción en el *Discurso*, en la *Dedicatoria* a su Ginebra natal: sería “necesariamente mal gobernada, (...) una república donde el pueblo, creyendo poder prescindir de sus magistrados, o concediéndoles sólo una autoridad precaria, hubiese guardado para sí, con notoria imprudencia, la administración de sus asuntos civiles y la ejecución de sus propias leyes”.

Tanto para Maquiavelo como para Rousseau no es principalmente el carácter democrático-popular el que hace de una comunidad política una república, sino que más bien una repartición de los poderes entre las diversas clases sociales (Maquiavelo) y entre las diversas magistraturas (Rousseau).

## 2.2. Pueblo y conflictos sociales

Aparentemente ni Maquiavelo ni Rousseau ponen mucha confianza en las capacidades políticas del pueblo y de las multitudes. Estas últimas, según Maquiavelo, pueden volverse espantosas cuando muestran la propia fuerza, pero son fácilmente dominables por el hombre que conozca su naturaleza: para parar el “primer ímpetu” (I.LVII) de la multitud armada o en tumulto, más que la fuerza puede la “reverencia hacia algún hombre que se le enfrente con autoridad” (I.LIV). La multitud puede persistir en su intento si es capaz de elegir entre sus filas “algún jefe que la corrija, la mantenga unida y piense en

defenderla” (I.LVII). Solo así puede compactarse superando la desconfianza recíproca que normalmente envuelve a sus acólitos apenas se aplaca la furia inicial o un hombre de particular autoridad la haya reconducido al orden. Como la multitud, el pueblo también tiende a seguir al líder que sabe compactarlo. Pero muchas veces el pueblo, “engañado por una falsa imagen del bien, anhela su misma ruina”, cosa que, si el que lo dirige no lo ayudase a discernir con juicio, causa en las repúblicas “peligros y danos innumerables”. Si el pueblo es engañado demasiadas veces por sus líderes termina por no tener “fe en ninguno”, cosa que impide tomar “dentro de las repúblicas los buenos partidos” y lleva “necesariamente a la ruina” (I.LIII). Al referirse al “pueblo” como multitud en tumulto, o que hable de ello en el sentido amplio de “clase social”, Maquiavelo parece tener poca confianza en sus capacidades políticas, a causa de su tendencia a ser engañado por los jefes que nacen de sus filas y aplacado por aquellos que se le enfrentan con autoridad.

Rousseau hace del pueblo un tema fundamental del *Contrato*, dedicándole expresamente una parte central del libro II (los capítulos VIII *Del pueblo*, IX *Continuación* y X *Continuación*). Aquí se delinean las características que hacen un pueblo, entendido como “nación” o en cualquier caso como algo más amplio que una simple clase social, apto para vivir republicanamente. Pero en el texto el pueblo también asume otra acepción, más cercana a la “clase social” que a la “nación”, que resalta sobre todo en los capítulos inmediatamente precedentes del libro II (III *Sobre si la voluntad general puede errar*, VI *De la ley* y VII *Del legislador*). Rousseau afirma, con diferentes

formulaciones, la extrema volubilidad del juicio popular. De manera parecida a Maquiavelo, escribe que “el pueblo, de por sí, quiere siempre el bien; pero no siempre lo ve” (2007: 68). Si bien la “voluntad general” tienda siempre a la “utilidad pública”, no siempre las “deliberaciones del pueblo” manifiestan la “misma rectitud”. El pueblo “nunca se corrompe”, pero “frecuentemente se le engaña, y solamente entonces es cuando parece querer lo malo” (2007: 58). Este problema es agravado por el hecho de que “los sabios que quieren hablar al vulgo en su propia lengua, en lugar de hacerlo en la de éste, no logran ser comprendidos”. De hecho es imposible, “traducir a la lengua del pueblo” los “puntos de vista demasiado generales y los objetos demasiado alejados” (2007: 71).

Para los dos autores, ambos de origen popular, sea la estructura de una república *bene ordinata*, sea las consideraciones sobre la naturaleza del pueblo parecen desaconsejar confiarle un rol principal en la organización de la comunidad política. Esta imagen del pueblo voluble, incapaz de un juicio político complejo y presa inquieta de los demagogos puede fácilmente ser asimilada a aquello que, desde la llegada de los regímenes parlamentarios sucesivos a Rousseau, ha sido despectivamente definido “populismo”.

Sin embargo Maquiavelo especifica, en el capítulo V del libro I de los *Discursos*, que en los gobiernos mixtos republicanos siempre ha sido necesario que una de las partes del cuerpo social se pusiera de *guardia alla libertà*. A pesar de los defectos del pueblo, la libertad tiene más esperanzas de ser preservada por el que por las clases nobles, porque estas últimas poseen un “gran



deseo de dominar” mientras que los populares solo poseen “deseo de no ser dominados, y consecuentemente mayor voluntad de vivir libres”. Siendo celoso de la propia libertad y menos capacitado para quitársela a quien está más arriba que él, el pueblo puede frenar los impulsos de dominación de estos últimos: si *a guardia d’una libertà* están los populares “es razonable que la cuiden mejor, y no pudiendo ocuparla ellos tampoco permitirán que la ocupen otros” (I.V). Además, si es verdad que el pueblo puede muchas veces equivocarse en sus valoraciones políticas, “la multitud es más sabia y más constante que un príncipe”, como recita el título del fundamental capítulo LVIII del Libro I de los *Discursos*:

En cuanto a juzgar las cosas, sucede raras veces que el [pueblo], escuchando dos oradores que tienen la misma virtud pero van hacia dos direcciones distintas, no tome la mejor opinión y que no sea capaz de entender la verdad que escucha. Y si respecto a empresas atrevidas o juzgadas útiles puede fallar, falla aun más un príncipe en sus propias pasiones, que son muchas más que las de los pueblos. Se ve también, en su elección de los magistrados, que el [pueblo] elige mucho mejor que un príncipe, y nunca se persuadirá a un pueblo de que sea bueno elevar a altos cargos a un hombre infame y de costumbres corruptas: al contrario muy fácilmente y por muchos caminos se puede persuadir a un príncipe a ello (I.LVIII).

En estos pasajes los términos “multitud” y “pueblo” son usados casi como sinónimos, mientras que otras veces tienden a identificar fenómenos que no son idénticos. Aquí Maquiavelo parece ir en contra de los juicios sobre la volubilidad del pueblo expresados en el capítulo I.LIII, pero en realidad solo esclarece los términos del discurso. El pueblo puede equivocarse

fácilmente sobre cuestiones que hablan de “empresas atrevidas o juzgadas útiles”: esto es, es fácil engañarlo con un beneficio inmediato que esconda una pérdida segura en el futuro, o con un aparente acto de coraje detrás del cual se esconda una acción perversa; y viceversa, siempre será difícil persuadirlo de decisiones “donde apareciese vileza o pérdida, aunque en realidad detrás de ellas se escondiesen salud y ganancia” (I.LIII). Pero si bien en tales situaciones el pueblo pueda caer en un error, en la mayor parte de los casos importantes, como en la elección de los magistrados, sabe orientarse mejor que los príncipes. Cuando se juzgan los gobiernos, entonces, la verdadera comparación no debe ser hecha entre príncipes y pueblos, sino entre quien ha vivido según las leyes y quien no: las multitudes que han generado la ruina de las repúblicas lo han hecho porque estaban “seltas” de las leyes, pero un “príncipe suelto de las leyes será más ingrato, variable e imprudente que un pueblo”. Teniendo en consideración todos los factores, “los gobiernos de los pueblos son mejores que aquellos de los príncipes” (I.LVIII).

En comparación al príncipe, el pueblo se engaña más difícilmente y es menos inconstante. En comparación con los nobles, tiene menos posibilidades de usurpar la libertad. La conclusión es que, dando por hecho el *optimum* del gobierno mixto, está bien que le corresponda al pueblo el rol de *guardia alla libertà*. A partir de estos presupuestos, Maquiavello no mantiene que sea necesariamente un mal el conflicto generado desde la presión del pueblo sobre otras clases sociales: es más, ve en los conflictos entre plebe y nobleza romanas la razón de su libertad y prosperidad. Siempre que no se manifiesten con excesiva violencia, los

conflictos no solo garantizan la libertad de la república, sino que refuerzan la virtud civil colectiva: “porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y las buenas leyes de aquellos tumultos que muchos inconsideradamente condenan” (I.IV). El conflicto, cuando no ofende con condenas de muerte, exilios y humillaciones indiscriminadas, cuando no se transforma en guerra civil, garantiza la libertad del Estado, sea porque impide que el poder venga usurpado, sea porque contribuye a forjar la virtud civil.

El análisis del pueblo que Rousseau hace en el *Contrato* también asume diferentes matices según el desarrollo de las argumentaciones, pero el tono general de su discurso permanece más escéptico frente a sus capacidades políticas. En el capítulo *Del pueblo* –donde este último se entiende más en el sentido de “nación” que de “clase social”– manifiesta este escepticismo afirmando que “los pueblos, como los hombres, no son dóciles más que en su juventud: se hacen incorregibles al envejecer. Una vez que las costumbres están establecidas y los prejuicios arraigados, es una empresa peligrosa y vana el querer reformarlos”. La institución de las leyes puede fallar a causa de la “vejez” de un pueblo o también porque llega demasiado pronto, ya que “hay para las naciones, como para los hombres, una época de juventud, o si se quiere, de madurez, a la que hay que esperar antes de someter a aquéllos a las leyes” (2007: 73, 74). No es fácil entender cuando un pueblo es capaz de ordenarse a vivir según las leyes. Pero Rousseau no niega esta posibilidad y recuerda, en la *Dedicatoria* del *Discurso*, el querido ejemplo del “pueblo altivo y modesto, tan celoso de su gloria como de su

libertad” que sostiene la República de Ginebra. En términos generales un verdadero y absoluto gobierno del pueblo, sin mediaciones ni representación, es imposible: “de tomar el vocablo en todo el rigor de su acepción habrá que decir que no ha existido nunca verdadera democracia, y que no existirá jamás”, ya que es imposible que “el pueblo permanezca siempre reunido para ocuparse de los asuntos públicos, y se comprende fácilmente que no podrá establecer para esto comisiones sin que cambiase la forma de la administración” (2007: 95).

