

¿AFECTOS POPULISTAS PARA UNA DEMOCRACIA RADICAL? ERNST CASSIRER Y LOS RIESGOS DE LA CONVOCATORIA POPULISTA A LA POTENCIA AFECTIVA DEL MITO

PABLO FACUNDO RÍOS FLORES

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: En una época dominada por la crisis de legitimación de las instituciones tradicionales, y un déficit de motivación, desinterés, apatía, o de una atmósfera predominante del «fin de la política» o «postpolítico», los defensores de la «razón populista», entre los que cabe destacar a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, ponderan la identificación afectiva del *pueblo*, y el reconocimiento de la naturaleza colectiva y partisana de la política, promovida por el populismo, para una radicalización de la democracia. El presente trabajo se propone analizar esta reivindicación populista de los afectos y su forma de configuración del pueblo, a partir de las reflexiones de Ernst Cassirer sobre el «mito político».

PALABRAS CLAVE: populismo; afecto; sagrado; mito político.

Populist Affects for a Radical Democracy? Ernst Cassirer and the Risks of the Populist Call to the Affective Power of Myth

ABSTRACT: In a context dominated by the legitimation crisis of traditional institutions, and a motivational deficit, disinterest, apathy, or a predominant atmosphere of «the end of politics» or «post-political», the defenders of «Populist Reason», among which Ernesto Laclau and Chantal Mouffe should be highlighted, support the affective identification of the *people*, and the recognition of the collective and partisan nature of politics, promoted by populism, for a radicalization of democracy. The present work aims to analyze this populist claim of the affects and its form of configuration of the people, from the reflections of Ernst Cassirer on the «political myth».

KEY WORDS: Populism; Affect; Sacred; Political myth.

INTRODUCCIÓN

En una época dominada por la crisis de legitimación de las instituciones tradicionales¹, y un déficit de motivación, desinterés, apatía, o de una atmósfera predominante del «fin de la política» o «postpolítico»², se alza una nueva reivindicación

¹ Además del «debilitamiento drástico, si no un liso y llano derrumbe, de la autoridad de las clases y los partidos políticos establecidos», Fraser habla de una «crisis más amplia y proteica que presenta otros aspectos —el económico, el ecológico y el social— que, tomados en conjunto, dan por resultado una crisis general» (2021, p. 23).

² Con el término «pospolítica», Mouffe alude «al consenso que se estableció entre los partidos de centroderecha y de centroizquierda en torno a la idea de que no había alternativa posible a la globalización neoliberal» (2023, pp. 13-14; cf. 2018, pp. 27-39). Según la autora, en la coyuntura de pospandemia, la visión pospolítica retorna en el «tecnoautoritarismo», aquel que promete poner fin a los antagonismos a partir de soluciones tecnológicas posideológicas a los problemas políticos (2023, pp. 27-30).

de la potencia política de los afectos para dar cauce a las numerosas y heterogéneas demandas sociales, con el fin de defender «uno de los pilares fundamentales del ideal democrático: el poder del pueblo» (Mouffe, 2023, p. 14). El llamado a la movilización de las pasiones para la creación de formas de identificación colectiva de/ en el pueblo, especialmente en momentos de incertidumbre, miedo, inseguridad y desprotección, encuentra un aliado en la esfera política: el populismo (cf. Laclau, 2021; Frazer, 2021; Mouffe, 2018; Critchley, 2007). Contra las teorías del consenso racionalista y de la democracia deliberativa con su comprensión racionalista, individualista y pacifista de la configuración comunitaria, en el que las pasiones serían erradicadas de la política (Cossarini y García Alonso, 2015, pp. 300-306), los defensores de la «razón populista»³, entre los que destacan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe⁴, ponderan la identificación afectiva⁵ en la unidad pluriforme del pueblo, y el reconocimiento de la naturaleza colectiva y partisana de la política, promovida por el populismo, para una radicalización de la democracia⁶.

Junto con el encomio de los afectos populares y su potencia política se asiste, simultáneamente, a una nueva reivindicación del mito y su fuerza afectiva configurante. El «momento populista», entendido como un «retorno de lo político» (Mouffe, 2018, pp. 17-19; Laclau, 2021, p. 310; Biglieri y Cadahia, 2021, p. 39), se conjuga entonces con el «retorno del mito». La imaginación mítica, asociada durante el siglo pasado con los fenómenos políticos conservadores o totalitarios, puede así volverse el estandarte de una democracia e imaginación radical (Mouffe, 2018, pp. 61-80; Bottici, 2007, pp. 131-200)⁷. Los peligros inherentes a una «sacra-

³ Laclau define a la «razón populista» como una lógica política y la identifica como «la vía real para comprender algo relativo a la constitución ontológica de lo político como tal» (2021, p. 91). Sobre la ontologización o reificación de la razón populista, así como el legado heideggeriano en esta comprensión de «lo político», véase BIGLIERI y CADAHIA, 2021, pp. 60-61; MOUFFE, 2007, pp. 15-16, 24.

⁴ El análisis se detendrá, de este modo, en lo que Moffitt (2021) denomina el enfoque discursivo-performativo del populismo, que tiene a Laclau y Mouffe como representantes egregios, aunque analizando sus reflexiones, como se afirma a continuación, desde la perspectiva de Ernst Cassirer; esto es, desde su fenomenología crítica, en el marco de la filosofía de las formas simbólicas.

⁵ En adelante, las nociones de afecto (o afecto común) y pasión, utilizadas por los defensores de la razón populista, serán tomadas indistintamente, atendiendo a lo expresado por Mouffe: «con el término “pasiones” aludo a los afectos comunes que se ponen en juego en la esfera política en la constitución de las formas de identificación nosotros/ellos» (2023, p. 52).

⁶ Mouffe dirige sus críticas, asimismo, a las teorías tradicionales de izquierda que, si bien reconocerían el carácter partisano de la política y la importancia de la voluntad popular, mantendrían una concepción racionalista que desestima o menosprecia los factores afectivos para el impulso de la vida política (2023, pp. 33, 44-45; 2018, pp. 72-73, 97).

⁷ Para Bottici no puede haber política, ni configuración de lo común o de la comunidad, sin lo «imaginal», lo que no significa, afirma, sin lo teológico (2014, pp. 13-71, 93, 147; 2011, pp. 28-29). Ahora bien, su concepción «narrativista-iconológica» del mito, y del mito político, le permite asociar lo imaginal con la capacidad de crear mitos —las comunidades políticas son seres imaginales o narrativos (2011, pp. 29; 2007, p. 241)—, en especial, en su función de producir significancia (*significance* o *Bedeutsamkeit*) —y, en el caso de la política, legitimidad— a partir de «imágenes», y, con ello, la idea de que podría existir una capacidad imaginal o mítica liberadora o radical (2007, pp. 131-226; 2011, pp. 30-31; 2014, pp. 127-133) en la esfera política. Si bien Bottici reconoce la posibilidad de que el «mito político», y lo imaginal político, pueda producir configuraciones incuestionables —esto es, pueda ser fuente de opresión—, no niega su potencial crítico y emancipador (2007, pp. 246-260; 2011, pp. 31-32, 36). De allí que distinga este potencial, de aquel de la religión (y de la «religión política») asociada con formas de reificación y dogmatismo, con la configuración

lización de la política» (Gentile, 2006; Griffin, 2008; Payne, 2008), que anida en las formas afectivas míticas y su configuración de la identidad popular, son estimados, en cambio, como fuerzas capaces de ser domesticadas y encauzadas desde los valores reaccionarios a los valores progresistas.

