

SIDECAR

¿Instintos políticos?

Mientras la erosión de la vida cívica organizada avanza a buen ritmo, la esfera pública occidental está cada vez más sujeta a instancias espasmódicas de agitación y controversia.





Bandera franquista en la manifestación del sector primario el pasado 26 de febrero.

DAVID F. SABADELL

Anton Jäger

3 ABR 2024 05:03

Dos hombres conversan ataviados con atuendos paramilitares raídos, mientras sus gorras MAGA flotan sobre la marea arremolinada de banderas y megáfonos. «¡Podemos tomar ese lugar!», exclama el primero. «¿Y luego qué?», le pregunta su compañero. «Nos ponen en la picota». Tres años más tarde, estas escenas rocambolescas del asalto al Capitolio perpetrado el 6 de enero de 2021, ahora firmemente incrustadas en el inconsciente político del liberalismo, se han convertido en un jeroglífico histórico revelador. Ante todo, estas escenas constituyen el epítome de una cultura en la que la política se ha dissociado de las políticas públicas. La protesta galvanizó a miles de estadounidenses para invadir la sede de la potencia hegemónica mundial. Sin embargo, esta acción no tuvo consecuencias inmediatas y tangibles. El Palacio de Invierno estadounidense fue asaltado y el resultado no fue un golpe

revolucionario, ni situación alguna de dualismo de poder. Por el contrario, la mayoría de los insurgentes, soldados de infantería de la lumpenburguesía estadounidense, de vendedores de cosméticos neoyorquinos a agentes inmobiliarios floridanos, fue rápidamente arrestada de camino a casa e incriminados por sus retransmisiones en directo y sus publicaciones en las redes sociales. Hoy queda poco de su *fronde* trumpiana, mientras el rey de la montaña se prepara para su próxima cruzada. Un golpe de Estado en Brasil, copiado exactamente del estadounidense, también acabó en nada.

La misma desarticulación afecta a las diversas campañas organizadas a todo lo largo del espectro político, de las protestas de Black Lives Matter del verano de 2020, en las que casi veinte millones de estadounidenses se rebelaron contra la violencia policial y la desigualdad racial, hasta los *gilets jaunes* [chalecos amarillos] franceses y el actual movimiento de solidaridad con Palestina. En comparación con el largo periodo de relativa desmovilización y apatía de las décadas de 1990 y 2000, durante las cuales los ciudadanos protestaron menos, hicieron menos peticiones y votaron menos, los acontecimientos que siguieron al crac financiero de 2008 marcaron un claro cambio en la cultura política occidental. *The*

Economist informó a sus lectores a principios del verano de 2020 de que «las protestas políticas se han extendido y son cada vez más frecuentes [y] es probable que continúe la tendencia al alza del malestar mundial». Sin embargo, estas erupciones han tenido poco efecto en la espectacularmente sesgada estructura de clase de las sociedades occidentales: BLM no ha conseguido desfinanciar a la policía ni frenar su brutalidad, ni las marchas periódicas contra el patrocinio occidental de la campaña de castigo de Israel no han detenido el derramamiento de sangre desenfrenado en Gaza. Como señaló recientemente James Butler en la *London Review of Books*, «la protesta, ¿para qué sirve?».

La situación obedece en parte al efecto de la represión estatal. Sin embargo, podemos delinear mejor la situación actual examinando una curva diferente, descendente en lugar de ascendente. A lo largo de la reciente «década de protesta», el declive secular de las organizaciones de masas, que comenzó en la década de 1970 y fue anatomizado por primera vez por Peter Mair en las páginas de *The New Left Review*, no hizo más que acelerarse. Sindicatos, partidos políticos, iglesias siguieron perdiendo miembros, pérdida exacerbada por el surgimiento del nuevo circuito de los

medios digitales y el endurecimiento de la legislación laboral, todo ello agravado por la «epidemia de soledad», que hizo metástasis a partir de la epidemia real de 2020. El resultado es una recuperación curiosamente en forma de K: mientras la erosión de la vida cívica organizada avanza a buen ritmo, la esfera pública occidental está cada vez más sujeta a instancias espasmódicas de agitación y controversia. La pospolítica ha llegado a su fin, pero lo que ha ocupado su lugar es difícilmente reconocible en los modelos políticos de masas del siglo XX.

Para Rousseau, el amour propre antisocial ofrecía la perspectiva de una asociación política superior, esta vez bajo la forma de una república democrática

La filosofía política contemporánea parece mal equipada para explicar la situación. Como señala Chantal Mouffe, seguimos viviendo en una era de filosofía «apolítica en la que los académicos se limitan a ponderar por qué ciertas personas deciden convertirse en activistas o unirse a organizaciones políticas, dados los obstáculos prohibitivos del compromiso ideológico. Por el contrario, Aristóteles se atrevió una vez a sugerir que los

humanos mostraban un instinto innato de socialización: una característica compartida con otros animales de manada, como las abejas o las hormigas, que también muestran fuertes rasgos cooperativos. Como criaturas excepcionalmente gregarias, sostenía, los hombres también tenían un impulso espontáneo de unirse dentro de una *πολις*, término que sólo se traduce de modo muy aproximado por el nombre compuesto germánico de «ciudad-Estado», la forma más elevada de comunidad. Cualquiera que sobreviviera fuera de tal comunidad era «o una bestia o un dios».