Pero una vez más la *Dedicatoria* ginebrina del *Discurso* nos recuerda que el pueblo, si no puede ser el único artífice del orden público, tampoco puede desinteresarse: se acerca al ideal aquella república donde “los particulares, contentándose con otorgar la sanción de las leyes y con decidir, constituidos en cuerpo y previo informe de los jefes, los asuntos públicos más importantes”, eligiesen “anualmente para administrar la justicia y gobernar el Estado a los más capaces y a los más íntegros de sus conciudadanos”. De este modo, “sirviendo de testimonio de la sabiduría del pueblo la virtud de los magistrados, unos y otros se honrasen mutuamente”. En el *Contrato* Rousseau vuelve sobre este punto y, como Maquiavelo, especifica que si el juicio del pueblo es voluble, sin embargo lo es menos que el de un rey, sobre todo en la elección de los magistrados: “la voz pública no eleva casi nunca a los primeros puestos sino a hombres notables y capaces, (...) en tanto que los que llegan a ellos en las monarquías no son la mayoría de las veces sino enredadores” (2007: 101). La opinión pública –concepto no contemplado por Maquiavelo y que justo durante el siglo XVIII comienza a estructurarse

asumiendo relevancia política— es según Rousseau, la expresión de la “opinión del pueblo”. Para ella existe un “tribunal censocial”, pero esto lejos de ser “el árbitro de la opinión del pueblo, no es sino su declarador, y tan pronto como se aparte de él sus decisiones son vanas y no surten efecto” (2007: 152). En estos pasajes Rousseau muestra cómo instituciones político-judiciales y moral colectiva, aun permaneciendo separados, son siempre interdependientes: “las opiniones de un pueblo nacen de su constitución. Aunque la ley no corrige las costumbres, la legislación las hace nacer; cuando la legislación se debilita, las costumbres degeneran” (2007: 153). Para que esto no ocurra, el Estado debe proporcionar al pueblo los espacios en los cuales debatir y ejercitar adecuada y mediadamente, su propia soberanía; pero el pueblo debe a su vez saber vivificar estos espacios en la justa manera:

No basta que el pueblo reunido haya fijado una vez la constitución del Estado dando la sanción a un cuerpo de leyes; no basta que haya establecido un gobierno perpetuo o que haya provisto de una vez para siempre la elección de los magistrados; además de las asambleas extraordinarias motivadas por casos imprevistos, es preciso que haya otras fijas y periódicas, a las cuales nada puede abolir ni prorrogar, de tal modo que, en el día señalado, el pueblo sea legítimamente convocado por la ley, sin que se haga necesario para ello ninguna otra convocatoria formal. Fuera de estas asambleas jurídicas, por su fecha determinada, toda asamblea del pueblo que no haya sido convocada por los magistrados previamente nombrados a este efecto, y según las formas prescriptas, debe ser considerada como ilegítima, y cuanto se haga en ellas como nulo, porque la orden misma de reunión debe emanar de la ley (Rousseau, 2007: 118).

Si bien Rousseau afirma —citando Maquiavelo en una nota sobre los “motines” —que “un poco de agitación da energía a los demás, y lo que verdaderamente hace prosperar a la especie es menos la paz que la libertad” (2007: 112), su modelo ideal de república es decididamente menos “conflictivo” que el descrito por Maquiavelo. Se está unido en la voluntad general, que mira al “interés común”, el pueblo no puede querer el mal; pero muchas veces la voluntad general es sustituida por la “voluntad de todos”, que “se refiere al interés privado, y no es sino una suma de voluntades particulares”. Y las voluntades particulares, sobre todo reunidas en facciones, crean conflictos que Rousseau mira con sospecha. Admite la necesidad de opiniones contrastantes en los debates públicos, pero estas no deben ser dirigidas a sostener el interés individual o de parte, sino a representar aquello que se cree sea el bien de la voluntad general. Lo ideal sería que “no mantuviesen los ciudadanos ninguna comunicación entre sí” antes de las asambleas, presentando así sus opiniones como individuales: ya que cuando “se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación total, la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en general, con relación a sus miembros, y en particular con relación al Estado” (2007: 58-59). Su ideal de sociedad prevé individuos con ideas diferentes, pero fuertemente unificados por una “voluntad general” que no deja espacio para conflictos de facciones.

### 2.3. El momento de fundación de la comunidad política

El *vivere libero* republicano, sea entendido a la manera “conflictiva” de Maquiavelo o a la manera “conciliadora” de Rousseau, siempre nace de un momento de fundación. Para ambos, el nacimiento o renacimiento del *vivere libero* después de una tiranía, un principado o un dominio extranjero es posible siempre, pero las condiciones para que se verifique son raras. En los *Discursos* Maquiavelo las analiza haciendo una criba de una amplia casuística histórico-mítica, en la que los elementos constantes son un preciso alineamiento de virtud y fortuna, y la presencia de hombres extraordinarios. Rousseau cita los casos contemporáneos a él de Holanda y Suiza, que, como todos los ejemplos milagrosos de transición hacia la libertad política, siempre necesitan de hombres que sepan actuar en el momento adecuado. Ambos dedican gran atención a la figura de los fundadores de naciones, estados y repúblicas.

