

Incrustados en la lengua. Maquiavelismo y populismo

Embedded in Language. Machiavellianism and Populism

Sebastián Barros

Universidad Nacional de la Patagonia, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Correo electrónico: barros.sebastian@gmail.com

 ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2176-4782>



Resumen: El artículo tiene como objetivo repasar la idea de maquiavelismo, tal como la presenta Claude Lefort, y vincularla a la idea de populismo. Para ello retoma la definición de imaginario de este autor, definida como la representación colectiva que produce y enmascara la división social moderna, y sostiene que la misma es asimilable a la torsión que el populismo latinoamericano provoca sobre la democracia constitucional liberal y algunos de sus presupuestos. En esta dirección, el texto se ocupa de analizar al maquiavelismo y el populismo como imaginarios que sostienen un dominio de la conducta, que ponen en duda el principio de ordenación de la vida comunitaria y que producen y enmascaran la división de lo social.

Palabras clave: Maquiavelo, populismo, imaginario, Lefort, democracia

Abstract: The aim of this article is to review the idea of Machiavellianism, as presented by Claude Lefort, and to link it to the idea of populism. To do so, it takes up Lefort's definition of imaginary, defined as a collective representation that produces and masks modern social division, and argues that it can be assimilated to the distortion that populism provokes on liberal constitutional democracy. The text analyses Machiavellianism and populism as imaginaries that imply a mastery of one's conduct, that call into question the principle of the ordering of community life, and that produce and mask the division of the social.

Keywords: Machiavelli, Populism, Imaginary, Lefort, Democracy

Fecha de recepción del artículo: 08/09/2022 **Fecha de aceptación del artículo:** 17/10/2022

Para citación de este artículo: Barros, Sebastián (2022). Incrustados en la lengua. Maquiavelismo y populismo. *Anacronismo e Irrupción* 12 (23), 159-189.

Ha suscitado cuestiones que han inscrito su efecto en una fisura de la experiencia social, o que han puesto el dedo en la llaga de las creencias comunes.
Lefort, *Maquiavelo*, 30

Introducción

Este artículo se interesa en indagar sobre la idea de maquiavelismo como la presenta Claude Lefort (2010) y vincularla a la idea de populismo. El análisis que pretendo llevar adelante se distancia entonces de la idea de pensar a Maquiavelo como un teórico del populismo (Rahe, 2009; McCormick, 2011) y se propone pensar en la *imago* colectiva del florentino que describe Lefort y sus efectos en la vida comunitaria. La propuesta también se distingue de la idea de asociar un momento maquiaveliano y un momento populista (McCormick, 2021), discusión más bien dirigida a pensar el republicanismo (Ferrás, 2013; Morán y Rodríguez Rial, 2020), la relación entre populismo y republicanismo (Rinesi, 2015), o la crisis del neoliberalismo (Mouffe, 2018). El argumento general que recorre el trabajo es que la idea del maquiavelismo como la representación colectiva que produce y enmascara la división social moderna es asimilable a la torsión que el populismo latinoamericano provoca sobre la democracia constitucional liberal y algunos de sus presupuestos. La clave de lectura que propone como hipótesis es que el populismo y las tensiones que conlleva para la democracia constitucional liberal juega un rol similar al que el maquiavelismo concretó como síntoma de la mitología intelectual de la política moderna.

Para quienes venimos analizando el conglomerado de aquello que las ciencias sociales han venido a llamar populismo, tan pronto comenzamos a leer el primer capítulo del *Maquiavelo* de Lefort no podemos dejar de escuchar la resonancia de los interrogantes y algunas conclusiones del filósofo político francés con nuestro objeto de estudio. Sus sorpresas son también las nuestras, por ejemplo, cuando menciona que el maquiavelismo sufre de una connotación bastante particular, ya que, aunque se ignore todo sobre el florentino y su obra,

el maquiavelismo “es utilizado sin vacilar” (Lefort, 2010: 11).¹ No solo eso, el significante termina recibiendo una serie de significados que rebalsan las posibilidades de la *imago* que resulta. Así, Lefort nos relata sus encuentros literarios con el “dulce maquiavelo” murmurado al oído de una mujer o con “la cómoda llave maestra para todo cuanto resultara odioso en el arte de gobernar; mejor dicho, para todo cuanto resultara odioso en la humanidad en general” (2010:26-27).

Es importante distinguir la lectura que hace Lefort de la obra de Maquiavelo de su interpretación de lo que representa la *imago* maquiavélica. Ambos objetos deben ser diferenciados. En el primer caso, encontramos una interpretación de la obra; en el segundo, la disección de una representación de la obra que termina transformándose en una abstracción colectiva extensamente diseminada en el pensamiento y el sentido común occidental. Es por eso que hablamos de una *imago* populista no para hacer referencia a los procesos particulares de articulación política que puedan caracterizarse como populistas, sino para señalar al imaginario del populismo como síntoma de algunos problemas de las democracias constitucionales liberales modernas.

Así como Lefort apunta a no mezclar lo que podemos aprender de la *imago* como representación colectiva de lo que podemos aprender de la obra, también deberíamos ser capaces de distinguir entre la *imago* populista y los estudios sobre el populismo. Sin embargo, con el populismo ocurre algo similar a lo que Lefort describe con el maquiavelismo. “Populista” se transforma en un adjetivo que sirve para calificar el estilo de un liderazgo (Borón *et al*, 1995), su forma de vestir y peinarse (Casullo, 2022), sus discursos y retórica (Urbinati, 2013), las políticas públicas de un gobierno (de la Torre, 2013), la jurisprudencia y la criminología de una época (Gutiérrez, 2011), ciertas políticas económicas (Dornbusch y Edwards, 1990), la relación de un gobierno con los medios de comunicación (Koeneké, 2014), una orientación teológica (Cucchetti, 2021), la

1

gastronomía (Aduriz, 2017), etc. Nada parece quedar fuera del mote porque, como brillantemente lo pone Lefort, en última instancia: “Incrustado en la lengua, no importa de dónde deriva; sirve” (2010:12).

Este ejercicio incluirá, primero, la caracterización del maquiavelismo y el populismo como imaginarios que abarcan un dominio de la conducta marcado por el cálculo de medios y fines. En segundo lugar, repasará la manera en que ambas representaciones cuestionan el principio de ordenación de la vida comunitaria en la que se diseminan. Por último, argumentará que tanto el maquiavelismo como el populismo producen una división de lo social y, a la vez, la enmascaran. La relevancia de realizar este ejercicio comparativo disparado por la sorpresa se desprende de las conclusiones tentativas a las que da lugar. Ambas *imago* visibilizan tres ideas que operan en la teoría política occidental y ponen bajo la lupa los problemas de legitimación de las democracias contemporáneas. Primero, la idea de que el poder político es un poder maléfico en tanto introduce un clivaje vertical en una sociedad que se representa a sí misma como habitada por una horizontalidad igualitaria. Segundo, la idea de que existe la posibilidad lógica de pensar en una sociedad reconciliada consigo misma y que la imposibilidad de lograr su plenitud se debe a obstáculos empíricos antes que ontológicos. Tercero, la idea de que esa plenitud se plasmaría en un pueblo-uno que incluiría a todos sus miembros como diferencias significativas en la estructuración de la vida comunitaria.

La *imago* como dominio de la conducta

En la primera parte del recuento “detectivesco” (Mattei, 2019) que hace de la obra de Maquiavelo, Lefort se dedica a investigar lo que él denomina una *imago* del florentino. El maquiavelismo puede designar tanto el carácter de un sujeto, como su comportamiento o sus acciones. En ese sentido, denota un arte en el que se asume “la idea de un dominio de la conducta” (Lefort, 2010:13), acciones en las que constantemente se calculan medios y fines con el objetivo de hacer el mal

voluntariamente a alguien. El resultado de esa representación colectiva son figuras de estrategias maquiavélicas que llevan “una máscara que hurta a las miradas del prójimo los movimientos de su alma” (Lefort, 2010:13) y que no se dejan distraer para seguir decididamente el norte de sus objetivos autónomos, obviamente ignorados por sus víctimas utilizadas como simples medios para fines inconfesables.

