

Arditi, Benjamín. *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. Argentina, Gedisa, 2009.

Por [David Sánchez Piñeiro](#)



Jean-Paul Sartre escribió en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) que el comunismo era el horizonte insuperable de su tiempo. Benjamin Arditi (Asunción, 1956) asume en *La política en los bordes del liberalismo* la siguiente premisa básica: el horizonte filosófico y político de las sociedades desarrolladas del siglo XXI es mayoritariamente de tipo liberal. Arditi no dedica demasiado espacio a describir las coordenadas teóricas de este liberalismo hegemónico, más allá de mencionar algunas generalidades puntuales: figura del individuo soberano, sistema representativo,

neutralidad del Estado respecto a diferentes concepciones del bien o imperio de la ley (p. 15). En cualquier caso, lo que le interesa verdaderamente a Arditi son aquellos fenómenos contemporáneos que se sitúan en los bordes (*edges* en el inglés original) del liberalismo y que aparecen mencionados en el subtítulo de la edición en castellano del libro: las políticas de la identidad o de la diferencia, el populismo y la revolución como posibilidad emancipatoria *par excellence*. En la edición inglesa original, publicada en 2007 por *Edinburgh University Press*, el subtítulo del libro es ligeramente diferente: "*Difference, Populism, Revolution, Agitation*". En cualquier caso, la tesis de Arditi es que fenómenos como las políticas de la identidad, el populismo o la revolución, sin ser completamente ajenos al marco liberal que regula el funcionamiento político de nuestras sociedades, no son susceptibles de ser explicados apelando exclusivamente a los términos que conforman su vocabulario.

Para ilustrar esto el autor recurre a una lección psicoanalítica. Según Freud, lo reprimido es paradójicamente una 'tierra extranjera interior' con respecto al ego. Lo reprimido es simultáneamente interno y externo al ego. Las experiencias traumáticas (reprimidas) no representan una parte explícita o consciente de nuestro aparato psíquico, y en este sentido son externas al ego, pero es el propio ego quien las reprime, y por lo tanto también pueden ser consideradas como fenómenos que se dan en su interior. Algo similar ocurre con los fenómenos que Ardití aborda en su libro: no son completamente ajenos al liberalismo (pues florecen en los márgenes de sus propias coordenadas) pero tampoco se dejan subsumir dentro de una lógica puramente liberal. *La política en los bordes del liberalismo*, que no es un libro original sino una compilación de ensayos que Ardití había publicado con anterioridad, se compone de tres partes principales que se corresponden con cada uno de los fenómenos mencionados: diferencia, populismo y revolución-emancipación.

La diferencia o las 'políticas de la identidad'

En la primera parte, Ardití desarrolla, apoyándose en autores como Nietzsche o Vattimo, algunas reflexiones generales sobre el tipo de sociedades posmodernas o posfundacionales en las que vivimos. Según Vattimo, el mundo posmoderno se caracteriza por una disolución de las identidades fuertes o esencialistas del pasado y por una proliferación de diferencias. Como consecuencia, los sentimientos de pertenencia de los individuos son más precarios e inestables. Para Vattimo esto tiene efectos positivos: potencia la tolerancia hacia otros individuos y otras visiones del mundo y reduce la violencia simbólica ejercida por las identidades fuertes. Ardití, sin embargo, también apunta hacia la cara oscura del fenómeno: la precariedad identitaria del mundo posmoderno puede desembocar en una demanda de certezas y de identidades fuertes que acaben materializándose políticamente en proyectos de carácter reaccionario e intolerante, por ejemplo, con la vuelta de nacionalismos de tipo premoderno. Ardití resucita las palabras de Régis Debray, "en situaciones de incertidumbre, la religión, o el nacionalismo, es menos el opio de los pueblos que la vitamina de los débiles" (pp. 30-31). Con esto atempera el optimismo de Vattimo, que ya en su libro *Comunismo hermenéutico*, coescrito con Santiago Zabala, había

mostrado una tendencia a establecer un vínculo *cuasi* necesario entre las ontologías hermenéuticas o posmodernas y los proyectos políticos emancipadores y en defensa de los débiles, es decir, comunistas. En cualquier caso, una cosa es segura: las sociedades posmodernas son sociedades donde proliferan las diferencias. De ahí la importancia de las llamadas ‘políticas de la identidad’.