Ya en el *Príncipe*, en particular en los capítulos del VI al XVI, Maquiavelo se concentra sobre la figura del *principe nuovo*. Pero es en los *Discursos* donde la figura del fundador viene explícitamente relacionada con la institución de la república. El *prudente ordinatore di una repubblica* comparte con el *principe nuovo* la necesidad de actuar solo, sin temer realizar acciones malvadas cuando está en juego la realización de su gran obra política. Pero el fundador se distingue del simple aspirante a príncipe porque sus acciones – también las peores – están dirigidas a asegurar un posterior reequilibrio del poder. De un lado, el fundador debe actuar solo, del otro lado, su acción está dirigida a la creación de órdenes constitucionales que garanticen,

tras su muerte, un duradero restablecimiento del vivir libre. La *regola generale* es clarísima:

Nunca o rara vez ocurre que una república o reino sea desde el principio bien ordenado, o reformado lejos de sus viejos ordenes, si no es ordenado por uno solo (...). Uno *prudente ordinatore d'una repubblica*, que quiera beneficiar no a sí mismo sino al bien común, no a su propia sucesión sino a la patria común, tiene que ingeniárselas para tener la autoridad él solo; (...) pero además, si uno solo es apto para ordenar, el orden no durará mucho si queda sobre los hombros de uno solo, sino que estará bien cuando quede en el cuidado de muchos, y que muchos tengan que mantenerlo (I.IX).

Si aquel que ordena una república merece una gran gloria, más gloria merece quien reordena una “ciudad corrupta”, garantizando nuevamente una libertad duradera (I.X). Al reordenar una comunidad política es necesario que el fundador entienda el *suggetto* y la *materia* de la misma, es decir las características del pueblo que la sostiene. “Un pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe”, en efecto, es parecido a un *animale bruto*: si consigue liberarse del dueño no será capaz de vivir en un “campo libremente”, sino que será capturado por otro dueño, aun peor que el anterior (I.XVI). La “corrupción” —entendida no solo en su sentido legal, sino en general como incapacidad de mirar más allá del propio interés privado o de clase— se extiende como un mal en el cuerpo social desde la “cabeza”, o sea el monarca, hasta el “busto”, o sea las clases acomodadas y las populares (I.XVII): si se ha extendido demasiado en la *materia* (o sea, el pueblo), cae la *guardia alla*



*libertà* y reformar la república se convierte en una empresa inútil (I.XVI). Los mismos órdenes constitucionales y tumultos populares, que normalmente dan inicio y mantienen el *vivere libero*, en la ciudad corrupta tienen un efecto dañino: para hacer respetar las leyes, y reeducar la *materia*, se necesita la acción resuelta y violenta de un solo hombre. Pero a la muerte del fundador o del redentor, la mayoría de las veces, la ciudad vuelve al caos, ya que “no puede existir un hombre con tanta vida con el tiempo suficiente para crear buenas costumbres en una ciudad que durante mucho tiempo ha estado mal acostumbrada” (I.XVII). La renovación puede no contemplar violencia solo si un hombre sabio prevé los motivos de la corrupción y los corrige gradualmente, pero esto es “casi imposible”: la mayoría de las veces ocurre de golpe, a través del uso de la fuerza, y muchas veces de la crueldad, por parte del refundador. Y ocurre muy raramente que “un buen hombre” quiera andar por esos caminos, y que “un mal hombre, convertido en príncipe” quiera “usar bien aquella autoridad que ha conquistado con el mal” (I.XVIII). Maquiavelo no condena estos modos extraordinarios en sentido absoluto, pero especifica que pueden adquirir valor político solo allá donde las condiciones los vuelven necesarios. Refundar en sentido republicano una comunidad donde la corrupción domina y no exista igualdad es una empresa inútil: “se constituya entonces una república donde haya o haya sido creada gran igualdad, y al revés se ordene un principado allá donde haya gran desigualdad; de otra manera se hará una cosa sin proporción y poco durable” (I.LV), ya que es “tan difícil y peligroso querer hacer libre un pueblo que desee vivir siervo,

como querer esclavizar un pueblo que desee vivir libre” (III.VIII).

El fundador que quiera instituir o renovar un orden republicano primero debe asegurarse de que el *suggetto* del Estado este dispuesto a vivir libre, que exista igualdad y que la *materia* no este del todo corrupta. Luego debe reunir el poder en sus manos y no temer cometer acciones malvadas pero necesarias, salvaguardándose de los enemigos del nuevo orden (I.XVI). Aun mutando radicalmente los órdenes, debe garantizar una continuidad aparente entre viejo y nuevo régimen (I.XXV). Esta renovación de los ordenamientos deberá ser tal que permita, al desaparecer el fundador, un equilibrio de los poderes bajo una amplia protección popular.

Pero por encima de todas estas acciones extraordinarias, el fundador tiene que ser capaz de crear vínculos profundos con su pueblo siguiendo dos métodos, inseparables: armarlo para formar un ejercito y tenerlo unido en la religión. Sobre la importancia de las propias milicias Maquiavelo insiste mucho ya en el *Príncipe*, y él mismo había intentado formar, a partir del 1504, una milicia en el condado de la República florentina. Armar el pueblo no era a sus ojos solo el modo de asegurar una defensa fiel a la ciudad (haciéndola así independiente a las milicias mercenarias), sino que también una obra a largo plazo para *reformare una provincia* ordenada republicanamente pero demasiado desequilibrada a favor de los grandes, como era su Florencia (Machiavelli, 1964: 982). En aquella empresa Maquiavelo, que no era devoto, había también entendido el rol fundamental de la religión en reforzar los lazos colectivos: hacer