Uno de los puntos que se desprenden de la *imago* maquiavélica como dominio de la conducta es que, en su extensión, ella define sobre todo una actitud hacia una alteridad. El maquiavelismo denota una representación colectiva en la que siempre se juega el reconocimiento de una otredad que asume formas diversas: puede ser la de otras diferencias en competencia por el poder, puede ser una masa inerte librada a la voluntad del príncipe, o puede ser una multitud díscola propensa al tumulto y la revuelta.²

La *imago* maquiavélica incluye así un doble registro del dominio de la conducta. El dominio casi omnipotente de quien despliega su arte como estrategia soberano frente a una alteridad inerte, sea ya derrotada por ese despliegue, o por una abrumadora necesidad o por su ingenua incapacidad para poder reconocer el engaño de los fines a los que se la somete. A la imagen de los miembros comunes de la ciudad, reducidos “a la prueba de un destino cuyo sentido se le escapa”, se contrapone “la del hombre que gobierna, que sabe absolutamente lo que hace y adónde va, que goza de la posesión íntima de sus fines y que encuentra el placer del juego en el poder que tiene de disponer del prójimo” (Lefort, 2010:15-16).

La *imago* populista también conlleva una idea del dominio de la conducta. La representación colectiva de la lógica populista tiene en sí misma la fórmula voluntaria de una estrategia perversa. Esa perversidad también aflora en un doble registro que le otorga especificidad. Por un parte, las descripciones de los liderazgos populistas nos hacen ver una subjetividad que lidera en base a una clarividencia estratégica y que asume la soberanía de sus actos a expensas de

²Para un acercamiento a la idea de multitud y plebe en Maquiavelo puede verse Landi (2021).

cualquier interacción con sus pares, anticipando un futuro que solo ese liderazgo puede entrever. Pero, por otra parte, esa misma descripción se combina con la representación de una conducta que deforma la acción instrumental y el cálculo de medios y fines. Se concede racionalidad maquiavélica (valga la concesión) al populismo, en tanto capacidad de manipular a las diferencias que son funcionales a sus fines, al mismo tiempo que se señala la irracionalidad inconseguible de sus objetivos. Si la *imago* maquiavélica asume que se obra mal para conseguir un fin determinado, en la representación del populismo se obra mal para conseguir un fin que lógicamente nunca puede ser logrado ya que va en contra de una lógica universal que asumiría el desarrollo normal de la política (Zanatta, 2022).

Repasemos un ejemplo de la forma en que se representa al populismo en la *imago* populista que asume el sentido común. Para ello nos detendremos en la conferencia que dictó el juez de la Corte Suprema de Justicia de Argentina Carlos Rosenkrantz, a fines de mayo de 2022 en Santiago de Chile. Dicha exposición es muy transparente en relación con la representación colectiva del populismo que queremos destacar. La presentación del juez tuvo un impacto alto en la discusión pública porque retomó en su discurso una frase atribuida a Eva Duarte que proclama que detrás de cada necesidad nace un derecho. Para Rosenkrantz, esta afirmación tendría efectos perniciosos sobre la democracia constitucional liberal en dos aspectos. Por una parte, por las consecuencias de la urgencia con la que el populismo plantearía la necesidad de reformas sociales y, por la otra, por su irresponsabilidad respecto de los costos de los derechos. En el primer caso, la idea de “cambiar ya” que se desprende del apremio por crear un derecho no tendría en cuenta las condiciones de perdurabilidad de esos cambios. Si todo cambiase con cada mayoría circunstancial no habría sustentabilidad ni continuidad en el tiempo para las transformaciones y, sin ella, no habría progreso social posible ni transformaciones duraderas. En el segundo caso, las posturas populistas son representadas como incapaces de evaluar racionalmente los costos de su acción y de inferir que esa acción tendrá costos muchas veces

considerados como una inequidad por otros sujetos.³ Esto obstaculiza, en su mirada, el funcionamiento cooperativo de la vida en una sociedad liberal y sus conversaciones democráticas. De este modo, cuando se mencionan los efectos de la pretensión de satisfacer las necesidades urgentes y crear derechos, las representaciones de Rosenkrantz sobre el populismo ganan intensidad: el populismo “no ve” la dificultad para que los cambios perduren, es “insensible” acerca del costo de las reformas que propone, “no define” quién pagará esos costos y “olvida sistemáticamente” que detrás de todo derecho hay un costo.

Si bien la actitud general de la conferencia mantiene una literalidad tolerante respecto de la alteridad populista y quienes participan de ella, su contracara son los desplazamientos en la intensidad retórica que se ponen en juego cuando se describe este doble dominio de la conducta. La *imago* populista aparece en toda su dimensión en la descripción de una subjetividad descrita como alguien que no tiene la capacidad subjetiva para “ver lo que debería ver”, que no es portadora de la sensibilidad para evaluar los costos de su decisión y hacerse responsable de ellos y, por último, que no es solidaria con quienes reciben la carga de los costos de esos derechos urgentes. El populismo es así representado como quien “vocifera” y “grita” limando progresivamente la legitimidad de la democracia constitucional liberal y sus tiempos.

Es llamativo que en una época en la que prevalece la figura de un sujeto que debe apuntar a transformarse en empresario de sí mismo y en la que la acción con arreglo a fines parece sedimentarse en la ética de la vida cotidiana, en la *imago* populista esa idea se escapa. La representación del populismo incluye una evaluación de su lógica política a través de la sanción implícita de un baremo normativo que muestra la perversidad de su cálculo de los medios, a la vez que se

³Recordemos que en la tradición moderna la racionalidad no opera exclusivamente como aquello que permite identificar una idea de vida buena, calcular los medios para lograrla y actuar en consecuencia con sus fines, sino que es también el punto sobre el que pivotea el reconocimiento de la alteridad en tanto sujeto con las mismas características. De dicho reconocimiento se desprende la posibilidad de que esas alteridades vivan juntas y de que una de ellas pueda gobernarlas. Solo quien se gobierna a sí misma puede gobernar a las demás. Puede verse Barros (2021).

señala la falta de solidez lógica de sus fines. Es así que, detrás de cada palabra que es imaginada como populista, hay una segunda lectura que demuestra su estratégica perversidad, al mismo tiempo que sus fines son imaginados como incoherentes. Con lo cual, al mismo tiempo que se pretende desenmascarar normativamente esa palabra se desnuda la perversidad de sus medios y la irracionalidad de sus fines.

Es así que maquiavelismo y populismo coinciden como *imago* en la representación de un dominio de la conducta que se encarna en un sujeto capaz de reconocer la diferencia entre el bien y el mal, de evaluar los medios necesarios para lograr ciertos fines y de actuar en consecuencia. Sin embargo, si la representación maquiavélica nos pone frente a un sujeto que se regodea de su éxito y del sometimiento de sus *alter ego*, en el caso de la populista la imagen es ambigua. Por una parte, nos presenta un liderazgo que se obstina en tratar y hacer sentir a sus dominados como elementos políticamente inertes, mientras que, por la otra, nos muestra una imagen de un populismo que es víctima de la propia irracionalidad de sus objetivos. Sus logros siempre serán coyunturales y efímeros frente a la cadencia progresiva y firme de la democracia constitucional liberal.