Sin embargo, cabe preguntarse si este entusiasmo por la potencia de los afectos y del mito «puede conducir a la reafirmación y la expansión de los valores democráticos» (Mouffe, 2018, p. 19), tal como rezan los defensores de la razón populista, o, por el contrario, ofrece una alternativa que coadyuva con las fuerzas a las que pretende combatir. Con el fin de esclarecer este interrogante, el presente trabajo se propone analizar la reivindicación populista de los afectos y del mito, considerados como aspectos centrales de un «retorno de lo político», a partir de las reflexiones de Ernst Cassirer sobre el «mito político»⁸. En primer lugar, se abordará el modo de identificación afectiva propio de la razón populista; en segundo lugar, el poder y eficacia atribuida por ésta a los «afectos populares»; y, finalmente, la propuesta de una domesticación y orientación de los afectos, promovida por los defensores de la razón populista, para la consolidación de una democracia radical.

1. LA IDENTIFICACIÓN AFECTIVA DE/EN EL PUEBLO

En el marco de una crisis de los sistemas de legitimación tradicionales para otorgar un cauce de representación a las múltiples demandas de la sociedad contemporánea, los defensores de la razón populista señalan la importancia de la lógica de identificación afectiva en torno al pueblo propia del populismo, que ofrecería una salida de la atmósfera imperante de despolitización y pérdida de lo común. Asimismo, enfatizando las deficiencias de la democracia liberal para garantizar

de una sociedad heterónoma y no una sociedad autónoma, lo que la pone en tensión con la democracia, pues esta actúa, según ella, como una sociedad autoinstituida (2014, pp. 148-153; 2011, pp. 32; 2007, p. 137). No es posible detenerse aquí en la problemática distinción de Bottici entre el carácter pluralista del mito y las formas dogmáticas de la religión, aunque puede reconocerse en tal consideración los rasgos de una distinción vitalista, denunciada ya por Cassirer en su *Antropología filosófica* (2009, pp. 135-139, 157), entre formas religiosas estáticas y dinámicas.

⁸ Respecto de una lectura del populismo como «religión política»: FINCHSTEIN, 2018; ZANNATA, 2014. Nos distanciamos aquí de una comprensión narrativista del mito (BOTTICI, 2007, 2014), o del «mito populista» (CASULLO, 2020), en favor de una fenomenología crítica del mito, y del «mito político», como aquella de Cassirer. En él, el mito no es tomado como un género narrativo, sino como una forma de intuición (*Anschauungsform*), de pensamiento (*Denkform*) y de vida (*Lebensform*), en relación y tensión con otras formas culturales, entre ellas la política, en el marco de una fenomenología contingente del desarrollo histórico. En sus análisis del «mito político», Cassirer se esfuerza en desarrollar una comprensión de la emocionalidad mítica, y de la «comunidad de vida» (*Gemeinschaft des Lebens*) como auténtica portadora del mundo emocional mítico, así como la técnica moderna de su producción, desde una filosofía de la cultura (véase FAVUZZI, 2021, 2016; STARKE, 2016). Para un examen exhaustivo de la comprensión de Cassirer del «mito político», así como su rendimiento hermenéutico para el estudio de fenómenos políticos contemporáneos, véase los trabajos compilados en DREIZIK, RÍOS FLORES y LUMERMAN, 2020.

La aproximación de Cassirer es compatible con la propia definición de Laclau, quien se refiere a la «razón populista» como una «forma de vida» (2021, p. 213), y no simplemente como un estilo, lógica o discurso (KNOTT, 2020, p. 115).

una auténtica representación popular; rescatan la emergencia de múltiples formas directas e inmediatas de participación política en las que se expresaría la potencia popular (Cossarini y García Alonso, 2015, pp. 299-300). Sin embargo, al reconocer la necesidad de una mediación política en el marco del sistema democrático liberal, así como, en principio, admitiendo la diversidad irreductible de las demandas populares (Mouffe, 2023, p. 16; 2018, pp. 14-15, 61-68; Tatián, 2015, pp. 6-7), ven en la investidura afectiva populista del pueblo una alternativa de liberación: el populismo, sin anular la mediación institucional (sin abolir la representación), podría acortar la distancia entre las demandas populares y las instituciones del sistema liberal, para que éstas encarnen efectivamente la voluntad popular. ¿Pero cómo se expresa esta voluntad popular, o del pueblo, en el marco de la razón populista?

Según sus defensores, en la lógica o razón populista las numerosas demandas democráticas insatisfechas se identifican en torno a una ilusión retrospectiva: «la idea de una plenitud que las demandas insatisfechas reproducen constantemente como presencia de una ausencia (...) una plenitud mítica» (Laclau, 2021, p. 144)⁹. Se trata, siguiendo esta perspectiva, de la aspiración a una participación en el goce pleno en el pueblo. Pero esta ilusión, se afirma, no puede devenir una búsqueda real de aquella totalidad mítica, esto es, la idea de una sociedad completamente reconciliada, pues ello equivaldría a la anulación de la pluralidad de las demandas y, con ello, a su destrucción (Laclau, 2021, pp. 144, 152). Tiene que sostenerse, en cambio, en una identificación basada en esta aspiración a la plenitud imposible que se satisface, no obstante, en una parcialidad que funciona como encarnación de esa totalidad ausente: una universalidad hegemónica (Laclau, 2021, p. 147)¹⁰. Esta última no supone, sin embargo, una parcialidad que evoca una totalidad, sino una que es el nombre de esa totalidad. La plenitud del pueblo, o participación y pleno goce en el todo mítico, se encarna en objetos parciales identificados, en virtud de la investidura afectiva y contingente del nombre, con aquella totalidad. La metáfora de lo «popular», o del pueblo como significante vacío y flotante¹¹, no es mera retó-

⁹ Laclau recupera el pensamiento de Lacan sobre el objeto *a* para su análisis político. Véase especialmente: 2021, pp. 142-149.

¹⁰ Laclau denomina hegemonía a esa «operación por la que una particularidad asume una significación universal incommensurable consigo misma. Y dado que esta totalidad o universalidad encarnada es (...) un objeto imposible, la identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable» (2021, p. 95). Para una ampliación de la noción de «hegemonía» en Laclau, véase 2004, pp. 49-65.

¹¹ Laclau afirma: «cuando hablamos de “significantes vacíos” queremos decir (...) que existe un punto, dentro del sistema de significación, que es constitutivamente irrepresentable; que, en este sentido, permanece vacío, pero es un vacío que puede ser significado porque es un vacío *dentro* de la significación» (2021, p. 136). En el caso del «significante vacío» del pueblo se refiere a «que la totalización del campo popular —la cristalización discursiva del momento plenitud/vacío— sólo puede tener lugar si un contenido parcial adopta la representación de una universalidad que es incommensurable con él» (2021, p. 137). Ahora bien, mientras la categoría de significantes vacíos «tiene que ver con la construcción de una identidad popular una vez que la presencia de una frontera estable [entre el “nosotros” y el “ellos”] se da por sentada», la categoría de significantes flotantes «intenta aprehender conceptualmente la lógica de los desplazamientos de esa frontera» (2021, p. 167): «las fronteras son inestables y están en un proceso de desplazamiento constante» (2021, p. 193). Para un análisis más detallado de las nociones de significante vacío y flotante: Laclau, 2007.

rica, es la encarnación misma del deseo por la gracia del nombre: la conversión de la parcialidad en una totalidad, de una parte que no representa, sino que *es* el todo (Laclau, 2021, pp. 34, 146). Esta investidura, como sostiene Laclau, pertenece necesariamente al orden del afecto o, en otras palabras, el afecto constituye la esencia misma de la investidura (pp. 142, 148).