La premisa aristotélica clásica del hombre como *zoön politikon* fue cuestionada por la filosofía política moderna, empezando por Hobbes, Rousseau y Hume (estos dos últimos hobbesianos idiosincrásicos). La premisa fue ferozmente cuestionado en el *Leviatán*, donde el hombre aparece como un animal instintivamente antisocial al que hay que coaccionar para que se asocie y se comprometa. Sin embargo, incluso la antropología pesimista de Hobbes esperaba restablecer la asociación política en un plano superior. Para él los instintos antisociales del hombre abrían una perspectiva hacia estructuras colectivas aún más sólidas. Tal planteamiento efectuaba un llamado implícito a la nobleza

republicana europea, la cual no debería implicarse más en guerras civiles asesinas y, por interés propio, someterse a un soberano pacífico. Del mismo modo, para Rousseau, el *amour propre* antisocial ofrecía la perspectiva de una asociación política superior, esta vez bajo la forma de una república democrática en la cual podría recuperarse la libertad perdida del estado de naturaleza. También para Kant, la «sociabilidad asociable» funcionaba como presagio dialéctico de la paz perpetua. En cada uno de estos casos, el postulado apolítico implicaba una conclusión potencialmente política: la ausencia de una sociabilidad fuerte servía para atemperar las pasiones políticas, garantizando la estabilidad del Estado y de la sociedad.

En el siglo XIX se hizo más acuciante la necesidad de asegurar una pasividad política generalizada. Como ha señalado Moses Finley, ser ciudadano en la Atenas de Aristóteles era de facto ser activo, existiendo una escasa diferencia entre los derechos civiles y los derechos políticos, así como líneas rígidas entre los esclavos y los no esclavos. En las décadas de 1830 y 1840, el movimiento sufragista hizo imposibles tales demarcaciones. Los proletarios trataron de transformarse en ciudadanos activos, amenazando el orden señorial destruido después de 1789. Para

neutralizar esta perspectiva era necesario construir una nueva *cit  censitaire* en la que las masas quedaran al margen de la toma de decisiones, mientras las élites pudieran seguir promulgando la llamada voluntad democrática. El régimen plebiscitario de Luis Bonaparte III, célebremente caracterizado como «política de saco de patatas» en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852), ofrecía un ejemplo. Esta «antirrevoluci n creativa», como la llam  Hans Rosenberg, fue un intento de redimir el sufragio general situándolo dentro de las restricciones autoritarias que permitirían la modernización capitalista.

He aquí la respuesta capitalista adecuada a la política de masas: la atomización forzosa del pueblo

Walter Bagehot -lumbera de *The Economist*, teórico de los bancos centrales y panegirista de la Constitución inglesa- defendió el golpe de Estado de Bonaparte de 1851 como el único medio de reconciliar la democratización con la acumulación de capital. «No tenemos esclavos que mantener a raya mediante procedimientos de terror especiales y una legislación independiente -escribió- pero tenemos clases enteras incapaces de comprender la idea de una constitución, incapaces de sentir el menor apego por las leyes impersonales». El bonapartismo era la solución natural. «Se planteó la cuestión al pueblo francés [...]: “¿Seréis gobernados por Luis Napoleón, o seréis gobernados por una asamblea?”. El pueblo francés dijo: “Seremos gobernados por el hombre que podemos imaginar y no por las muchas personas que no podemos imaginar”».

Bagehot afirmaba que los socialistas y liberales que se quejaban del autoritarismo de Bonaparte eran ellos mismos culpables de traicionar la democracia. Comentando el resultado de un plebiscito de 1870, que ratificó algunas de las reformas de Bonaparte, argumentó que tales críticos «deberían aprender [...] que los verdaderos demócratas, no deberían volver a intentar perturbar la paz existente al menos durante

la vida del Emperador». Para ellos, escribió, «la democracia parece consistir a menudo en el libre uso del nombre del pueblo contra la inmensa mayoría del pueblo». He aquí la respuesta capitalista adecuada a la política de masas: la atomización forzosa del pueblo, anulando el movimiento obrero organizado para asegurar los intereses del capital gracias al apoyo semisoberano de una sociedad desmovilizada.

Richard Tuck ha descrito las posteriores modulaciones de esta tradición en el siglo XX, visibles en la obra de Vilfredo Pareto, Kenneth Arrow y Mancur Olson, entre otros autores. Para estas figuras, la acción colectiva y la puesta en común de intereses eran exigentes y poco atractivas; el voto en las elecciones solía realizarse con reticencia más que con convicción; los sindicatos beneficiaban por igual a miembros y no miembros; y los términos del contrato social a menudo tenían que imponerse por la fuerza. En la década de 1950 Arrow recicló una idea original del marqués de Condorcet, según la cual era teóricamente imposible que tres votantes garantizaran una armonía perfecta entre sus preferencias: si el votante 1 prefería A sobre B y C, el votante 2 B sobre C y A, y el votante 3 C sobre A y B, la formación de una preferencia arbitraria era imposible sin una intervención dictatorial. El «teorema de imposibilidad» de Arrow se

utilizó como prueba de que la propia acción colectiva estaba repleta de contradicciones; Olson radicalizó el teorema para postular que el parasitismo era la norma y no la excepción en las grandes organizaciones. La conclusión de que el ser humano no tiene una inclinación natural por la política llegó así a dominar este campo de la literatura escéptica de posguerra.