Ese progreso tenaz necesita de una alteridad para poder darse un contenido particular y operar como promesa de plenitud de las sociedades contemporáneas. Ese rol de *alter* lo cumplirá el populismo. Frente a una sociedad que se representa a sí misma como un pueblo-uno organizada alrededor de consensos estables y definida por la posibilidad lógica de la total inclusión de sus miembros, se señalará al populismo como causa y efecto de la división, del conflicto y la exclusión.⁴ De allí que si el maquiavelismo perduró porque tocaba

⁴La idea de pueblo-uno tal como la propongo aquí no es la misma que la noción de un pueblo único indivisible que se encarna en el Estado o en un partido como aparece en la obra de Lefort. El pueblo-uno, en este caso, hace referencia a la idea de un colectivo que, si bien se representa como un espacio compuesto por heterogeneidades, sus partes son igualadas lógicamente por el hecho de disponer de derechos y eso habilita lógicamente la posibilidad de una comunidad en las que toda diferencia está igualitariamente incluida. El populismo viene a disputar esa idea, a negar esa universalidad y a

una fibra de lo real, como dice Lefort, lo mismo sucederá con el populismo: ambos son imaginarios que van “en búsqueda de una representación que produzca y enmascare a la vez el principio de la división” (2010:28). Así, en ambas *imago* se recupera “la división del Poder y de la Sociedad” (Lefort, 2010:84) a la vez que se intenta “ocultar un abismo que no puede ser colmado, dar su identidad a lo que de suyo no tiene una” (Lefort, 2010:250). Son imaginarios que intentan enmascarar el abismo de una sociedad irreconciliable consigo misma, a la que la obra de Maquiavelo y las articulaciones populistas mostrarán siempre dividida entre dominantes y dominados y cuyo devenir se define a partir de la discordia. De allí la valoración del tumulto que Lefort imputa a Maquiavelo en la entrevista que cierra su libro: no solo deben escucharse “los ruidos y gritos” (2010:575) del conflicto entre grandes y pueblo⁵, sino que debemos prestar atención a los efectos que esa división antagónica producen sobre la vida comunitaria (Ferrás, 2019:65), porque “[t]odo consiste en saber la suerte que se hace correr a la división” (Lefort, 2010:574). La división pervive porque la realidad de un pueblo-uno no es solo una imposibilidad empírica sino que es una plenitud lógicamente inalcanzable (e indeseable si seguimos la lectura lefortiana). Su suerte quedará sujeta a la manera que tengamos de entenderla: si es una división que se produce por una desigualdad social proyectada en la naturaleza de los grupos que se enfrentan en el conflicto (como veíamos en el discurso de Rosenkrantz frente a la urgencia de la necesidad), o es una división que “se ejerce sobre el fondo de la igualdad” en el ejercicio de los derechos políticos (Lefort, 2010:574).

Pasemos ahora a analizar la forma de la representación frente a la cual el maquiavelismo y el populismo se plantan como alteridad. Su repaso nos permitirá ir precisando la suerte que se hace correr a la división en ambos casos.

demostrar que la portación de un derecho depende de una atribución política de agencia.

⁵Cuestión que también destaca Skinner junto a la idea de que la libertad es heredera de este conflicto (1985:207).

La puesta en duda del principio de ordenación de la vida comunitaria

Un punto central de la definición de maquiavelismo de Lefort es que señala a “otras resonancias” más allá de la política. Es decir, el maquiavelismo como representación no se restringe a ser una abstracción circunscripta a la política, sino que su importancia reside en que “pone en cuestión una representación tradicional de la sociedad” (Lefort, 2010:22). El maquiavelismo culmina condensando la puesta en duda del principio de ordenación de la lectura religiosa del mundo. Maquiavelo

ha cometido el crimen de incitar a los príncipes a gobernar sin cuidarse de Dios, con la convicción de que sólo tienen que rendir cuentas ante sí mismos de sus propios actos, de que no deben esperar otras sanciones u otras recompensas que el fracaso o el éxito de sus empresas temporales (Lefort, 2010:20).

Es más, esa representación que Maquiavelo resume negativamente nos deja ver que el problema no reside únicamente en que las relaciones sociales se liberan de esa lectura religiosa, sino que ellas mismas sean desacralizadas, y que “el poder aparezca como el envite de un conflicto puramente mundano, que el hombre se haga extraño al hombre al mismo tiempo que se hace extraño a Dios” (Lefort, 2010:25). El maquiavelismo puede designar la negación de una lectura religiosa del mundo, pero sobre todo “proporciona el signo de la subversión del orden social” (Lefort, 2010:25).

Si las teorías medievales de la política no tematizaban el problema de la dominación, asumiendo que todos los seres humanos tenían una función a desempeñar y un lugar particular a ocupar dentro de un orden armonioso, el maquiavelismo vino a transparentar el velo que cubría el “cortejo de justificaciones” del poder y que lo dejaba “súbitamente percibido en su desnudez, como un aparato de opresión” (Lefort, 2010:22). Lefort va incluso más lejos en la manera en que retrata la percepción de esa desnudez, definiéndola como la

condensación de “todos los efectos de la angustia que suscita la descomposición del orden antiguo” (2010:24).

Lefort muestra que el maquiavelismo como *imago* descomponía la coincidencia entre tres elementos de la vida comunitaria: una comunidad religiosa orgánica que dependía de que cada una de sus partes cumpla una función, ocupe un lugar y tenga una cualidad particular –“el príncipe era cruel, como avaro el comerciante” (2010:24)–, un principio de acción –“la jerarquía de los estatutos” de las sagradas escrituras–(2010:24) y una forma de ser definida por la ética cristiana –“un plan divino de gobierno de la humanidad”–(2010:25). El maquiavelismo rompe con esa representación socavando la legitimidad de esa coincidencia y deshaciendo la armonía entre comunidad, principio de acción y forma de ser con la puesta en escena de un conflicto terrenal.⁶ Lefort insiste en que la novedad del maquiavelismo no pasa por el develamiento de nuevas conductas, ni por el descubrimiento de alguna innovación en las relaciones entre seres humanos; por el contrario, la inmoralidad y los vicios no eran nuevos. Con lo cual, de ello se desprendería que la inmoralidad y los vicios eran irrelevantes porque no se salían de los marcos aceptables dentro de esa coincidencia entre tres elementos: eran condenables por las sagradas escrituras, la potencial desviación de gobernantes y gobernados no los sacaba de su lugar natural en la grey cristiana y su condena y penitencia era suficiente para salvaguardar el plan divino. Pero el maquiavelismo como “representación colectiva” encarna otra cosa, dice Lefort, porque viene a destruir la legitimidad de esa coincidencia y a mostrar que los actos de los gobernantes aparecen “de repente como privados de la finalidad que los justificaba, como propios de una actividad sin contrapunto espiritual, tan enigmática como condenable” (2010:24-25) que hacía que “el poder aparezca como el envite extraño al hombre al mismo tiempo que se hace extraño a Dios” (2010:25).

⁶Este argumento parte de la idea de “giro ético” y tiene una fuerte impronta rancièriana, puede verse Rancière (2011: 133-147).

Ahora bien, ¿cuál es la representación que disloca el populismo? Como “representación colectiva”, el populismo también condensa cierta angustia que produce el temor a la posibilidad de descomposición de un orden. Si el maquiavelismo condensaba los miedos a la pérdida de referencias normativas aseguradas por una lectura religiosa del mundo, el populismo es la representación colectiva que asedia a la tradición democrático-liberal moderna. No podemos saber si la *imago* populista mantendrá su vigencia como lo hace el maquiavelismo, pero puede afirmarse que las experiencias populistas también encarnan la interrupción de un orden marcado por una coincidencia entre tres instancias.

El orden que es asediado por la posibilidad de una política populista se construye alrededor de la coincidencia entre la representación de una comunidad sin exclusiones que contiene a todas las diferencias que la habitan (un pueblo-uno), un principio de acción jurídico-político en torno a la idea de estado constitucional liberal de derecho y una forma de ser del individuo en tanto sujeto moral definida por su capacidad de poner autónomamente el mundo en palabras y gobernarse a sí mismo.