Ahora bien, la vía que la razón populista ofrece a la lógica de representación tradicional puede ser analizada a partir de las reflexiones de Ernst Cassirer sobre la forma de vida del mito. Dos elementos de esta lógica se muestran aquí: la idea de participación y de «simpatía mágica» en el todo. La investidura afectiva de la razón populista, tal como fue descrita previamente, parece transformar toda superficie de representación en presencia del pueblo, anulando imaginariamente la distancia entre las diferentes demandas y el *populus* (multiplicidad y unidad), como entre la representación y la presencia (satisfacción) popular (distancia e inmediatez). Por un lado, las diferentes demandas se identifican a través de un deseo común: la aspiración imposible a la totalidad mítica, la identidad y goce pleno en el pueblo. La equivalencia se funda en tal aspiración que, sin embargo, se satisface a través de un objeto parcial, en el proceso de sublimación. El objeto pleno de investidura catéctica, afirma Laclau, adquiere un especial poder y eficacia: la elevación a la dignidad de la Cosa, esto es, a la plenitud mítica del pueblo (2021, pp. 149, 152). El autor afirma: «cualquier institución o nivel social puede operar como una superficie de inscripción equivalencial» (p. 155). Pero justamente esta lógica del «*pars pro toto*» es lo que caracteriza, según Cassirer, al pensamiento mítico. En la lógica mítica, sostiene el filósofo, la parte es el todo y opera y funge como tal (2013a, pp. 76; 1975a, p. 150). Y afirma: «no se trata en modo alguno de una mera representación del todo por la parte, sino de una determinación real; no se trata de una conexión simbólico-intelectual, sino cósmico-real» (2013a, p. 77). O, en otras palabras, para el pensamiento mítico «la parte no sólo *representa* al todo, sino que *es* él mismo (...) El todo es la parte en el sentido de que se incorpora a ella en toda su esencialidad mítico-substancial» (2013a, pp. 93-94). Aquello investido como «popular», de este modo, se experimenta como una particularidad que encarna (contingentemente), al mismo tiempo, una totalidad mítica: el pueblo.

La experiencia de una ruptura imaginaria de la distancia de la representación, a partir del sentimiento de participación en las diferentes superficies de encarnación de la fuerza popular; con su goce mítico, hace de la lógica populista un sucedáneo contra el rodeo de la mediación. Quien participa de aquello investido con la catexis de lo popular, puede acceder al goce de aquella plenitud inalcanzable. Pero ello sólo es posible si en ella se experimenta la presencia de la Cosa, del pueblo. La magia del nombre¹², siguiendo los análisis de Cassirer, adquiere aquí su pleno sentido mítico:

¹² Brown se refiere a «la capacidad alquímica única del populismo para transformar las demandas segmentadas (...) en una relación *equivalencial* de unas con otras (...) Ahí reside el profundo y radical potencial inmediato del populismo» (2021, p. 18). En el segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer sostiene precisamente que la alquimia se funda en una forma de pensamiento mítico-substancial de la identidad (2013a, p. 96). Años más tarde, en *El mito del Estado*, Cassirer se refiere nuevamente a los fundamentos míticos de la alquimia, que parecen resurgir en los sistemas políticos de su época: «Yo no dudo de que las generaciones posteriores, mirando hacia atrás hacia muchos de nuestros sistemas políticos tendrán la misma impresión que (...) un químico moderno cuando estudia un tratado de alquimia (...) La creencia (...) [en] las

aquello llamado «popular», investido afectivamente como presencia de una ausencia, es el pueblo. No lo representa, sino que lo encarna, se transforma en expresión de la Cosa. Respecto de la configuración mítica del lenguaje, Cassirer sostiene: «el supuesto básico es que la palabra y el nombre no tienen ninguna función meramente representativa, sino que en ambos casos están contenidos el objeto mismo y sus poderes reales. La palabra y el nombre tampoco designan ni significan, sino que son y operan» (2013a, p. 65; cf. 2013b, p. 88; 1975a, p. 80; 1975, p. 30). En el nombrar mítico del populismo, el pueblo se hace presente como un poder real, como la presencia de lo sagrado y su eficacia¹³.

Pero, al mismo tiempo, esta modalidad afectiva, siguiendo la interpretación cassireriana del mito, crea una unidad de vida fundada en una «simpatía mágica». Todo aquello investido afectivamente con el nombre de lo «popular», deviene parte de una fuerza que ya no responde a la lógica del contrato entre individuos, sino a una lógica de comunión. La adhesión a la voluntad popular o, más precisamente, a la potencia popular, no supone una decisión racional, sino una participación en una forma de vida específica (Mouffe, 2018, p. 101), en este caso, en una forma de vida mítica. La lógica clásica de la representación cede su paso a la lógica de la encarnación, que caracteriza, según Cassirer, al mito (2013b, p. 87). La identidad mística de lo popular implica una compenetración entre las partes y el todo, entre los

fórmulas y ritos mágicos (...) ha prevalecido durante siglos y milenios en la historia humana (...) No hay que extrañarse, pues, de que la magia se mantenga firme todavía en nuestras acciones y nuestros pensamientos políticos» (2013, p. 349). Acerca del poder de la palabra y de la magia en el pensamiento mítico, y cómo puede seguir operando en la lógica afectivo-discursiva de la razón populista y su identificación en torno al pueblo, se hará referencia a continuación.

¹³ En «Lenguaje y mito» de 1925, Cassirer se refiere al sentido mágico originario de la metáfora lingüístico-mítica (1975a, pp. 143-156). Ésta no puede comprenderse solamente como estableciendo «una relación de sustitución entre términos sobre la base del principio de *analogía*» (LACLAU, 2021, p. 34), sino como dirigida por la ley de concrecencia de los términos de la relación: «no se trata (...) de una mera analogía, sino de una identidad real» (CASSIRER, 1975a, p. 151). De allí que, siguiendo esta línea interpretativa, la metáfora de lo popular (del «nosotros» del pueblo en oposición al «ellos», las distintas formas del «antipueblo») del populismo, no represente simplemente un polo de reagrupación de una serie de identidades o intereses particulares como diferencias equivalenciales análogas (LACLAU, 2021, p. 34), sino como un punto de condensación en el que los particulares participan. Laclau parece reconocer esta especial torsión de la metáfora populista, cuando afirma que la construcción política del pueblo es esencialmente catacrética, pues aquí el lenguaje figurativo no funciona como una mera analogía, sino que trata de nombrar algo que es esencialmente innombrable (2021, p. 96), en este caso, la universalidad imposible (lo Real) del pueblo. En la figuración populista además, como él mismo reconoce, el lenguaje debe operar un proceso de «condensación alrededor de una identidad popular» (2021, p. 124) «en torno a algunos significantes (palabras, imágenes) que se refieren a la cadena equivalencial como totalidad», «algún tipo de denominador común que *encarne* la totalidad de la serie» (2021, pp. 124-125; énfasis propio), que remite a la lógica del «*pars pro toto*», a la que precisamente Cassirer refiere al analizar el sentido mágico de la metáfora lingüístico-mítica (1975a, pp. 150-152).

La caracterización de Laclau de la retórica populista, en su pretensión de nombrar el todo del pueblo, parece conducirnos, de este modo, al problema de la figuración de lo sagrado. La metáfora de lo popular, en su lógica mítico-religiosa, abre a formas discursivas presentativas o representativas de la sacralidad (la producción de *vacuidad* o configuración de lo sagrado), con sus específicas modalidades afectivas. Sobre la distinción que Cassirer establece entre el pensamiento mítico y religioso, a partir de las nociones de presentación y representación de lo sagrado, así como su fundamento en común: 2013a, pp. 287-319; 2009, pp. 113-165; 1975a, pp. 127-156.

individuos y el pueblo. En el pensamiento mítico, siguiendo los análisis del filósofo alemán, la relación entre el todo y las partes está sujeta a la ley de concrecencia de los términos (2013a, p. 93). Esta concrecencia no significa homogeneización¹⁴, en un proceso de abstracción y subsunción de lo particular en lo general, sino una experiencia de comunión, a partir de una inscripción discursivo-afectiva, en el pueblo. La razón populista, comprendida en su forma afectiva mítica de configuración de la vida política, crea una conexión cósmico-real entre las partes y el todo (Cassirer, 2013a, p. 77). De allí que la militancia populista pueda ser concebida, por sus defensores, como «la capacidad manifestada de afirmar una potencia instituyente transindividual» (Tatián, 2014, p. 54).