Las políticas de la identidad desafían el sentido común liberal al asumir que los colectivos, y no solo los individuos, pueden ser actores políticos legítimos y relevantes. Esta cuestión ya había sido colocada en un primer plano del debate intelectual por autores como Laclau o Mouffe, que en los años 80 del siglo XX denunciaron la incapacidad del pensamiento liberal para reconocer el rol fundamental que las identidades colectivas tienen en la política. Las políticas de la identidad van más allá de los derechos individuales y reclaman derechos especiales para ciertos grupos o colectivos. Arditi señala con agudeza que el lenguaje de los derechos es un lenguaje característicamente liberal pero que tradicionalmente había quedado circunscrito a un plano meramente individual. Muchos teóricos liberales matizarían, sin duda, esta afirmación.

En la última parte del capítulo, Arditi advierte sobre los efectos colaterales negativos de la celebración posmoderna de la diversidad. Entre otras cosas, enciende la alerta ante un posible escenario futuro que, lejos del ideal kantiano cosmopolita, se asemeje más a ‘una cacofonía de grupos intransigentes en un espacio social refeudalizado’ (p. 69). La razón de fondo que explica este escenario es la desaparición de ideales de tipo universal. En términos del propio Arditi: “sea como una celebración de la diferencia en un contexto de multiplicidad o como un renacimiento derechista del nacionalismo xenófobo, el problema subyacente es el mismo. En ambos casos el énfasis en el particularismo olvida la universalidad o, por lo menos, sugiere una manera ambigua de entender la bondad de las diferencias y la universalidad de los universales” (p. 71). Los universales, sin embargo, ya no pueden ser entendidos de forma esencialista como en el pasado. Arditi afirma que su pretensión de universalidad:

“está sujeta a la controversia y a la redescrición y, por lo tanto, su condición como universales siempre es indecible y requiere que nos involucremos en batallas y negociaciones

políticas para afirmar su condición y validez. La medida resultante, sea cual sea, es un resultado contingente de una disputa y un compromiso entre quienes intervienen en ella. El compromiso refleja los límites de cualquier medida de universalidad mostrando que la exclusión no es un accidente sino un rasgo constitutivo que convierte la universalidad en una categoría constitutivamente impura. El estatuto o condición de los universales surge en una batalla política” (p. 96).

El populismo

El populismo es el OPNI (Objeto Político No Identificado) por excelencia de nuestro tiempo. Arditi caracteriza al populismo como un espectro o un fantasma de la democracia: es un elemento que la acompaña pero que en determinadas circunstancias puede volverse contra ella y convertirse en su sepulturero. Arditi afirma que toda política, sea o no democrática, tiene un componente populista inevitable. En última instancia, la voluntad de “representar al pueblo” puede ser compartida por actores políticos de distinto signo, desde fascistas a demócratas radicales. Y es cierto que el pueblo, como señala Arditi, no es una categoría sociológica preexistente, y de ahí que pueda estar conformado, alternativamente y en función de quién lo defina, por “los desposeídos, las sufridas clases medias, los contribuyentes, la gente común o un ‘Juan Pueblo’ genérico, la mayoría moral, y así por el estilo” (p. 132).

Uno de los textos más leídos, más citados y que más influencia han tenido en la literatura sobre populismo es *La razón populista* (2005) de Ernesto Laclau. Según Arditi, Laclau va demasiado lejos al afirmar que política y populismo son dos términos coextensos, es decir, que significan lo mismo. No es lo mismo decir que toda política tiene un componente populista (como hace Arditi) que decir que toda política es por esencia populista (como hace Laclau según Arditi). Una tesis similar a la de Arditi ha sido sostenida también por otros autores como Gerardo Aboy Carlés, Julián Melo o Javier Franzé, que afirman que hay una transición entre el Laclau de *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), para el que toda política es de carácter hegemónico, y el Laclau de *La razón populista*, para el que toda política es de carácter populista. En cualquier caso, éstas son disquisiciones que se alejan demasiado de *La política en los bordes del liberalismo*.