jurar a los soldados servía para reforzar su fidelidad. Y el tema de los juramentos vuelve en los *Discursos*, donde Maquiavelo subraya cómo el vínculo que ellos establecen es mayor que el de las leyes. El vínculo del juramento compacta las filas de los ejércitos populares, pero en general la religión sirve también para “animar a la Plebe, mantener los hombres buenos, y avergonzar a los reos”. Es un aglutinante necesario en el orden político constituido, pero es todavía más importante cuando el orden político viene fundado: “nunca hubo un creador de leyes extraordinarias en un pueblo que no recurriese a Dios, porque de otra manera no serían aceptadas; porque muchos son los bienes conocidos a uno prudente, los cuales no tienen en sí razones evidentes para persuadir a otros”. Los fundadores del pasado, “hombres sabios” como Licurgo, entendieron que la religión les era necesaria para convencer al pueblo también de los bienes “no tienen en sí razones evidentes”, a fin de que, desaparecida su autoridad personal tras su muerte, la república apenas fundada no perdiera de nuevo la libertad (I.XI).

La fuerza política de la religión no tiene efectos solo sobre los desprevenidos. Lo demuestra el ejemplo del pueblo de Florencia que “no parece ser ni ignorante ni rudo y sin embargo fue persuadido por el fraile Girolamo Savonarola de que él hablaba con Dios” (I.XI). Maquiavelo condena la iglesia romana por los efectos nefastos que ha tenido sobre la política italiana (I.XII), pero reafirma el rol fundamental de la religión y especifica que “si bien a los hombres rudos se les persuade más fácilmente de un nuevo orden u opinión, no es por ello imposible persuadir también a los hombres civiles que piensan no ser rudos” (I.XI).

El reconocimiento del rol político del espíritu religioso es así fuerte que, en el capítulo final del *Príncipe*, el mismo fundador es descrito como *redentore*: es verdad que allí la figura no está explícitamente relacionada con la fundación del vivir libre, pero tampoco es asimilable del todo al privado que se convierte en príncipe por intereses personales. El crescendo retórico final del libro invoca un fundador/redentor que con “obstinada fe” reúne “bajo su signo” no solo Florencia, sino Italia como gran patria, liberándola de los “bárbaros” extranjeros (*Príncipe*, XXVI).

Para Rousseau también la religión asume una función principal en la fundación y en el mantenimiento del orden político basado en la libertad. El concepto de “religión civil” descrito al final del *Contrato*, entre cuyas muchas ambigüedades despunta el *aut aut* entre la adhesión a los “sentimientos de sociabilidad” (2007: 163) o la exclusión de la comunidad política, proporciona una dirección precisa a su obra político-intelectual. Pero es la misma figura del fundador, que para Rousseau toma el nombre de “legislador”, a ser casi religiosa. Su “gran alma” tiene que ser capaz de realizar el “milagro” de hacer vivir la comunidad según el espíritu de las leyes antes de que las leyes sean instituidas, y para que sean instituidas:

Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón del Estado, sería preciso que el efecto pudiese convertirse en causa; que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presidiese a la institución misma, y que los hombres fuesen, antes de las leyes, lo que deben llegar a ser merced a ellas. *Así pues, no pudiendo emplear el legislador ni la fuerza ni el razonamiento, es de necesidad*

*que recurra a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer.* He aquí lo que obligó en todos los tiempos a los padres de la nación a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses con su propia sabiduría, a fin de que los pueblos, sometidos a las leyes del Estado como a las de la Naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la de la ciudad, obedeciesen con Libertad y llevasen dócilmente el yugo de la felicidad pública. Esta razón sublime, que se eleva por encima del alcance de los hombres vulgares, es la que induce al legislador a atribuir las decisiones a los inmortales, *para arrastrar por la autoridad divina a quienes no podría estremecer la prudencia humana.* Pero no corresponde a cualquier hombre hacer hablar a los dioses ni ser creído cuando se anuncie para ser su intérprete. La gran alma del legislador es el verdadero milagro, que debe probar su misión [cursivas mías] (Rousseau, 2007: 71-72).

A diferencia del redentor de Maquiavelo, el legislador de Rousseau no recurre al uso de la fuerza para realizar su obra, y esto conlleva a la contemporánea presencia de “dos cosas que parecen incompatibles: una empresa que está por encima de la fuerza humana y, para ejecutarla, una autoridad que no es nada” (2007: 71). Además es consciente de no poder usar simplemente el “razonamiento”. El redentor de Maquiavelo no es un truhan, pero su uso de la religión asume a veces un carácter instrumental (*Príncipe*, XVIII). Este aspecto no está ausente en el legislador rousseauiano, pero está subordinado a un mejoramiento ético y antropológico del ciudadano ausente en la obra de Maquiavelo. El legislador de Rousseau no niega la razón, pero sabe que las razones son insuficientes para movilizar los hombres, sobre todo en empresas tan grandes como la fundación de una comunidad

política libre. Si la lengua de los sabios no es fácilmente entendida por el pueblo, a veces es necesario “persuadir sin convencer”. Pero si el legislador fuera solo un truhan no conseguiría llevar a buen termino su obra, porque “vanos prestigios forman un vinculo pasajero; solo la sapiencia puede hacerlo duradero” (2007: 72). Respecto al redentor, el legislador tiene con el pueblo una relación de carácter menos vertical, ya que lo descrito por Rousseau es un proceso colectivo: a través del pacto social, del cual el legislador es inspirador y garante, la entera comunidad política – que ya se había alejado de la libertad natural sin ser capaz de crear una plena libertad civil – intenta romper las propias cadenas. El rol del legislador es más limitado que el del redentor por lo que concierne al poder político factual, pero es más amplio en sus objetivos simbólicos y de largo plazo.