Esta coincidencia sostiene al solapado consenso de las democracias contemporáneas. Una cuenta demográfica que se transforma en la representación imaginaria de una cuenta jurídico-política: quien pertenece al hecho contable del pueblo-uno es un sujeto de derecho. Dentro de este imaginario, en tanto parte de esa cuenta jurídico-política y recipiente de un derecho, cada sujeto es transformado en un agente moral:

El sistema legal de un régimen democrático *construye a todos como igualmente capaces* de ejercitar tanto estos derechos y libertades como sus obligaciones correspondientes. La atribución legalmente respaldada y universalista de la agencia efectuada por la democracia política es un hecho absolutamente crucial (O'Donnell, 2010: 40[énfasis agregado]).

En este orden de las democracias constitucionales liberales, todas las diferencias estarían incluidas como sujeto de derecho, a todas se les atribuiría agencia y, por lo tanto, se las definiría como ciudadanas de un pueblo-uno. En esta representación, la exclusión es tomada como un accidente producto de procesos coyunturales que se nombran a través de una serie de alegorías como la globalización, la pandemia, el clientelismo, la ignorancia, la democracia delegativa, la pobreza, el desempleo, la corrupción de la política, la inmigración, el precio internacional de las *commodities*, etc.

Los populismos ponen su mirada sobre ese accidente y acusan a la comunidad de excluyente. El populismo va a encarnar las interrupciones de este orden representado por un pueblo-uno que refleja en espejo la cuenta que totaliza la suma de la población. El populismo denuncia al orden democrático-liberal que no garantiza derechos a las diferencias excluidas y articula diferencias a las que se niega su carácter de agentes. Es por esto que la *imago* populista, el imaginario crítico del populismo, será definida como una injusta recriminación del daño que esa comunidad ejercería y será percibida como una fuerza divisiva y polarizante, destructiva de la unidad del pueblo-uno. No solo eso, producida la división entre las figuras de la exclusión y el lugar del poder de la comunidad que daña, el populismo será retratado como un obstáculo para la convivencia de diferencias plurales. Además, en la representación imaginaria del populismo, el estado de derecho aparece expuesto a la peligrosidad de la deslegitimización a la que lo somete la urgencia de las necesidades de las figuras de la exclusión. Así, los tiempos de la inclusión paulatina, incremental y sostenida por consensos duraderos del orden constitucional liberal-democrático se ven dislocados por la emergencia de una demanda que exige cambios urgentes, tal como lo señala Rosenkrantz en la conferencia mencionada.

No obstante, estas críticas al orden consensual de las democracias contemporáneas no son exclusivas del populismo. Robert Dahl (1989), por ejemplo, se preguntaba sobre dos cuestiones íntimamente vinculadas con lo que

venimos argumentando en esta sección. Una cuestión era sobre las consecuencias de asumir la existencia de un pueblo-uno como si fuera una creación histórica reconocible empíricamente. Para Dahl la facticidad de este hecho era cuestionable y formaría parte de los supuestos de una *shadow theory of democracy*. La otra cuestión que señalaba Dahl era una reformulación de la ambigüedad constitutiva de la noción de pueblo en la teoría política occidental. Mientras que buena parte de la teoría política ha sostenido la paradoja de que el pueblo como *populus* es el sujeto de la soberanía, pero también es la *plebs*, parte de quienes están excluidas de algún aspecto de la vida comunitaria; Dahl reformula esta ambigüedad apuntando que dentro de “un pueblo” solo un limitado conjunto de personas tiene derecho a gobernar, ellas constituyen el *demos*. Y se pregunta: “¿Quiénes deben integrar el *demos*?” Dahl resalta que la respuesta a esta pregunta fue históricamente evitada por la teoría política dejando flancos débiles para las críticas a la democracia. El acierto del célebre politólogo norteamericano es que no solamente apuntaba a la ambigüedad entre parte y todo, característica de la idea de *pueblo*, sino que destaca que esa definición de los límites del *demos* está relacionada con la definición de cuáles serán las diferencias políticas que tendrán derecho a gobernarlo. Sin embargo, a pesar de este tipo de coincidencias en los interrogantes planteados a las democracias contemporáneas desde las teorías de la democracia y desde el populismo, la representación colectiva de lo populista es caracterizada como la contracara de la institucionalidad liberal-democrática, de la cual se desprenderá la consecuente acusación de autoritarismo.

La forma en que el orden colectivo de las democracias consensuales responde a la pregunta de Dahl –sobre quiénes efectivamente integran el cuerpo de la ciudadanía y quiénes pueden legítimamente gobernar la comunidad– es enmascarando la exclusión. Hace un momento citábamos la apuesta universalista de O’Donnell respecto de la atribución de agencia, en la cual se jugaría la construcción de una totalidad de sujetos “como igualmente capaces” de ejercitar la ciudadanía. En el mismo texto, sin embargo, se hace referencia a la idea de

“ciudadanía de baja intensidad” en contextos en que las condiciones sociales para el ejercicio de la ciudadanía no están dadas.

Estas personas viven bajo tal privación que, salvo para individuos y movimientos excepcionales, sobrevivir pasa a ser su abrumadora preocupación; no tienen oportunidades ni recursos materiales, educación, tiempo o incluso energía para hacer mucho más de esto. Esto obviamente significa que estos individuos son pobres en sentido material, pero las privaciones recién mencionadas implican que también lo son en sentido legal” (O’Donnell, 2010: 171).

La universalidad de la agencia define las capacidades necesarias para ser parte del *demos*, a la vez que enmascara la división de las intensidades de una ciudadanía escindida. El orden colectivo se plasma así en un orden en el que la población coincide con el pueblo-uno y en el que las figuras de la exclusión no tienen un “estatus en la estructuración de la comunidad” (Rancière, 2011:141). La presunción lógica de que todo el mundo tiene el derecho a hablar y que, por lo tanto, está incluido significativamente en la vida comunitaria se ve acosada por la denuncia de un orden excluyente. La *imago* populista representa la alteridad de este consenso y pone en el centro de la escena a estas figuras de la exclusión.

En una articulación política populista, la comunidad es representada como una comunidad dividida por una frontera interna a lo social (Laclau, 2005) que denuncia la inexistencia de la pretendida universalidad en la adscripción institucional de la agencia. La exclusión deja de ser coyuntural para ser presentada como un daño por parte de una comunidad que no reconoce a algunos sujetos como figuras significativas de la vida comunitaria. El efecto más relevante de estos procesos es que la *imago* populista comienza a tener una encarnadura en sujetos que son representados como quienes no pueden reconocer el estado de cosas, que “no ven” las dificultades que esas crisis coyunturales provocan, que son irresponsables acerca de los costos que su inclusión generaría, que ignoran sistemáticamente que detrás de todo derecho

hay un costo para la comunidad en su conjunto y que, llegado el caso, tampoco se responsabilizan por saber quién pagará esos costos.

La pregunta que podemos hacernos a esta altura de la argumentación es sobre los efectos de la irrupción de estas subjetividades que, a la vez, están presentes en la vida comunitaria pero que no cuentan como sujetos significativos en su estructuración. El imaginario populista, como veíamos en la conferencia del juez de la Corte Suprema, incluye la representación de una división entre sujetos que pueden ver y que no pueden ver, quienes pueden y no pueden discernir tiempos y costos de sus acciones. La *imago* populista produce esta división dislocando el principio de ordenación de la vida comunitaria que atribuye capacidad de discernimiento autónomo a algunos sujetos y no a otros, al mismo tiempo que la enmascara con la promesa de plenitud de una inclusión futura en los tiempos progresivos y paulatinos de la democracia constitucional.

Veamos este proceso de producción y enmascaramiento del principio de división que nos propone Lefort para el maquiavelismo y que aquí procuramos para precisar el papel que juega la *imago* populista frente a las democracias constitucionales liberales.