2. EL PODER Y EFICACIA DE LOS «AFECTOS POPULARES»

Los defensores de la razón populista destacan la importancia de la potencia de los afectos —en especial, en la identificación en torno al «nosotros» del pueblo— en la vida política. Esta potencia no puede confundirse con una mera utilidad (cálculo) de las pasiones o emociones públicas para reforzar los principios y compromisos democráticos liberales o inhibir aquellos antidemocráticos y anti-liberales (Nussbaum, 2014, pp. 13-40), sino del valor de formas afectivas capaces de encarnar la fuerza popular, de restaurar la potencia colectiva y la producción política de comunidad (Tatián, 2015, p. 6). Las pasiones se convierten en el «símbolo» del pueblo, pero en un sentido místico-trascendente y no trascendental, esto es, como manifestación del pueblo, como presencia viva de lo popular. Los afectos reivindicados por la razón populista abren una auténtica *hierofanía*¹⁵: la apertura al pueblo sagrado.

Cassirer se refiere a una distinción fundamental del pensamiento mítico, aquella de lo sagrado y lo profano. En la perspectiva mítico-religiosa, afirma Cassirer, lo sagrado se destaca de lo cotidiano y de la existencia empírica común, a partir de un proceso de exclusión. Aquello que es consagrado adquiere, en virtud de este proceso, una trascendencia particular (2013a, pp. 106-107). Esta separación de lo sagrado configura, a su vez, la realidad empírica profana como su opuesto, como lo no consagrado, trazando una frontera entre ambas. En dicha frontera, toda «determinación (...) adquiere un determinado “carácter” divino o demoníaco, amigo o enemigo» (2013a, p. 133). En el caso del «mito político», Cassirer sostiene:

El mito tiene un carácter dramático (...) El pensamiento mítico siempre concibe el mundo como una lucha entre poderes divinos y demoníacos (...) También en nuestros mitos políticos modernos, el proceso de deificación [debe] verse complementado con el correspondiente proceso de demonización. (2018, pp. 395, 401)

¹⁴ Los defensores de la razón populista sostienen que el símbolo popular, o significante vacío, como un rasgo positivo compartido en última instancia por todos los eslabones de la cadena, no debe comprenderse como el resultado de un proceso de abstracción y homogeneización mediante conexiones lógico-conceptuales, sino atributivo-performativas (LACLAU, 2021, pp. 125-126; MOUFFE, 2018, pp. 87-88; BIGLIERI y CADAHA, 2021, p. 84).

¹⁵ Sobre la presencia de lo sagrado como hierofanía: Eliade, 1992. Aquí, el concepto de «símbolo» se opone a toda concepción crítica y filosofía de las formas simbólicas, como aquella de Cassirer, en nombre de una concepción «ontologista» (LEVINAS, 1999, pp. 75-84).

De un modo análogo, en la frontera antagónica del populismo, el pueblo (o lo popular) sagrado abre un abismo dramático de fuerzas o potencias en pugna, contra el enemigo impopular o demoníaco. En este drama hunde entonces sus raíces la afectividad del populismo.

En la razón populista, siguiendo esta línea interpretativa, las pasiones son concebidas, por un lado, como la vía auténtica para la manifestación de la fuerza popular. Los afectos son consagrados y adquieren una particular trascendencia respecto del mundo profano de la racionalidad y del contrato entre individuos. Pero, por otro lado, en tanto expresan la potencia pluriforme del pueblo, las pasiones populares participan de la lógica contingente de la inscripción equivalencial propia de la razón populista. Tal como fue expuesto previamente, el significante vacío y flotante del pueblo, en torno al cual se produce la identificación afectiva, puede encontrar distintas superficies de inscripción. Así, la magia de lo «popular» puede investir contingentemente a cosas y personas, a lo material y a lo inmaterial, a lo inanimado o a lo animado (Cassirer, 2013b, p. 126), incluyendo pensamientos y pasiones, con la potencia de lo sagrado. En el último caso, lo popular inhiere, en virtud de la inscripción afectiva del pueblo (Laclau, 2021, p. 149), en un elenco extenso, contradictorio y complejo de pasiones, aunque, se afirma, «no es imposible que todas ellas conformen una trama única en las que algunas tienen primacía sobre otras (relegadas y constitutivas de un fondo oculto pero no ausentes), según las circunstancias» (Tatián, 2014, p. 37). De este modo, algunas pasiones adquieren, dentro de la lógica populista, cierta jerarquía y estabilidad como manifestación auténtica de lo popular. La hipóstasis de la fuerza popular (Laclau, 2021, p. 117) en pasiones consagradas, constituye una posibilidad inherente a la lógica mítica del populismo. Así, por ejemplo, el Amor se transforma en ocasiones en un afecto privilegiado por los defensores de la razón populista para expresar el vínculo libidinal del pueblo sagrado (Critchley, 2017). El optimismo respecto del poder del Amor para la identificación popular, se alimenta de una historia mítico-religiosa que ve en tal pasión consagrada la posibilidad de trascender la lógica del contrato, del intercambio, de la posesión (Nirenberg, 2007). De allí que ciertas «teologías políticas», críticas de la crisis global del capitalismo, se afilien a las huestes del Amor contra sus potenciales enemigos. El modo en que los defensores de la razón populista conciben esta pasión consagrada, sin embargo, depende de las tradiciones históricas mítico-religiosas en la que se insertan sus proyectos teóricos y políticos (Gentile, 2006, p. 141; Zanatta, 2018, p. 10).

Estos afectos, investidos con el poder de lo sagrado, adquieren una fuerza y eficacia mística. Las manifestaciones de la llamada pasión popular, propias de la razón populista, convocan a una ruptura con el espacio de la representación tradicional, y otorgan, como presencia efectiva del pueblo, la satisfacción del goce mítico y la operancia de lo sagrado. No se trata de manifestaciones que busquen representar la fuerza popular, sino de expresiones que afirman presentificar su potencia. En la pasión de los ritos, de las imágenes y de las palabras del populismo, no se expresa sino que está el pueblo, en todo su carácter místico-substancial. De allí que la pasión popular, en su afán de apertura e inclusión, reivindique una lógica del contagio: a la propagación de la idea, contraponen la expansión de una fuerza. Frente a un cuadro en el que la racionalidad individual o dialógica es un componente dominante en la constitución de la subjetividad política, afirma Laclau, en la producción

discursivo-afectiva del pueblo del populismo, «la vacuidad circula entre el lugar y sus ocupantes que *se contaminan* entre sí» (2021, p. 214; énfasis propio). La fuerza popular, dentro de la lógica mítico-religiosa de encarnación, «transmigra a través de una variedad de cuerpos» (Laclau, 2021, p. 215), en virtud de una inscripción afectiva contingente. Y es en este efecto de contagio —el cual, desde la perspectiva de Cassirer, es un modo de configuración práctico-afectivo y no un poder trascendente transindividual— donde se experimenta la participación en los poderes del pueblo sagrado y donde se legitima la acción política.