Para Rousseau, de un lado, “aquel que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse en estado de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande”, alterando “la constitución del hombre para reforzarla”; del otro lado, la función que realiza el legislador “no es de magistratura, no es de soberanía”, sino un oficio que “establece la república, pero no entra en su constitución; es una función particular y superior que no tiene nada en común con el imperio humano, porque si quien manda a los hombres no debe ordenar a las leyes, el que ordena a las leyes no debe hacerlo a los hombres”. Quien redacta las leyes constitucionales no puede tener sucesivamente “ningún derecho

legislativo, y el pueblo mismo no puede, cuando quiera, despojarse de este derecho incommunicable; porque, según el pacto fundamental, no hay más que voluntad general que obligue a los particulares, y no se puede jamás asegurar que una voluntad particular está conforme con la voluntad general sino después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo” (2007: 69-71).

Si Maquiavelo individua la diferencia entre el redentor y el nuevo príncipe fundamentalmente en el modo en el que ordenan la comunidad para la propia sucesión, Rousseau sostiene que la distinción entre “la obra del legislador [y] de la del tirano” consiste sobre todo en los tiempos de su acción: “la época en que se organiza un Estado es, como aquella en que se forma un batallón, el instante en que el cuerpo es menos capaz de resistencia y más fácil de destruir”, y escoger para este fin un periodo de “guerra”, “hambre” o una “sedición” significa querer arruinar el Estado. Los usurpadores eligen “estos tiempos de turbulencia para hacer pasar, a favor del terror público, leyes destructoras que el pueblo no adoptara nunca a sangre fría”. Como para Maquiavelo, además, la fundación requiere una cierta igualdad en las condiciones económicas. El mejor momento se da cuando el pueblo “reúne la consistencia de un antiguo pueblo con la docilidad de un pueblo nuevo”, pero “todas estas condiciones se encuentran difícilmente reunidas, y por ello se ven pocos Estados bien constituidos” (Rousseau, 2007: 78-80).

Las diferencias entre el redentor de Maquiavelo y el legislador de Rousseau —que también evoca a las mismas figuras

histórico—míticas, como Licurgo —son relevantes: el primero debe, utilizando si es necesario la violencia, tomar el poder salvaguardándose de los enemigos de la república, y luego reformarla manteniéndolo hasta la propia desaparición, dejando detrás de sí ordenamientos aptos al gobierno mixto protegido por muchos; el segundo debe “arrastrar sin violencia” un pueblo de iguales, dejando que el poder se reparta entre las magistraturas apenas los ordenes constitucionales, ratificados por el pacto social, hayan sido instituidos y confirmados plebiscitariamente. Redentor y legislador comparten el arte de crear entre los miembros de la comunidad, y entre esta última y ellos mismos, un vínculo político similar a los lazos religiosos colectivos. Maquiavello insiste sobre las condiciones factuales de este vínculo, Rousseau sobre la transformación ético-antropológica que necesariamente lo acompaña. Pero tanto el fundador/redentor como el fundador/legislador tienen que ser capaces de crear, junto a nuevas constituciones y nuevas leyes, nuevos vínculos en la comunidad, cambiando asimismo su rostro.

### 3. Republicanismo y populismo contemporáneo: afinidades y divergencias

En el republicanismo clásico el momento de la fundación, contemple o no el uso de la fuerza, se basa necesariamente sobre un uso emancipatorio del lenguaje y de la imaginación. Esta concepción de la política, que el republicanismo contemporáneo refuerza, está también en la base de los desarrollos más recientes de la teoría populista, que considera el ámbito discursivo esencial



en la determinación de las realidades sociales. La “acción política que se convierte en profecía para redimir pueblos y fundar estados” (Viroli, 2013a: 110) presenta relevantes analogías con temas fundamentales del populismo de Laclau. Por esto último, realizar la “construcción discursiva del «pueblo»” (2005: 112) no significa agregar instancias sociales preexistentes haciendo hincapié sobre la rabia de una masa indistinta, sino juntar y estructurar demandas sociales diferentes y no del todo expresadas. Aun evocando más a Maquiavelo que a Rousseau, Viroli acentúa del redentor la capacidad profética de guía política, y no la aptitud de líder militar (2013a: 105-111). De modo similar, La perspectiva de Laclau asume mayor relevancia en el contexto de los regímenes parlamentarios modernos, donde la dimensión deliberativa de la política haya limitado, al menos simbólicamente, el uso de la fuerza. Tanto para el republicanismo de Viroli como para el populismo de Laclau, la dimensión discursiva asume una enorme relevancia política, sobre todo en ámbito estatal. Pero esta dimensión no se presenta en los términos “neutrales” como, por ejemplo, los definidos por Jürgen Habermas en la “ética del discurso”, sino más bien como un ruedo donde instancias divergentes se enfrentan con los instrumentos de la retórica. El asunto inicial, en ambos casos, es que cada grande cambio político es anticipado por un concreto trabajo de la imaginación, fundado en un análisis empírico de la realidad. Buscando esclarecer el sentido del realismo de Maquiavelo, Viroli escribe: “si ha sido un escritor político realista, lo ha sido a su manera, digamos un realista con imaginación. Por imaginación entiendo aquí el esfuerzo intelectual de concebir y expresar una realidad política y moral

muy distinta de aquella existente pero sin embargo capaz de representar aspiraciones profundamente sentidas y por esto de conducir a la acción” (2013a: 34).