La producción y el enmascaramiento del principio de división

Lefort se sorprende por la fuerza con la que el maquiavelismo toca la imaginación humana “en países y medios sociales diversos” (2010:14). Su hipótesis es que el maquiavelismo hace visible, y luego encarna, una representación sobre el poder “del hombre sobre el hombre”; una imagen a través de la cual “el poder es súbitamente percibido en su desnudez, como un aparato de opresión” (2010:22). Así, la *imago* maquiavélica se nutriría de un núcleo que hace a su persistencia ya que “parece traducir un maleficio cuyo origen está en la naturaleza misma del poder”.

El maquiavelismo es el nombre de este mal. Es el nombre dado a la política en tanto que ésta es el mal; designa lo que la imaginación común quiere representarse cada vez que el poder es percibido como aquello que es absolutamente ajeno, como aquello que está en el principio de acciones desconocidas e incognoscibles, como aquello que, situado a una distancia infranqueable, determina contra su voluntad y para su infortunio la existencia común (Lefort, 2010:15).

De este modo, señala Lefort, Maquiavelo nos pone frente a “una representación diferenciada que forma parte de la mitología intelectual de la humanidad moderna”, y “hace entrever una actitud colectiva duradera en relación a ciertos problemas”, “a cierta región de lo real que el escritor ha tocado”, que “lleva consigo una acusación a la política” puesto que su obra “hace de la política su objeto” (2010:16). Incluso más, “la extensión del término” para hacer referencia a conductas de otras esferas –la idea de una amante maquiavélica, por ejemplo– no genera una indeterminación de su sentido. Cuando se usa el término, este encarna la inmoralidad, pero identifica la inmoralidad con la política. En la extensión del término maquiavélico sobrevive la idea que representa a un poder omnipresente e indolegable que se ejerce a expensas de un sujeto incapacitado para cambiar su propia situación de sumisión, sea una amante, un comerciante o una potencial competencia al gobernante.

Algo similar, veremos, ocurre con el populismo. La ambigüedad del término que destaca la gran mayoría de la literatura que intenta definirlo es recorrida por un sentido constante: la acusación de populista se sostiene en la crítica velada a la inestabilidad del *demos* producida por la irrupción de sujetos que no tiene la capacidad de evaluar racionalmente un curso de acción, que pueden ser engañados y que, por lo tanto, no están en condiciones de gobernar libremente la comunidad. Es decir que la denuncia de populismo también hace de la política su objeto y su ambivalencia conceptual mantiene un mismo sentido que recorre sus definiciones.

Pasemos a precisar este sentido, esa “actitud colectiva duradera” en ambos casos. En el paciente rastreo que realiza Lefort respecto a Maquiavelo

quizá encontremos alguna precisión sobre las actitudes más generalizadas frente a las experiencias descritas como populistas.

El maquiavelismo como representación colectiva imaginaria conlleva en sí la teoría de un poder político que siempre se afirma a expensas de alguien. El imaginario sobre Maquiavelo produce y, a la vez, enmascara un principio de la división a través de la imagen del poder del hombre sobre el hombre (Lefort, 2010). Un poder que se ejerce a expensas de quienes quedan bajo su dominio. Lo produce a través de la imagen de un “poder generalizado”, encarnado en una instancia que se impone sobre la sociedad pero que a la vez está desvinculado de ella y “a la que convierte en su objeto”; y a través de la idea de un “poder ilocalizable”, que surge en toda la extensión de la sociedad ya que ninguna de sus esferas se encuentra a salvo de sus efectos. La representación del maquiavelismo es así fruto de la separación entre el sujeto de un poder entendido como “soberana potencia” y los congéneres que tiene a su merced.

Y en el mismo movimiento, el maquiavelismo enmascara ese principio de división asignando su origen “a alguien”. Con lo cual, la *imago* maquiavélica tendría una doble intención. Por una parte, la tarea de nombrar la pérdida de la intimidad entre sociedad y sujeto, “prestando un rostro a la disolución del vínculo que une al poder con la totalidad de la existencia humana” (Lefort, 2010:28), a la vez que, por otra parte, tendría la tarea de exorcizar esa disolución encarnándola en un sujeto “en la sociedad” de forma tal que su mera presencia negativa sea garantía de la creencia en su imaginaria unidad. El imaginario maquiavélico tiene así una doble lectura: es, por un lado, la representación de aquello que disuelve la plenitud de la existencia humana y hace a la humanidad extraña a sí misma y, por el otro, su rostro es la representación de la condición de posibilidad para la constitución de la plenitud misma.⁷

⁷De alguna manera, el maquiavelismo jugaría el rol negativo que toma la idea de exterioridad constitutiva para explicar la constitución de toda positividad en la obra de Ernesto Laclau. Puede verse Staten (1984).

Es por esto que el maquiavelismo vino a dar cuenta, no solo del cambio de estatuto de la política en los albores de la modernidad, sino que acompañó también el cambio del estatuto de ese sujeto extraño a sí mismo y a su comunidad. Lefort lo pone con toda claridad: “la representación del maquiavelismo muestra que la cuestión del estatuto de la política y la del estatuto del Sujeto están estrechamente vinculadas” (2010:28). El sujeto cartesiano enfrenta el corte de “su vínculo con el Ser” sagrado “con la aparición del sí mismo al sí mismo”. A su vez, se inmuniza con la representación de sí como sujeto en el cual poder y saber “se entrelazan en la luz de la consciencia” (Lefort, 2010:29). Es la representación de un sujeto autónomo que confía en sus sentidos y en la evaluación racional que efectúa en base a la información que efectivamente posee. La cuestión de un poder que surge al interior de la sociedad, pero que se escinde de ella y culmina representado como una exterioridad, estará así íntimamente relacionada con la idea de un sujeto autónomo representado simultáneamente como el origen de ese poder y como un sujeto extraño a él. El sujeto cartesiano de la ciencia que describe Lefort no es otro que el ciudadano: un agente moral que porta el derecho a intentar lograr ascendiente porque, en tanto se gobierna a sí mismo, es capaz de gobernar a sus iguales.

La acusación de populista también lleva nuestra atención hacia el estatuto de la política y el estatuto del sujeto. Tal como afirmábamos antes, la *imago* populista se sostiene en la constatación de la inestabilidad del *demos* producida por la presencia de sujetos que no tendrían las capacidades que les otorgarían autonomía y que, por lo tanto, no estarían en condiciones de ser consideradas diferencias significativas para poder gobernar la comunidad. Es decir que la denuncia de populismo también conlleva una crítica al estatuto de la política y apunta a cierta representación del estatuto del sujeto.

Pasemos a precisar el vínculo entre el estatuto de la política y el del sujeto en el imaginario sobre los populismos.

Como ya dijimos, Lefort señala que un imaginario cumple una función específica: “ocultar un abismo que no puede ser colmado, dar su identidad a lo que de suyo no tiene una” (2010:250). Por ejemplo, la *imago* constitucional de la democracia liberal supone el “establecimiento de algún Imaginario (un postulado) que hace que los sujetos puedan sentir o pensar que pertenecen a alguna unidad y que dicha pertenencia los dota de derechos” (Aibar, 2014:35). El abismo que ese imaginario oculta es visibilizado y problematizado por los procesos de identificación popular que articulan los populismos.⁸ Como decíamos más arriba, las demandas populares son posibles cuando se considera que esos derechos no son realizados y que la promesa de pertenencia plena no se cumple.