Ahora bien, así como ciertas pasiones son concebidas como expresión del pueblo sagrado, otras, en cambio, parecen quedar relegadas en el ámbito de lo profano. En ocasiones, se distinguen ciertos afectos por el aumento o disminución, por el fortalecimiento o debilitamiento, por el fomento de la actividad o pasividad, de la potencia popular (Tatián, 2014, pp. 55-69). Aquí, y conforme a la construcción de una frontera dicotómica inherente a la conformación del «nosotros» propia de la razón populista (Laclau 2021, pp. 110-122; Mouffe, 2007, pp. 15-40), los afectos encuentran su antagonista: las pasiones impopulares. La antítesis entre lo sagrado y lo profano, entre lo divino y demoníaco, que caracteriza, según Cassirer, a la forma de configuración mítica, debe trazar su propio imaginario afectivo. Al Amor auténtico como expresión de la potencia popular, se contraponen entonces diferentes figuras del falso amor y su política (Nirenberg, 2007, pp. 595-597). En ocasiones, este lazo libidinal impopular adquiere su propia determinación como contrapoder del pueblo sagrado, en la pasión demoníaca del Odio. Sin embargo, la potencia impopular del Odio se extiende, en virtud de la lógica mítica, en diferentes superficies de inscripción, siendo condensada frecuentemente en las figuras pseudo-concretas del «chivo expiatorio» (Zizek, 2018, p. 46; Zanatta, 2014, p. 142; Girard, 1983, pp. 105-126; 1986, pp. 21-78). Cassirer se refiere a este proceso mítico de materialización de los poderes o fuerzas enemigas como algo cósmico y substancial, la lógica del contagio y los ritos de purificación concomitantes, junto con el movimiento de condensación y resolución de la violencia sobre una víctima sacrificial o «chivo expiatorio», que aún operan en los mitos políticos modernos (2013a, pp. 83-87; 2018, pp. 395-398, 400-401; 2013, p. 337; 2009, pp. 159-162). En este marco, la posibilidad de un pasaje del agonismo, relación entre adversarios, al antagonismo, relación entre enemigos (Mouffe, 2018, p. 117), permanece como un peligro latente dentro de la lógica sacrificial inherente a la configuración mítica de la frontera dicotómica de la razón populista, y su antítesis fundamental entre lo sagrado y lo profano, lo popular y lo impopular, lo divino y lo demoníaco.

3. LA DOMESTICACIÓN Y ORIENTACIÓN DE LOS AFECTOS POPULARES

Los defensores de la razón populista no sólo reconocen el papel fundamental que desempeñan los afectos en lo político, sino también consideran decisivo comprender cómo pueden ser movilizados para una estrategia «populista de izquierda» exitosa (Mouffe, 2018, p. 101; Critchley, 2010, p. 198; Fraser, 2021, pp. 52-54), esto es, movilizar las pasiones para crear «afectos comunes en torno a los cuales cristalizar una voluntad colectiva progresista» (Mouffe, 2023, p. 46). Pues, junto al reconocimiento del «papel decisivo que desempeñan los lazos afectivos libidinales

en los procesos de identificación colectiva» (Mouffe, 2018, p. 98) son conscientes de la labilidad de la energía libidinal, con la posibilidad de una orientación de las pasiones hacia formas de vida política denominadas «de derecha» (Mouffe, 2023, p. 54; 2018, pp. 19, 98). Así, la conformación de una frontera antagónica entre un «populismo de derecha» y un «populismo de izquierda» representa un desafío para los defensores de la razón populista¹⁶.

Por ello, Mouffe distingue, por un lado, un movimiento anti-*establishment* que entiende por soberanía, la soberanía nacional y construye un pueblo que excluye numerosas categorías, percibidas como una amenaza a la identidad nacional, identificado con el «populismo de derecha», por el otro, un movimiento que, en su crítica al *status quo*, se asienta en una soberanía popular democrática que incorpora extensivamente, en un lazo equivalencial, las múltiples demandas heterogéneas en una concepción inclusiva de pueblo, del «populismo de izquierda» (2018, pp. 38-39, 88, 110-111). En un sentido análogo, Moffitt (2022, pp. 51-67, 124-125) distingue la construcción de la identidad del pueblo de un nacionalismo *nativista*, que sería propia del «populismo de derecha», y la de un nacionalismo *cívico*, del «populismo de izquierda». Si bien ambos populismos compartirían una forma de configuración afectiva en torno al «nosotros» del pueblo, en contraposición con un «ellos» antagonista¹⁷, dicha construcción se fundaría en un caso en valores reaccionarios y excluyentes, y en el otro en valores progresistas e inclusivos¹⁸. Frente a la indeterminación política que supone la lógica afectivo-discursiva del populismo, se apela a una distinción axiológica que contrapondría, en una frontera antagónica, los valores defendidos por una y otra orientación populista (Mouffe, 2018, p. 210; Fraser, 2021, p. 90)¹⁹. Esta estabilización axiológica limita entonces la metamorfosis de la identidad popular, y excluye las configuraciones «de derecha» o impopulares. Así, las pasiones populares, consideradas pasiones «de izquierda», se afirma, expresan

¹⁶ Mientras que algunos autores intentan trazar una frontera antagónica entre el «populismo de izquierda» y el «populismo de derecha» (Mouffe, Moffitt, Critchley, Fraser, Casullo, Knott, entre otros), algunos reconociendo, no obstante, las dificultades casi insolubles de tal distinción dentro de la lógica de la razón populista (Laclau), otros en cambio prefieren reservar el término «populismo», para aquel denominado «de izquierda» (Biglieri, Cadahia, J. Alemán, Errejón), esto es, hablar en este caso de populismo a secas, en una frontera antagónica con el «antipopulismo» o «fascismo».

¹⁷ Mouffe reconoce en los «populismos de derecha», su capacidad de despertar pasiones y apelar al registro de las emociones, frente al auge de la «pospolítica» (2023, p. 43). Los partidos populistas de derecha, afirma la autora, han comprendido la importancia de la movilización de las pasiones y de la creación de formas colectivas de identificación en torno al pueblo —la idea-fuerza de la comunidad, en especial en momentos de incertidumbre, miedo e inseguridad—, a partir de una frontera antagónica, de un «nosotros» contra un «ellos» (ERREJÓN y MOUFFE, 2015, p. 59; MOUFFE, 2007, pp. 76-77).

¹⁸ Véase también KNOTT, 2020, pp. 109-115. BIGLIERI y CADAHIA realizan una distinción análoga (2021, p. 94), pero reservan el término «populismo» a aquel denominado de izquierda, y denominan «fascismo» a aquel de derecha.

¹⁹ Mouffe llega a afirmar que «los partidos o movimientos que adopten una estrategia populista de izquierda pueden seguir diversas trayectorias; habrá diferencias entre ellos y no necesitan identificarse con ese nombre. Es en el nivel analítico donde podemos calificarlos como “populistas de izquierda”» (2018, p. 106). En este sentido, según la autora, no importa si los sujetos políticos se identifican afectivo-discursivamente con el pueblo del «populismo de izquierda», ellos podrían participar de este pueblo sin saberlo.

una radicalización de la democracia y una lucha contra la oligarquía, mientras que las pasiones impopulares, «de derecha», la defensa de una identidad cerrada y excluyente que obstaculiza la potencia popular. En ocasiones, tal como fue expuesto previamente, estas pasiones, en tanto fuerzas hipostasiadas, configuran su propia jerarquía, en la que algunas se destacan como encarnación auténtica de la fuerza afectiva del pueblo. Sin embargo, los defensores de la razón populista de izquierda, conscientes de que tanto la «democracia radical» como la mentada «oligarquía», dentro de la nueva frontera axiológica contra el «populismo de derecha», se encuentran sujetas aún a la plasticidad discursivo-afectiva propia del significante vacío y flotante del pueblo (Knott, 2020, pp. 14-15), precisan una cristalización capaz de estabilizar; dentro de la lógica mítica de la encarnación, la auténtica voluntad popular. De los valores trascendentes se pasa entonces a la encarnación de la potencia sagrada del pueblo en una singularidad: la figura del líder populista.