Los mitos “son fuerzas políticas” que sumergen sus raíces en el contexto social y en las tradiciones de un pueblo, que “inspiran y conducen a la acción”: y “ya que era un verdadero realista, Maquiavelo los crea” (Viroli, 2013a: 40) para estimular una acción refundadora en la Italia del siglo XVI. Laclau se mueve en un escenario diferente: se concentra en los procesos por los cuales diferentes instancias políticas, igualmente contrapuestas al poder constituido, se unen y llegan a concebirse como “pueblo” en una “cadena equivalencial” (Laclau, 2005: 99). Aun así, su análisis del potencial político de la imaginación es muy similar al de Viroli:

Esta articulación entre universalidad y particularidad es constitutivamente inherente a la construcción de un “pueblo”, no es algo que sólo tiene lugar en el nivel de las palabras y las imágenes: también se sedimenta en prácticas e instrucciones. (...) Cualquier desplazamiento hegemónico debería ser concebido como un cambio en la configuración del Estado, siempre que éste no sea concebido, en un sentido jurídico restringido, como la esfera pública, sino en un sentido amplio gramsciano como el momento ético-político de la comunidad (Laclau, 2005: 137-138).

Tanto en el republicanismo de Viroli como en el populismo de Laclau este “realismo imaginativo” parte de una realidad política en disputa, y busca orientarla en sentido emancipatorio. En ambos casos, este proceso difícilmente puede tener inicio sin la aparición de un líder. Partiendo de referencias freudianas, Laclau

analiza el “fenómeno asombroso” (2005: 82) de la identificación entre el líder y su grupo de referencia, y para describir este vínculo cita ejemplos que recuerdan a Maquiavelo: ejército e iglesia. Aun así, el líder populista que el argentino describe se parece más al legislador que al redentor:

Por un lado, como participa en la sustancia misma de la comunidad que hace posible la identificación, su identidad está dividida: él es el padre, pero también uno de los hermanos. Por otro lado, como su derecho a dirigir se basa en el reconocimiento, por parte de los otros miembros del grupo, de un rasgo del líder que él comparte, de un modo particularmente pronunciado, con todos ellos, el líder es, en gran medida, responsable ante la comunidad (Laclau, 2005: 84).

Este liderazgo, apunta Laclau, parece “mucho más democrático que aquel implicado en la noción del déspota narcisista” y nos acerca a la “peculiar combinación de consenso y coerción que Gramsci denominó hegemonía” (2005: 84). La hegemonía consiste en la capacidad de enderezar la voluntad colectiva sin forzarla, pero la misma “voluntad colectiva resulta de la articulación político-ideológica de fuerzas históricas dispersas y fragmentadas” (2005: 78). El papel del líder, antes incluso de ser guía política, consiste en desarrollar esta “articulación” de fuerzas dispersas proporcionándoles un cuadro discursivo común. Viroli también evoca al antifascista sardo para expresar el sentido pleno del capítulo XXXVI del *Príncipe*, en el que toma vida la figura del redentor. Es con Gramsci, escribe Viroli, que el “mito maquiaveliano del fundador” adquiere su sentido contemporáneo:

Una teoría de la emancipación social guiada por un liderazgo colectivo, con la participación activa de masas de hombres y mujeres finalmente librados de la pasividad, de la indiferencia y de la resignación. A través de la relectura gramsciana, el mito toma forma y revela una impresionante fuerza política y moral: la fuerza de generar convicción, de excitar la imaginación y sobre todo de encorajar y sustentar la acción política y social (2013a: 105).

En la *Exhortación* final del *Príncipe* —y aquí Viroli cita literalmente las palabras de Gramsci— “el elemento doctrinario y racional se personifica en un condotiero, que representa plásticamente y “antropomórficamente” el símbolo de la «voluntad colectiva»” (2013a: 105). Esta referencia gramsciana común y precisa podría empujar a reconocer una estrecha asonancia entre las dos teorías: el populismo de Laclau podría entenderse como una versión contemporánea del proceso de fundación republicano puesto en relevancia por Viroli; y el líder populista “*primus inter pares*” (Laclau, 2005: 83) en una cadena equivalencial de fuerzas populares dirigidas a la renovación del orden constituido, podría ser considerado la evolución, en las condiciones históricas de las sociedades de masa, del fundador del republicanismo clásico. Pero se trataría, quizás, de una lectura que despista: de un lado, no tiene en cuenta la necesidad populista, subrayada por Laclau, de construir una frontera “nosotros/ellos” sobre la cual establecer la acción política antagonista; del otro lado, no respecta la aspiración republicana, evocada por Viroli, a un equilibrio de poder entre los diferentes sectores de la sociedad.