A finales del siglo XX, con el drástico descenso de la participación electoral, la caída en picado de los días de huelga y el proceso más amplio de retirada de la vida política organizada, el apoliticismo humano pareció mutar de un discurso académico en una realidad empírica. Mientras que Kant hablaba de «*ungesellige Geselligkeit*» [sociabilidad asocial], ahora se podía hablar de «*gesellige Ungeselligkeit*» [asociabilidad social]: una asociabilidad social que fortalece la atomización en lugar de sublimarla.

Si el presente hiperpolítico parece reflejar el mundo en línea con su curiosa mezcla de activismo y atomización, también puede compararse con otra entidad amorfa: el mercado

Sin embargo, como dejó claro la última década de protestas, la fórmula de Bagehot ya no es válida. No se pueden asegurar el apoyo pasivo al orden gobernante; los ciudadanos están dispuestos a rebelarse en cantidades significativas. Sin embargo, los incipientes movimientos sociales siguen

paralizados por la ofensiva neoliberal contra la sociedad civil. ¿Cuál es la mejor manera de conceptualizar esta nueva coyuntura? Aquí puede ser útil el concepto de «hiperpolítica», una forma de politización sin consecuencias políticas claras. La pospolítica se acabó en la década de 2010. La esfera pública se ha repolitizado y reencantado, pero en términos más individualistas y cortoplacistas, evocando la fluidez y lo efímero del mundo en línea. Se trata de una forma de política «baja», de bajo coste, baja entrada, baja duración y, con demasiada frecuencia, bajo valor. Es distinta tanto de la pospolítica de la década de 1990 durante la cual lo público y lo privado estaban radicalmente separados, como de la tradicional política de masas del siglo XX. Lo que nos queda es una sonrisa sin gato: una política sin influencia sobre las políticas públicas ni vínculos institucionales.

Si el presente hiperpolítico parece reflejar el mundo en línea con su curiosa mezcla de activismo y atomización, también puede compararse con otra entidad amorfa: el mercado. Como señaló Hayek, la psicología de la planificación y la política de masas estaban estrechamente relacionadas: los políticos esperaban el momento durante décadas; los planificadores soviéticos leían las necesidades humanas en planes

quinquenales; Mao, muy consciente de la *longue durée*, hibernó en el exilio rural durante más de veinte años; los nazis medían su tiempo en milenios. El horizonte del mercado, sin embargo, es mucho más cercano: las oscilaciones del ciclo económico ofrecen recompensas instantáneas. Hoy, los políticos se preguntan si pueden lanzar sus campañas en cuestión de semanas, los ciudadanos se manifiestan durante un día, los influencers hacen peticiones o protestan con un tuit monosilábico.

El resultado es la preponderancia de las «guerras de movimiento» sobre las «guerras de posición» a cuyo tenor las formas primarias de compromiso político son tan fugaces como las transacciones de mercado. Esto es más una cuestión de necesidad que de elección: el entorno legislativo para la creación de instituciones duraderas sigue siendo hostil y los activistas deben enfrentarse a un paisaje social viciado y a una Kulturindustrie, que conoce una expansión sin precedentes. Bajo estas constricciones estructurales subyacen cuestiones de estrategia. Aunque Internet ha reducido radicalmente los costes de la expresión política, también ha pulverizado el terreno de la política radical, difuminando las fronteras entre partido y sociedad y generando un caos de acción sin línea. Como observó Eric Hobsbawm, la negociación colectiva «de la línea» sigue siendo preferible a la

apatía pospolítica. La *jacquerie* de los agricultores europeos en los últimos meses indica claramente el potencial (derechista) de tales guerras de movimiento. Sin embargo, sin modelos de afiliación formalizados, es poco probable que la política de protesta contemporánea nos devuelva a la «superpolítica» de la década de 1930. Por el contrario, es posible que dé paso a reediciones posmodernas de los levantamientos campesinos del *ancien régime*: una oscilación entre la pasividad y la actividad, que, sin embargo, rara vez reduce el diferencial de poder general existente en el seno de la sociedad. De ahí la recuperación en forma de K de la década de 2020: una trayectoria que no agradaría ni a Bagehot ni a Marx.

Sidecar

Artículo original: Political Instincts?

(<https://newleftreview.org/sidecar/posts/political-instincts>) publicado por Sidecar, blog de la New Left Review y traducido con permiso expreso por El Salto. Véase Cihan Tugal, «After Populism?»

(<https://newleftreview.org/issues/ii144/articles/cihan-tugal-after-populism>) NLR 144.

Archivado en: [Historia](#) · [Protesta](#) · [Pensamiento](#) · [Sidecar](#)

[Informar de un error](#)