Maquiavelo enfrenta al modelo de sociedad bien ordenada en el que “cada hombre está en su sitio, determinado por la función que le asigna su pertenencia a la comunidad” (Lefort, 2010:250). Para ello, esboza una nueva ontología que contradice la idea de una sociedad en la que “todas las cosas tienden a reposar en la plenitud de la forma natural” (Lefort, 2010:251) y señala el dinamismo y la inestabilidad de lo social marcado por la inconstante naturaleza de los pueblos. Para Maquiavelo, dice Lefort: “La política requerida es la que concuerda con el ser de la sociedad, la que acepta los contrarios, se enraíza en el tiempo, se ordena bordear el abismo sobre el cual reposa la sociedad, afrontar el límite que constituye para ella la imposibilidad de los deseos humanos” (2010:252). La imposibilidad de ajustar perfectamente los inconstantes deseos marcará la politicidad de Maquiavelo justificada “ahora por la sola necesidad en que se encuentra el poder de regular la lucha en la que se inscribe y de encontrar su límite en la relación con el Otro: pueblo, Grandes, ejército” (Lefort, 2010:253). Frente a la sociedad de la concordia, Maquiavelo nos deja una enseñanza: “La república no podría asegurar la armonía de la sociedad, pues la sociedad está siempre dividida, y no puede más que estarlo, entre dominantes y

⁸Para una precisión de esta distinción entre identidades populares y populismo puede verse Aboy Carlés, *et.al.* (2013).

dominados. Todo consiste en saber la suerte que se hace correr a la división”(Lefort, 2010:574). La *imago* maquiavélica es la máscara que disfraza esta división. La unidad social es víctima de la escisión maquiavélica, con lo cual la suerte que esta división padece es la de su negación.

Llegamos así al punto en que encontramos cierta convergencia entre los imaginarios del maquiavelismo y populismo que nos permitirán precisar la suerte que el populismo hace correr al principio de división de las democracias liberales constitucionales. ¿Qué esconde esa máscara que el populismo viene a develar? Detrás de la idea de consenso se esconde cierta escansión de la vida comunitaria que legitima la división entre diferencias dominantes y diferencias dominadas. La idea de una escansión de las partes de la comunidad, de recorrer el todo comunitario en base a la distancia y las funciones de cada uno de los elementos que lo compondrían, es tomada por Michel Foucault (2009, 2011) en su análisis de la *parrhesía* política y la crítica conservadora de la democracia que expone en sus últimos cursos en el *Collège de France*. Así como Lefort argumenta que Maquiavelo nos pone frente a una representación que forma parte de la mitología intelectual moderna, Foucault (2011:61) señala que la escansión de la vida comunitaria en esas tragedias estaba definida por algunos principios que “fueron una matriz y un desafío permanente para el pensamiento político en el mundo occidental”. La escisión maquiavélica entre *grandi* y pueblo se muestra en Foucault (2011:60-66) con la forma de una escansión cuantitativa, una escansión ética y una escansión política.

En el primer caso, la escansión se da entre las partes más numerosas y las menos numerosas. La división entre la masa y los pocos es la que organiza la ciudad y la que plantea el problema de saber quién debe gobernar. Ambas partes, de las muchas y de las pocas, buscarán gobernar buscando su propio bien. La segunda escansión desplaza el factor cuantitativo y lo transforma en una escansión ética: los más numerosos no pueden ser los mejores porque los mejores son, por definición, pocos. Por lo tanto, los pocos serán mejores y los muchos

serán lógicamente peores. La tercera escansión es política y se corresponde con la distinción entre pocos y muchos, mejores y peores: lo que es bueno para los pocos que son mejores y dado que al gobernar buscarán su propio bien, será bueno para la ciudad. Viceversa, lo que es bueno en el gobierno de los muchos que son peores, será lógicamente malo para la ciudad. En conclusión, lo que es verdaderamente bueno para la ciudad no puede ser descubierto “en un campo político definido por la indiferencia entre quienes hablan” (Foucault, 2011:62). La forma misma de la democracia en la que pocos mejores y muchos peores se igualan, en la que todo el mundo puede hablar indiferenciadamente en igualdad de condiciones, no permite identificar lo verdaderamente bueno.⁹

Decíamos antes que el imaginario de las democracias consensuales se construye alrededor de la coincidencia entre una comunidad en la que todo el mundo está incluido y cuantificado en un único pueblo, un principio de acción que emana de la constitucionalidad del estado de derecho democrático liberal, y un modo de ser para las diferencias atado a la representación de una subjetividad moral capaz de poner su mundo en palabras y gobernarse a sí misma y, por ello, a las demás. Señalábamos también que las identificaciones populares y su articulación en formas políticas populistas venían a desenmascarar esa coincidencia, acusando a la comunidad de excluirlas, mostrando los límites del principio de acción constitucional en torno a la idea de derecho que formalmente se tiene y no se tiene y reclamando ser reconocidas como sujetos morales.

⁹Este aspecto ha sido resaltado en la interpretación que hace Rahe (2009) sobre el populismo de Maquiavelo. Para este autor, el populismo del florentino reside en que no hace lugar al argumento del republicanismo clásico y su principio de diferencialidad en la racionalidad moral y política de los miembros de una comunidad. Para Rahe, Maquiavelo antes bien reduciría la razón pública al cálculo privado del interés particular de cada miembro de la multitud, ya que dicha razón se desprendería de la posibilidad de que un miembro de la república hable al pueblo y logre ascendiente para tomar alguna decisión. Este punto explicaría, para Rahe, el carácter peculiar del giro populista de Maquiavelo. Sin embargo, no queda claro en su explicación por qué la figura de un liderazgo que logra ascendiente sobre la masa (un buen parrhesiasta, diría Foucault) reduciría la discusión pública a un multitudinario cálculo privado de intereses materiales individuales ni tampoco por qué esto implicaría un giro populista.

La dislocación de esta coincidencia opera en el populismo a través del desvelamiento de este pretendido consenso a través de la visibilización y denuncia de la escansión de la vida social. El populismo denuncia que un pueblo no es equivalente a la suma de la población, es decir, que existen partes de ese pueblo político que no cuentan como equivalentes y que, por lo tanto, la comunidad está constituida a través de una exclusión. Mientras las sociedades del consenso intentan mostrar que factualmente los derechos se van extendiendo con un ritmo, una intensidad y un *tempo* histórico universal; el populismo y las identificaciones populares vienen a denunciar la paradoja de que, en ese contexto de pretendida universalidad, hay partes que tienen un derecho y, a la vez, no lo tienen (Rancière, 2004). Frente a la idea de un pueblo-uno, el populismo viene a denunciar la ambigüedad de esa unidad simbólica y a contraponer una simbolización complementaria de una sociedad escindida entre el lugar del poder y el lugar del cruel desamparo; y escandida entre los pocos buenos y los muchos peores. Frente al *tempo* de la expansión paulatina y progresiva de derechos de las democracias constitucionales liberales se increpa la urgencia de la necesidad excluida y se improvisan *tempos* de efectos inciertos.

El tiempo es central para entender la relevancia de la escansión de lo social porque el tiempo de la cuenta marcará las diferencias en el carácter y en los efectos que tendrá un determinado discurso. La clásica idea de asincronía de Germani en su estudio sobre los orígenes del peronismo apuntaba a esta dislocación de la escansión y a la manera en que su carácter repentino marcó las posibilidades políticas que se abrieron. La migración interna a los grandes centros urbanos, sectores populares incluidos laboralmente pero excluidos de cualquier discusión pública, eran el pueblo en su ambigüedad más profunda. La urgencia y celeridad de las reformas constitucionales que plantearon los llamados populismos del siglo XXI en América Latina también fueron un efecto de la dislocación de esta escansión cuantitativa: para que un derecho obtenido

perdurase en el tiempo y no pudiera ser fácilmente derogado se debía plasmar rápidamente en un texto constitucional.

Para Lefort, el maquiavelismo como representación colectiva perdurable mostraba que el autor y la obra habían tocado algún nervio central del estatuto de la política y del sujeto. En esta lectura, el populismo viene a visibilizar constantemente la ambigüedad inherente a la naturaleza y la función de la idea de pueblo en occidente; viene a recordar la oscilación entre el conjunto pueblo como cuerpo político y el subconjunto pueblo como una multiplicidad heterogénea de exclusiones. Veamos cómo opera esta ambigüedad del pueblo en dos discursos que muestran, por un lado, los efectos de la irrupción de diferencias que desestabilizan el *demos* legítimo y, por el otro, la extensión de la *imago* populista a la esfera del funcionamiento del mercado.