Sin embargo, hay otros puntos de convergencia entre las dos teorías. Tanto el populismo como el republicanismo contemporáneos rehúyen de la idea de una sociedad pacificada o tendiente a la unanimidad, salvaguardando en cambio el conflicto cuando se sublima a través de la retórica o no se manifiesta de manera sangrienta. Viroli comparte el elogio de Maquiavelo al conflicto social, sobre todo cuando “se refiere a las luchas que el pueblo romano resolvía “disputando”, y no a las que los florentinos encaraban «combattendo»”. Y sin embargo, especifica Viroli, Maquiavelo “no era un populista” porque “no elogiaba incondicionalmente la hostilidad de la plebe contra la nobleza, más bien reprochaba su ambición” (Viroli, 2013b: 96-97). La postura de Laclau, en cambio, puede ser mejor comprendida si se analiza a través de la de su colega y pareja Chantal Mouffe, que ha hecho del conflicto democrático el punto focal de sus investigaciones. A través de una relectura de la obra de Carl Schmitt, Mouffe distingue entre “antagonismo” y “agonismo”, sosteniendo que la democracia debe alejarse del primero pero sin renunciar al segundo. Afirma que “contra la tendencia actual a privilegiar el consenso hay que reconocer que la sociedad está dividida”, y citando Maquiavelo sostiene que este reconocimiento es garantía de libertad. Especifica que “en el desarrollo normal de la democracia no se pueden aceptar como legítimos partidos cuyo objetivo es erradicar a sus oponentes”, y por lo tanto si se siguiese hasta el fondo la convicción de Schmitt “que la única manera de manifestarse del antagonismo es bajo la forma amigo/enemigo”, se debería concluir que “el reconocimiento del antagonismo no es compatible con la democracia pluralista”. Entonces, una verdadera democracia

pluralista debe buscar que “esa confrontación sea de tipo agonista entre adversarios y no de tipo antagónico amigo/enemigo”. Al mismo tiempo, pero, “el agonismo no elimina el antagonismo sino que es una manera de sublimarlo”, y existe siempre “la posibilidad de que el antagonismo emerja de nuevo súbitamente. Nunca hay garantía” (Errejón, Mouffe, 2015: 30, 48 y 55-56). Aun estando de acuerdo sobre la necesidad de garantizar la sobrevivencia del conflicto dentro de la sociedad, republicanism y populismo parecen alejarse cuando describen el mayor peligro que ese conlleva: para el republicanism el riesgo mayor es su degeneración, para el populismo su desaparición.

Republicanism y populismo comparten también el ser teorías controvertidas, abiertas a diferentes interpretaciones. Existe entonces una posibilidad de dialogo entre ellas, pero esta depende de cómo las dos teorías sean conjugadas. ¿El populismo, por ejemplo, intenta restablecer un equilibrio republicano perdido –sobre todo en fases de transición y crisis de régimen– o instaurar una primacía absoluta del “significante flotante” del “pueblo”? Si el populismo es entendido como el imprescindible momento de fundación de la comunidad política, puede realmente armonizarse con la concepción republicana de la comunidad política; al contrario, si se entiende como praxis política permanente basada solo en el antagonismo entre pueblo y elites, difícilmente esta armonización podrá tener lugar. ¿Y el republicanism, por su parte, es una tensión hacia el equilibrio entre los diversos cuerpos sociales o la reafirmación del valor del Estado de derecho sobre las siempre nuevas demandas de justicia

social? Si el republicanismo esta abierto a movimientos populares de renovación, su convergencia con el populismo puede ser fructífera; si en cambio mantiene que solo una élite de personas virtuosas puede positivamente enderezar las decisiones políticas, encontrará en el populismo solo un obstáculo. Según el tipo de respuestas que damos a estas preguntas, entonces, republicanismo y populismo pueden estar en antítesis, o revelarse complementarios.

## Bibliografía

BOBBIO, Norberto (1992) *Thomas Hobbes*, trad. M. Escrivá de Romaní, México, Fondo de Cultura Económica.

BOBBIO, Norberto, VIROLI, Maurizio (2002) *Dialogo en torno a la República*, trad. R. Rius Gatell, Barcelona, Tusquets.

ERREJÓN, Íñigo, MOUFFE, Chantal (2015) *Construir pueblo: hegemonía y radicalización de la democracia*, Barcelona, Icaria.

IGLESIAS TURRIÓN, Pablo (2013) *Maquiavelo frente a la gran pantalla. Cine y política*, Madrid, Akal.

LACLAU, Ernesto (2005) *La razón populista*, trad. S. Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, Ernesto (2014) *The rhetorical foundations of society*, London, Verso.

LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI.

MACHIAVELLI, Niccolò (1964) *Legazioni e Commissarie*, vol. III, Milano, Feltrinelli.

MACHIAVELLI, Niccolò (2013) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introducción G. Sasso, premisa y notas G. Inglese, Milán, Rizzoli.

MACHIAVELLI, Niccolò (2013) *Il Principe*, premisa y notas G. Inglese, Torino, Einaudi.

PETTIT, Philip (1997) *Republicanism. A theory of freedom and government*, New York, Oxford University Press.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1923) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. Á. Pumarega, Madrid, Calpe.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2007) *El contrato social*, trad. F. de los Ríos, Madrid, Espasa.

VIROLI, Maurizio (1999) *Repubblicanesimo*, Roma/Bari, Laterza.

VIROLI, Maurizio (2000) *La sonrisa de Maquiavelo*, trad. A. Pentimalli, Barcelona, Tusquets.

VIROLI, Maurizio (2013a) *La redenzione dell'Italia. Saggio sul "Principe" di Machiavelli*, Roma/Bari, Laterza.

VIROLI, Maurizio (2013b) *Machiavelli*, Roma, Castelvechi.