Mientras que Mouffe y Laclau reconocen la mutabilidad de los significantes dentro de la razón populista, que desorientan la tradicional distinción entre derecha e izquierda (Laclau 2021, p. 115; Mouffe, 2018, pp. 25, 55), encuentran en el líder, en cambio, una señal de la encarnación efectiva del pueblo, o una «cristalización de los afectos comunes» (Mouffe, 2018, p. 95). Laclau caracteriza la figura del líder como forma extrema de la singularidad — «un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente unidos mediante un nombre» (2021, p. 130)— del pueblo, en una individualidad; y concomitantemente «la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder» (p. 130). Este proceso de encarnación del pueblo en la figura o cuerpo del líder, conserva la lógica del *«pars pro toto»* de la razón populista, al tiempo que garantiza la expresión unificada e inmediata de la voluntad popular, de la voz popular, contra toda posible escisión y distancia respecto de lo sagrado. El líder populista asume, en la explicación de Laclau, rasgos cristológicos²⁰:

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 (...) 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 [podemos definirlo como «popular» en grado eminente], con todos ellos, el líder es, en gran medida, responsable ante la comunidad. (Laclau, 2021, p. 84)

La identificación afectiva con el líder como ideal encarnado, se convierte aquí en el corazón de la configuración populista de la vida política, en el que el deseo de valores trascendentes cede su lugar al goce místico en el cuerpo sagrado del líder como manifestación de la voluntad popular. Este proceso de transubstanciación del pueblo sagrado en el líder, puede ser comparado con las reflexiones de Cassirer sobre la idea moderna del caudillaje, en la configuración del «mito político»: el anhelo de caudillaje, afirma, «no sólo se siente hondamente, sino que se personifica. Se ofrece ante los ojos de los hombres bajo una forma concreta, plástica e individual. La intensidad del deseo colectivo encarna en el caudillo» (Cassirer, 2013, p.

²⁰ Para una defensa de una ontología cristológica del líder, como encarnación del pueblo sagrado y cuerpo sacrificial, propia del populismo: BILGIERI y CADAHIA, 2021, pp. 140-142, 151-153.

331). Cassirer reconoce en este proceso de sacralización de la figura del líder, en este deseo colectivo personificado, la marca de una configuración afectiva mítica de la política por parte de la comunidad, contra toda interpretación del líder como mera expresión de manipulación o engaño. Si, como afirman los defensores de la razón populista en su vertiente cristológica, «el líder pone su cuerpo a disposición de una fuerza histórica y popular» (Biglieri y Cadahia, 2021, p. 153), es porque se ha transformado en el símbolo, bajo lógica ontológica de la hierofanía, del pueblo, en encarnación de su potencia.

Ello no significa, sin embargo, que la lógica mítica de la encarnación opere, dentro de la razón populista, dentro de una única vía de resolución a la indeterminación ideológica de su fuerza discursivo-afectiva, alimentándose, en cambio, de las múltiples formas que adquiere el pueblo sagrado «de izquierda» frente a su enemigo impopular «de derecha». De la potencia indeterminada y fluctuante de la fuerza popular presente en diferentes superficies de inscripción afectiva —objetos, cosas, personas, instituciones, organizaciones, etc.—, pasando por la hipostaziación de valores y afectos «populares», hasta su encarnación en la persona (o cuerpo) del líder, la lógica de la afectividad populista se adapta contingentemente a las distintas tradiciones mítico-religiosas que nutren las formas políticas fundadas sobre esta «metamorfosis de lo sagrado»²¹.

Pero la búsqueda de una orientación de los afectos hacia objetivos «progresistas», plantea algunos desafíos para la propia reivindicación de la potencia de las pasiones populares. La flexibilidad afectivo-discursiva del significante vacío y flotante del «nosotros» popular, en su sobredeterminación y desplazamiento, otorga al mismo tiempo una flexibilidad a la noción de «democracia radical» y de «oligarquía»²², de la cual se sirve el sujeto colectivo pluriforme (múltiple y contradictorio) del pueblo del populismo (Mouffe, 2018, p. 114). De esta forma, sostiene Mouffe, la lógica del «populismo de izquierda» «seguirá diferentes modelos según los diversos contextos nacionales», permitiendo «la construcción de un “pueblo” de un modo transversal» (2018, pp. 106, 109-110; cf. 2023, pp. 15-16; Laclau, 2021, p. 238). Pero la estabilización de ciertos valores «de izquierda» y «de derecha», en el proceso de construcción política, conlleva una fijación de la forma del pueblo identificado entonces con ciertos valores trascendentes, en oposición a los valores impopulares. El establecimiento de una frontera axiológica, con la posible hipostaziación y jerarquización de las pasiones como expresión de tales valores populares e impopulares, amenaza con introducir un nuevo esencialismo en una propuesta que reivindica la performatividad discursivo-afectiva de la configuración populista del pueblo, pudiendo excluir del goce mítico transversal de una identificación

²¹ Entre los defensores de la razón populista, Ernesto Laclau y Simon Critchley sostienen que en los fundamentos del poder soberano de la democracia moderna solamente existe una «metamorfosis de lo sagrado», esto es, un desplazamiento de la antigua soberanía divina encarnada otrora en el rey, al pueblo sagrado como su detentor legítimo (LACLAU, 2021, p. 207; CRITCHLEY, 2017, p. 19). Para una crítica de la concepción de Critchley según la cual la política —una política de izquierda radical— no sería «practicable» sin una apelación a la religión, a la fe, a la trascendencia y a lo sagrado: BERNSTEIN, 2016.

²² Mouffe se refiere también a los valores de la «igualdad» y de la «justicia social» (2018, p. 110), como valores defendidos por el denominado «populismo de izquierda», términos cuya vacuidad y flotabilidad están expuestos a la misma flexibilidad o «metamorfosis mítica».

contingente²³. Sin embargo, los propios valores y afectos llamados populares, en su lógica de encarnación del pueblo sagrado, no pierden su plasticidad o «metamorfosis mítica», capaz de deslizarse en «la tierra nebulosa», como afirma Laclau, entre derecha e izquierda, lo que les devuelve su capacidad de «estar presente en movimientos de signo ideológico muy diferente» (Laclau, 2021, p. 29; cf. Knott, 2020, p. 11). Así, por ejemplo, la lógica del Amor se vacía de todo contenido ideológico específico para expresar simplemente la potencia del pueblo, en oposición al Odio impopular, que amenaza constantemente la participación gozosa en el todo mítico. De allí que la posible hipostaziación afectivo-valorativa en su carácter dicotómico-esencialista, retorne pronto a la indeterminación y fluctuación de la «metamorfosis mítica» del pueblo, y su esencialismo cósmico-místico. En tanto la figura del líder como encarnación del pueblo en una individualidad, también se ve sometido a las contingencias de la identificación afectivo-discursiva del «nosotros» popular, en virtud de la vacuidad y flotabilidad propia de lo sagrado.

Las dificultades para establecer esta identidad progresista, sobre el trasfondo de la potencia ambivalente del pueblo del populismo, lleva a que algunos defensores de la razón populista desistan de toda pretensión de orientación tradicional entre «izquierda» y «derecha», para abandonarse a la fuerza afectiva inasible, pero plenamente omniabarcante (sin pretensiones de no contradicción, que pertenecería ya a la lógica de la sustancia clásica), del *populismo a secas*.