Prestemos atención a la siguiente respuesta en una entrevista que realizó Maristella Svampa a un militante sindical peronista en la década del noventa:

Perón nos dio el derecho a poder discutir, nos dio el derecho de poder tener una heladera, de poder tener una casa. Nos hizo ver que podríamos ser gente, que podíamos mandar el chico al colegio con un par de zapatos, que podíamos tener una radio buena como el abogado del barrio. Perón despertó a la gente, hizo conciencia. Nos hizo ver que nosotros éramos gente, no podíamos ser más lo que éramos, veníamos con la cabeza gacha y entonces levantamos la cabeza con Perón. Perón despertó al pueblo argentino (Svampa, 2000:126).

El significante “Perón” condensa la articulación de una pluralidad de demandas que iba más allá de la posibilidad del consumo. Su asociación con otro significante, “gente”, abre la posibilidad articuladora a otras esferas de la vida comunitaria. “Perón” condensa la posibilidad de acceder a derechos de una ciudadanía “dormida”, es decir, rompe con la escansión cuantitativa por la cual los muchos no pueden acceder a los bienes que son para pocos –heladera, radio, zapatos–. En simultáneo, rompe con la escansión ética por la cual había sujetos

que no eran considerados como “gente” y que por esa razón eran sometidos por algún poder –andar con la cabeza gacha–. El énfasis y la insistencia puestas en ser considerada como gente implica a una demanda que reclama su lugar como sujeto moral en la comunidad, ser gente supone aquí un sujeto que racionalmente puede elegir una idea de la vida buena, evaluar los medios para obtenerla y actuar en consecuencia. A su vez, dislocó la escansión política que se escondía detrás de la idea de una ciudadanía dormida –Perón despertó al pueblo argentino–. Si la idea de “ser gente” reconstruye la irrupción de un sujeto que se representa a sí mismo como un sujeto moral, la idea de “Perón” viene a representar la articulación populista de ese sujeto en una forma que dispara una frontera interna a la vida comunitaria que desestabiliza constantemente el *demos* del que nos hablaba Dahl. Es una forma que, en algunos momentos, representa a la plenitud comunitaria –Perón es quien despertó al pueblo argentino todo– y, por otros momentos, solo representa a la parte excluida –que caminaba con la cabeza gacha–.¹⁰

El imaginario populista, esa representación colectiva que a la vez produce y enmascara la escansión de la comunidad, responde rápidamente a la denuncia. Y lo hace insistiendo en la división como un acontecimiento coyuntural que antecede a la plenitud de la inclusión. Es decir, lo hace manteniendo viva la posibilidad lógica de la existencia de un pueblo-uno pleno, aplanado en sus jerarquías por la igualdad en la asignación de derechos. Esas respuestas quedan expuestas en declaraciones como las de Javier González Fraga, presidente del Banco de la Nación Argentina entre 2017 y 2019. En mayo de 2016, hablando sobre la posibilidad de lograr un desarrollo sostenible, decía en un programa radial:

¹⁰En la descripción de esta oscilación y sus efectos sigo el argumento propuesto por Melo y Aboy Carlés (2014), para quienes dicha oscilación es una de las características del populismo, junto a la posibilidad de regeneración de las diferencias que circunstancialmente van quedando fuera de esa frontera oscilante.

Las cosas no se pueden hacer como uno querría y menos después de 12 años en los que se invirtió mal, se alentó el sobreconsumo, se atrasaron las tarifas y se atrasó el tipo de cambio; donde le hiciste creer a un empleado medio que su sueldo medio servía para comprar celulares, plasmas, autos, motos e irse al exterior. Eso era una ilusión. Eso no era normal. No digo si era bueno o malo. Por supuesto que era bueno, pero no era normal. No era sostenible.”¹¹

El imaginario populista acusa al populismo de expandir el consumo y engañar a un segmento de la sociedad al que le hace creer que su salario tiene un valor que no tiene. Aquí no cuenta la libertad de consumo para dejar funcionar a la oferta y a la demanda: hay sujetos para quienes cierto consumo es una ilusión. Lo que opera es la escansión cuantitativa que dice que no todo el mundo puede consumir aquello que solo unos pocos pueden. No importa si disponen de los medios monetarios para hacerlo, ni tampoco interesa la evaluación normativa que hagamos de ello, ese consumo es sobreconsumo y no es normal. A la vez, emerge la escansión ética en la posibilidad de los muchos –empleados medios– sean engañados porque se les puede hacer creer una ilusión. Es decir, son sujetos que tienen derecho a gastar su salario en lo que quieran, pero son sujetos que no pueden reconocer que el desarrollo económico sostenible no puede lograrse con la expansión del consumo del mercado interno. Si lo hiciesen, no comprarían esos objetos cuyo consumo, de su parte, es anormal. Son sujetos que eligieron una idea de la vida buena –consumista–, pero que no alcanzan a vislumbrar los medios racionales para lograrla y sustentarla en el tiempo –el sobreconsumo no genera desarrollo sostenible– y que no actuaron en consecuencia votando a un gobierno que invirtió mal, atrasó tarifas y distorsionó el tipo de cambio. Por último, pero no por eso menos importante, hace su aparición la escansión política. Los 12 años de gobiernos peronistas mostraban que lo que fue normal y bueno para los muchos, era anormal y malo para el desarrollo sostenible de la comunidad toda.

¹¹Recuperado de <https://www.lanacion.com.ar/economia/gonzalez-fraga-le-hicieron-creer-al-empleado-medio-que-podia-comprarse-plasmas-y-viajar-al-exterior-nid1903034/>

En la denuncia de populismo se deja ver entonces la plenitud de “hacer lo que uno querría” y lograr así un desarrollo “normal” y “sostenible”.

Puede percibirse entonces en la *imago* populista cómo el populismo viene a nombrar la pérdida de la coincidencia entre comunidad, principio de acción y modo de ser de las democracias consensuales y a darle un rostro que, en su oposición antagónica, garantiza la creencia en su unidad plena e inalcanzable. La suerte de la división de la que venimos hablando queda asociada a la desigualdad en la capacidad moral de sujetos que tienen derecho y libertad para gastar su salario, que pueden así moverse en la escala social en términos de ingresos y de clases, pero que no pueden reconocer la verdad del funcionamiento del mercado, su desarrollo y las consecuentes conductas políticas que ello acarrearía.

Reflexiones finales

Como ya dijimos, este trabajo es un ejercicio que toma la lectura que realizó Lefort sobre el maquiavelismo como síntoma de la mitología intelectual de la política moderna y la vincula con las representaciones habituales del populismo en un sentido común que atraviesa no solo a la opinión pública, sino también a la producción académica. Ambas representaciones colectivas se transforman en imaginarios que intentan ocultar un abismo, como expresivamente lo pone Lefort, y dar identidad a lo que de suyo no la tiene. En ambos casos se oculta el abismo de un poder que ya no puede ser concebido como la representación en espejo de un pueblo-uno cuyo origen brota de un designio divino o de un acuerdo entre todas las diferencias que lo componen. Tanto la obra de Maquiavelo como las articulaciones populistas visibilizan que el poder se origina en una división que tiene un carácter ontológico: la sociedad debe ser gobernada. La suerte de esa división, como lo expresa Lefort, dependerá de si se toma como punto de partida la desigualdad en la capacidad moral de los sujetos, sea ella entendida como natural o como producto de alguna coyuntura, o si se adscribe la igualdad incondicional en la capacidad de poner el mundo en palabras.