CONCLUSIÓN

Los defensores de la razón populista enfatizan el papel de los afectos para la consolidación de los valores democráticos o, más precisamente, de los afectos comunes dentro de una comprensión colectiva y partisana de la política. Estos afectos comunes en torno al pueblo, estas pasiones «populares», no pueden considerarse como un mero instrumento para la democracia, sino como factores configurantes de la democracia misma. Mouffe señala que «una dimensión importante de la política es la construcción de identidades políticas a través de un proceso de identificación, proceso que siempre implica una dimensión afectiva» (2023, p. 52). Pero la capacidad configurante de los afectos, en el marco de la razón populista como una forma de vida política (Laclau, 2021, p. 213), se asienta sobre una modalidad de formación particular que puede ser comprendida, desde la perspectiva de Cassirer, como mítica (o mítico-religiosa). Ello no significa considerar estas pasiones como «fuerzas “irracionales”, remanentes arcaicos de una era en que la razón aún no había alcanzado su pleno desarrollo» (Mouffe, 2023, p. 37), sino analizarlas en su peculiar modalidad configurante, no reducible a dicotomías estrechas entre razón y pasión, o pasiones conservadoras y progresistas. El reconocimiento de las formas afectivas míticas (o mítico-religiosas) en el corazón de la razón populista, exige un

²³ Afirmar Mouffe, siguiendo los análisis de Laclau en *La razón populista*: «el populismo como una estrategia discursiva de construcción de una frontera política que divide a la sociedad en dos campos (...) “los de abajo” contra “aquellos en el poder”. No es una ideología, y no se le puede atribuir un contenido programático específico. Tampoco constituye un régimen político. Es un modo de hacer política que puede adoptar diversas formas ideológicas en función del momento y del lugar, y que es compatible con una variedad de marcos institucionales» (2018, p. 25).

estudio de la lógica de encarnación inherente a los procesos de subjetivación política del populismo, así como las características que adquiere ésta en función de las tradiciones históricas específicas con las que se articula y en las que opera.

Asimismo, una crítica de la configuración afectiva del «nosotros» del populismo, no implica una denuncia contra la aspiración a constituir una identidad homogénea del pueblo (Mouffe, 2018, pp. 86-87), sino contra su pretensión de establecer una identidad política basada en un proceso de sacralización. Esto es, no apunta contra una lógica de abstracción de los particulares en un todo homogéneo, sino contra una gobernada por, como afirma Cassirer, la ley de concrescencia de los particulares, en el que el pluralismo se ve amenazado por una forma de participación y comunión en la totalidad mítica del pueblo sagrado. La pretendida salida de un enfoque esencialista del sujeto político, en virtud de una comprensión de la identidad popular como construcción política (articulación performativa) afectivo-discursiva (Mouffe, 2018, p. 86), recae finalmente en formas esencial-existencialistas propias de la lógica mítico-religiosa de la encarnación, en el que la particularidad no es eliminada sino encadenada o remachada al todo²⁴.

Por otra parte, si, como afirma Mouffe con relación a la naturaleza partisana de la política, «no se puede fortalecer la política democrática negando la violencia inherente a la sociabilidad» (2023, p. 37), resulta necesario indagar el modo en que esta violencia se canaliza en las formas sacralizantes de identificación del pueblo y su figuración del conflicto. El significante flotante, o «metamorfosis mítica», del pueblo y de la frontera antagónica que lo separa del llamado «antipueblo», en el marco de una crisis de legitimidad de las instituciones que regulan la vida política democrática, puede alimentar un proceso sacrificial permanente, renovado una y otra vez en la identificación afectivo-discursivo contingente, contra los enemigos del poder popular como «chivos expiatorios» —tal como analiza Cassirer—, en el que la política queda sujeta a modalidades mítico-religiosas de resolución de la violencia (Girard, 1983, pp. 9-45; 1986, pp. 21-78). Si, según Mouffe, uno de los desafíos para la política democrática «consiste en intentar desactivar el antagonismo potencial que existe en las relaciones humanas para hacer posible la coexistencia humana» (2018, p. 117), no queda claro cómo la modalidad de configuración afectiva del pueblo sagrado y del antipueblo del populismo, con su peculiar «metamorfosis mítica», pudiese ofrecer una salida—siempre que existiera tal propósito, lo que no siempre es compartido por los defensores de la razón populista— que apacigüe

²⁴ Véase LEVINAS, 1999, pp. 78-80. Levinas se refiere a la lógica elemental (en alusión a las formas elementales o míticas de la vida religiosa, analizadas por Durkheim y Lévy-Bruhl) del «ontologismo» contemporáneo y su comprensión de la identidad, en la que el sujeto queda encadenado o remachado (*rivé*) al ser. En un análisis que desmonta la pretendida unión entre pluralismo y contingencia, Levinas afirma: «el devenir no es el revés del ser» (1999, p. 81). De modo que, si la identidad del pueblo, como afirman los defensores de la razón populista, es múltiple y contradictoria, contingente y precaria, ello no significa, sin embargo, que sea necesariamente pluralista (MOUFFE, 2018, pp. 114-115), pues aquellas características son compatibles con el monismo mítico de la filosofía u ontología del ser. No por casualidad, Mouffe retoma el pensamiento de Martin Heidegger para pensar lo político (2007, pp. 15-16, 24), pensamiento que Levinas vincula con el ontologismo político de su época y su comprensión elemental (mítica) de la identidad del ser. Para una crítica del esencial-existencialismo o realismo esencializante que funda el pensamiento heideggeriano: MESCHONNIC, 2009.

el ciclo ininterrumpido de la amenaza de «crisis sacrificial» (Girard 1983, pp. 46-75), ni mucho menos canalizar la violencia dentro de los senderos de la «buena» dirección de una democracia progresista. Como sostiene Girard, una vez que

el lenguaje de lo puro sagrado (...) arranca su violencia al hombre para plantearla en entidad separada, deshumanizada (...) lo convierte en una especie de «fluido» que no se deja aislar pero que puede impregnar las cosas por simple contacto (...) «reifica» (...) la violencia viva de las relaciones humanas, las transforma en una casi-sustancia. (1983, p. 268)

Esto no solo atañe al enemigo del poder popular, condensado en las figuras pseudo-concretas del «chivo expiatorio», y cuyo sacrificio promete la emancipación o goce mítico del pueblo, sino también a la propia potencia popular considerada como sagrada. Pues tras la inscripción afectivo-contingente de lo popular como encarnación del pueblo sagrado, también puede insinuarse en momentos de crisis el mecanismo de la víctima propiciatoria (Girard, 1983, pp. 270-272). El «monstruo sagrado» (Girard, 1983, pp. 260-263) popular en el que se encarna la promesa de rehabilitación del poder del pueblo, revela el trasfondo mítico-religioso de las formas de identificación política populista, con la creación de sus mártires y héroes. Incluso la fijación del poder popular sagrado (frente al temor de la flotabilidad del significativo vacío del pueblo del populismo) en la figura del mago o sacerdote moderno, como llama Cassirer al nuevo líder o caudillo del mito político contemporáneo, no ofrece garantías permanentes para una estabilización del poder sacrificial. Pues, como sostiene Girard, «llegado el primer accidente, [se] acusa a los manipuladores de la violencia sagrada; [se] les convierte en sospechosos de traicionar a una comunidad a la que sólo pertenecen a medias, y de utilizar contra ella un poder que sabía sospechoso» (1983, p. 271). Tras el debilitamiento del poder popular encarnado en la figura del líder populista, y especialmente en el marco de una experiencia comunitaria de crisis, se reaviva nuevamente el mecanismo de la víctima propiciatoria y los procesos de purificación ritual.

Finalmente, el intento de los defensores de la razón populista por construir una frontera antagónica entre un «populismo de izquierda» y un «populismo de derecha», fascismo o antipopulismo, desconoce que el potencial inherente a la lógica inclusiva de construcción del pueblo del populismo, descansa en su capacidad de abrigar dentro de sí, en una comunión mística, los contenidos ideológicos (ónticos, en términos de Laclau y Mouffe) más contradictorios. Antes que en la inclusión pluralista de la heterogeneidad, su forma de orientación reposa en una identidad afectiva ambivalente cuya potencial «metamorfosis mítica», le otorga su rasgos definitorios. La pretensión de orientar el proceso de identificación popular dentro de la lógica política de representación tradicional, con su espacialidad ideológica izquierda-derecha, va de la mano de una despotenciación del corazón afectivo-discursivo del populismo: el poder de lo sagrado y su orientación mítico-mágica²⁵.

²⁵ Cassirer sostiene que, en el pensamiento mítico, las orientaciones «se diferencian entre sí en virtud de que a cada una se le imprime un acento significativo diferente» (2013a, p. 130). Y este acento significativo depende de un fundamento emotivo, aquel que se experimenta en la antítesis de lo sagrado y lo profano. Por lo que derecha e izquierda no pueden establecerse como zonas o direcciones de un espacio geométrico, sino dentro de una atmósfera de emoción mítica, enteramente cualitativa y concreta, que articula la totalidad del espacio (2013c, pp. 326-327).

De este modo, el entusiasmo por un retorno de los afectos y del mito en la política, y la esperanza de reconducir su potencia hacia formas de configuración comunitaria denominadas «progresistas», parece ignorar «la capacidad alquímica única» (Brown, 2020, p. 18) que le otorga su vitalidad específica al populismo. Asimismo, la reivindicación de una «democracia radical» a través de la defensa de formas de identificación sacralizantes del pueblo, en oposición al antipueblo, olvida —o, tal vez, sin esa ignorancia «la polarización de la violencia sobre una víctima propiciatoria no podría efectuarse y el carácter arbitrario de su designación sería demasiado evidente» (Girard, 1983, p. 165)— un riesgo siempre presente tras el retorno del mito y su configuración afectiva:

lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanto mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo (...) Pero también es (...) aunque de manera más solapada, la violencia de los propios hombres, la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, con todas las demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde fuera. La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado. (Girard, 1983, p. 38)

De allí la ingenua temeridad tras las reivindicaciones del mito y su configuración afectiva, frente a la crisis, en la vida política contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

- Bernstein, R. (2016). «Its Politics “Practicable” without Religion?», en: *Pragmatic Encounters*. New York-London: Routledge, pp. 183-199.
- Biglieri, P. y Cadahia, L. (2021). *Siete ensayos sobre el populismo. Hacia una perspectiva histórica renovada*. Barcelona: Herder.
- Boticci, Ch. (2007). *A Philosophy of Political Myth*. New York: Cambridge University Press.
- Boticci, Ch. (2011). «Introduction» y «From imagination to the imaginary and beyond: toward a theory of imaginal politics», en: Boticci, Ch. y Challand, B. (eds.). *The Politics of Imagination*. New York: Birkbeck Law Press, pp. 16-37.
- Boticci, Ch. (2014). *Imaginal Politics: Images beyond the Imagination and beyond the Imaginary*. New York: Columbia University Press.
- Brown, W. (2021). «Prólogo», en: Biglieri, P. y Cadahia, L. *Siete ensayos sobre el populismo. Hacia una perspectiva histórica renovada*. Barcelona: Herder, pp. 11-28.
- Cassirer, E. (1975). «La forma del concepto en el pensamiento mítico». *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: FCE, pp. 7-76.
- Cassirer, E. (1975a). «Lenguaje y mito». Sobre el problema de los nombres de los dioses». *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: FCE, pp. 77-156.
- Cassirer, E. (2009). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México: FCE.
- Cassirer, E. (2013). *El mito del Estado*. México: FCE.
- Cassirer, E. (2013a). *Filosofía de las formas simbólicas II: «El pensamiento mítico»*. México: FCE.
- Cassirer, E. (2013b). *Filosofía de las formas simbólicas III: «Fenomenología del reconocimiento»*. México: FCE.
- Cassirer, E. (2013c). «Mythic, Aesthetic, and Theoretical Space». *The Warburg Years (1919-1933). Essays on Language, Art, Myth, and Technology*. New Haven-London: Yale University Press, pp. 317-333.
- Cassirer, E. (2018). «Judaísmo y los mitos políticos modernos», en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (59), pp. 391-407.

- Casullo, M. E. (2020). «Populism and Myth», en: Eklundh, E. y Knott, A. (eds.). *The Populist Manifesto*. London-New York: Rowman & Littlefield International, pp. 25-38.
- Cossarini, P. y García Alonso, R. (2015). «El papel de las emociones en la teoría democrática. Desafíos para un uso público de la razón en tiempos de populismo», en: *Revista de Estudios Políticos (nueva época)* (168), pp. 291-315.
- Critchley, S. (2010). *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*. Barcelona: Marbot Ediciones.
- Critchley, S. (2017). *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de teología política*. Madrid: Trotta.
- Dreizik, P.; Ríos Flores, P. y Lumerman, A. (eds.) (2020). *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo «El mito del Estado» de Ernst Cassirer*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Eliade, M. (1992). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- Errejón, Í. y Mouffe, Ch. (2015). *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona: Icaria.
- Favuzzi, P. (2016). «Das Pathos der Vernunft. Cassirers Philosophie zwischen Demokratie und politischem Mythos», en: Endres, T., Favuzzi, P. y Klattenhoff, T. (eds.). *Philosophie der Kultur und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lesen*. Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 183-211.
- Favuzzi, P. (2020). «Filosofía de la cultura y mito político. La crítica de Ernst Cassirer sobre la razón mítico-política», en: Dreizik, P., Ríos Flores, P. y Lumerman A. (eds.). *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo «El mito del Estado» de Ernst Cassirer*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, pp. 163-194.
- Finchelstein, F. (2018). *Del fascismo al populismo en la historia*. Buenos Aires: Taurus.
- Fraser, N. (2021). *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gentile, E. (2006). *Politics as Religion*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- Griffin, R. (2008). «Introduction: The Evolutions and Convolutions of Political Religion», en: Griffin, R., Mallett, R. y Tortotice, J. (coord.). *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honours of Professor Stanley G. Payne*. New York, Palgrave-Macmillan, pp. 1-18.
- Knott, A. (2020). «Populism: The Politics of a Definition» y «A Manifesto and Populism?», en: Eklundh, E. y Knott, A. (eds.). *The Populist Manifesto*. London-New York: Rowman & Littlefield International, pp. 9-23, 107-122.
- Laclau, E. (2004). «Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas». *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE, pp. 49-93.
- Laclau, E. (2007). «Why do Empty Signifiers Matter to Politics?». *Emancipation(s)*. London-New York: Verso, pp. 36-46.
- Laclau, E. (2021). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Levinas, E. (1999). *De la evasión*. Madrid: Arena Libros.
- Meschonnic, H. (2009). *Heidegger o el nacional-esencialismo*. Arena Libros.
- Moffitt, B. (2022). *Populismo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- Mouffe, Ch. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Mouffe, Ch. (2023). *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Nirenberg, D. (2007). «The Politics of Love and Its Enemies», en: *Critical Inquiry* (33), pp. 573-605.
- Nussbaum, M. (2014). *Las emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós.

- Payne, S. (2008). «On the Heuristic Value of the Concept of Political Religion and Its Application», en: Griffin, R., Mallett, R. y Tortotice, J. *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honours of Professor Stanley G. Payne*. New York: Palgrave-Macmillan, pp. 21-35.
- Starke, G. (2016). «Der politische Mythos als Instrument nationalsozialistischer Herrschaft nach Ernst Cassirer», en: Endres, T., Favuzzi P. y Klattenhoff, T. (eds.). *Philosophie der Kultur und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lesen*. Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 213-238.
- Tatián, D. (2014). *Spinoza. Filosofía terrena*. Buenos Aires: Colihue.
- Tatián, D. (2015). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Colihue.
- Zanatta, L. (2014). *El populismo*. Buenos Aires: Katz.
- Zizek, S. (2018). *Contra la tentación populista*. Buenos Aires: Godot.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires.
pablofacundorios@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4279-6903>

PABLO FACUNDO RÍOS FLORES

[Artículo aprobado para publicación en julio de 2024]