El imaginario maquiavélico y el imaginario populista conllevan una idea del dominio de la conducta. El maquiavelismo representa la conducta en la cual se calculan medios y fines por parte de un estratega soberano que domina sobre la ingenuidad o la falla de a quienes se impone. El caso de la *imago* populista también supone una instrumentalización de la acción, la provisión de una ilusión que hipnotiza a quienes engaña con promesas imposibles de cumplir. Es decir que sus fines son descritos no solo como inconfesables sino también como lógicamente inalcanzables. El tiempo de la historia, más temprano que tarde, dejaría en evidencia la irracionalidad de una *imago* que asedia a la idea de una sociedad reconciliada consigo misma.

A su vez, ambos imaginarios ponen en duda el principio de ordenación de la vida comunitaria. El maquiavelismo cuestiona la lectura religiosa del mundo y la íntima relación entre sujeto y vida comunitaria. Al hacerlo, pone en claro que la sociedad de la concordia en la que confluían una comunidad cristiana indistinta bajo el dominio divino, un principio para actuar definido por la lectura de las sagradas escrituras y una ética religiosa que operaba como único modo de ser posible, es en realidad una sociedad en la que el poder es percibido en su desnudez como una actividad sin contrapunto espiritual. Algo similar ocurre con las formas de articulación política populistas que terminan con la coincidencia consensual entre un pueblo-uno que incluye a la totalidad de sus miembros como diferencias significativas en la estructuración de la vida comunitaria, un principio de acción orientado por el ejercicio de derechos garantizados constitucionalmente y un modo de ser encarnado en una subjetividad moral que hemos resumido como capaz de poner autónomamente el mundo en palabras.

Por último, ambos imaginarios producen una división y la enmascaran. En el caso del maquiavelismo se produce la división entre dominantes y dominados cuando se la visibiliza como un poder maléfico del hombre sobre el hombre, y se la enmascara al atribuírsela al rostro que Maquiavelo ofrece como ocultamiento, garantizando negativamente la condición de posibilidad de su

unidad virtual inalcanzable. El caso de la *imago* populista no es muy diferente. Ella resalta la polarización que se produce con la denuncia de la exclusión de la *plebs*, al mismo tiempo que la enmascara con el rostro de una sociedad escandida cuantitativa, ética y políticamente. En la acusación de populista se deja ver por contraposición la plenitud de un pueblo-uno amalgamado por el consenso de las democracias constitucionales liberales.

Bibliografía

- Aboy Carlés, Gerardo; Barros, Sebastián y Melo, Julián (2013) *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo*. Buenos Aires: UNDAV-UNGS.
- Aduriz, Andoni Luis (2017) “Cocina populista”. *El País Semanal*, 7 de julio de 2017. Recuperado de https://elpais.com/elpais/2017/07/08/eps/1499465109_149946.html
- Aibar, Julio (2014) “La falta de Laclau: lo imaginario”. *Identidades*, 6 (4), pp. 23-37.
- Arellano Gault, David (2021) “Respuesta al ataque populista a la administración pública”. *Estado Abierto*, 4 (3), pp. 109-120.
- Barros, Sebastián (2020) “Posfundacionalismo, el origen de la diferencia y el momento instituyente”, en Rossi, Miguel y Mancinelli, Elena (comps.) *La política y lo político en el entrecruce del posfundacionalismo y el psicoanálisis*. Buenos Aires: CLACSO.
- Barros, Sebastián (2021) “Identidades políticas y reconocimiento”, en Lizárraga, Fernando (comp.) *Mérito, reconocimiento y castigo*. General Roca: Publifadecs.
- Borón, Atilio, et al. (1995) *Peronismo y menemismo. Avatares del populismo en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
- Casullo, María Esperanza (2022) “El populismo es inherente a la democracia”. *La Gaceta*, 2 de mayo de 2022. Recuperado de <https://www.lagaceta.com.ar/nota/941529/politica187aría187ca/maria-esperanza-casullo-el-populismo-inherente-democracia.html>
- Cucchetti, Humberto (2021) “¿Un Papa populista? Francisco según la idea de populismo”. *PolHis*, 27, pp. 133-159.
- Dahl, Robert (1989) *Democracy and Its Critics*. New Haven, Yale University Press.
- De la Torre, Carlos (2013) “El populismo latinoamericano: entre la democratización y el autoritarismo”. *Nueva Sociedad*, 247, pp. 120-137.
- Dornbusch, Rudiger y Edwards, Sebastián (1990) “La macroeconomía del populismo en América Latina”. *El Trimestre Económico*, 57, 225(1), pp. 121-162.
- Ferrás, Graciela (2013) “Dominación y división social: el sentido del

- republicanismo en el Maquiavelo de Claude Lefort”. *Estudios Políticos*, 43, pp. 58-75.
- Ferrás, Graciela (2019) “El hombre en su historia: Maquiavelo en clave lefortiana”. *Ingenium*. 13, pp. 55-74.
- Foucault, Michel (2009) *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2011) *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, Mariano (2011) *Populismo punitivo y justicia expresiva*. Buenos Aires: Fabian di Placido Editor.
- Koeneke, Herbert (2014) “Las estrategias comunicacionales de un líder populista (Juan D. Perón) y de uno neopopulista (Hugo Chávez): principales coincidencias y discrepancias”. *Argos*, 31 (60-61), pp. 78-96.
- Laclau, Ernesto (2005) *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Landi, Sandro (2021) “Multitud, pueblo y populismo en Maquiavelo. Un enfoque histórico”. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 1 (27), pp. 1-28.
- Lefort, Claude (2010) *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.
- Mattei, Eugenia (2019) “El conflicto y la institución: Claude Lefort, lector de Nicolás Maquiavelo”. *Ingenium*. 13, pp. 33-53.
- McCormick, John (2001) “Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism”. *American Political Science Review*, 95 (2), pp. 297-313.
- McCormick, John (2021) “Niccolò Machiavelli Was the Philosopher of Left-Wing Populism. Interview with by Gabriele Pedullà”. *Jacobin*, 12-2-2021. Recuperado de <https://jacobin.com/2021/12/democracy-populism-oligarchy-republicanism-left-right>
- Melo, Julián y Aboy Carlés, Gerardo (2014) “La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau”. *POSTData* 19 (2), pp. 395-427.
- Morán, Sabrina y Rodríguez Rial, Gabriela (2020) “El momento maquiaveliano y la teoría política: una propuesta de articulación”. *Conceptos Históricos*, 6 (9), pp. 136-169.
- Mouffe, Chantal (2018) *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- O'Donnell, Guillermo (2010) *Democracia, agencia y estado: teoría con intención comparativa*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rahe, Paul (2009) *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory Under the English Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rancière, Jacques (2004) “Who Is the Subject of the Rights of Man?” *The South Atlantic Quarterly*, 103:2/3, pp. 297-310.
- Rancière, Jacques (2011) *El malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Rinesi, Eduardo (2015) “Populismo y republicanismo”. *Revista Ensamble*, 2 (3), pp. 84-94.
- Rosenkrantz, Carlos (2022) “Justicia, derecho y populismo en América Latina”, Escuela de Pregrado,

- Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, 26 de mayo de 2022. La conferencia puede accederse en <https://www.youtube.com/watch?v=RWPv-O4pKa0>
- Skinner, Quentin (1985) *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Staten, Henry (1984) *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Svampa, Maristella (2000) "Identidades astilladas. De la patria metalúrgica al *heavy metal*". En Maristella Svampa (ed.) *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires, Biblos.
- Urbinati, Nadia (2013). "The Populist Phenomenon". *Raisons politiques*, 51, pp. 137-154.
- Vatter, Miguel (2012) "The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics". *Contemporary Political Theory*, 11 (3), pp. 242-263.
- Zanatta, Loris (2022) "Petro recita el manual del buen populista latinoamericano". *La Nación*, 24 de junio de 2022. Recuperado de <https://www.lanacion.com.ar/opinion/petro-recita-el-manual-del-buen-populista-latinoamericano-nid24062022/>