No toda política es populista pero uno de los objetivos de la reflexión de Ardití en torno al populismo es tratar de mostrar que las prácticas denominadas como populistas no son en realidad patrimonio exclusivo de determinados actores políticos. Algunos elementos como el liderazgo de tipo populista o un modo de representación política que intenta reducir al mínimo las mediaciones son relativamente transversales y están bastante extendidos a lo largo de todo el espectro político en nuestras “democracias de audiencias”, según el término que Ardití toma prestado de Manin. En definitiva, en muchas ocasiones ‘es difícil diferenciar el comportamiento de los populistas de aquél de políticos que dicen estar fuera del campo populista’ (p. 143).

La emancipación y la revolución

Las reflexiones de Ardití en torno a la emancipación y la revolución son de especial interés en el contexto de este monográfico de la revista *Eikasía*. Son, además, las más interesantes de todo el libro. Ardití asegura que se puede hablar de emancipación “cuando hay una disputa acerca de si las condiciones actuales o, si se prefiere, las relaciones sociales existentes, promueven o dañan la igualdad y la libertad, y acerca de si otro mundo es posible” (p. 176). Y añade: “la política emancipatoria es la práctica que busca interrumpir el orden establecido y, por lo tanto, que apunta a redefinir lo posible, con el objetivo de instaurar un orden menos desigual y opresivo, ya sea a nivel macro o en las regiones locales de una microfísica del poder” (p. 176). Sin embargo, su punto de partida es inequívocamente pesimista: “el discurso en torno a la emancipación, algo que fue central para la política radical desde 1789 hasta 1968, ha pasado a ser visto como una suerte de anacronismo en el marco del consenso liberal democrático imperante” (pp. 161-162).

Una política emancipatoria es aquella que promueve la libertad y la igualdad. En este punto el enfoque de Ardití coincide con el de Mouffe, que afirma que el proyecto socialista, que es fundamentalmente un proyecto de democracia radical, no debe plantearse como una lucha contra los principios ético-políticos de la libertad y la igualdad (calificados peyorativamente por gran parte de la tradición izquierdista como ideales burgueses) sino como una realización efectiva y comprehensiva de los

mismos. Sin embargo, lo que se echa de menos en el libro de Ardití es una reflexión acerca de la pugna política que se da en torno a las interpretaciones que desde espacios ideológicos diversos se hacen de estos dos principios (así como de la permanente tensión entre ellos que ya destacó Macpherson) y también una aclaración sobre qué partes (si es que hay alguna) del ‘consenso liberal democrático’ que Ardití propone impugnar o subvertir merecen ser salvaguardadas.

Desde mayo de 1968 el lema ‘sed realistas, exigid lo imposible’ se ha convertido en un lugar común en el espacio de la izquierda. Ardití identifica esa “redefinición de lo posible” con una transformación radical del orden establecido. Así, afirma que ‘toda acción que busca lograr algo más que un reposicionamiento dentro del orden existente, es decir, que en realidad busca transformar las condiciones dadas por ese orden, se propone metas que pueden parecer imposibles’ (p. 170). Aquí es precisamente donde entra en juego el concepto de revolución, que no es más que el término que da nombre a esa ‘redefinición de lo posible’. Pero Ardití es lo suficientemente inteligente como para marcar distancias con la tradición revolucionaria de la izquierda y reconoce, entre otras cosas, que la violencia asociada a los procesos revolucionarios es un elemento que difícilmente puede encontrar espacio en sociedades pluralistas como las nuestras (aunque a renglón seguido reconoce que tampoco es posible “descartar de antemano toda forma de violencia” (p. 216)). Ardití hace una crítica al leninismo soviético en un párrafo que por su concisión y lucidez merece ser citado *in extenso*:

Nuestra repetición también debe dejar de lado opciones tales como la concepción leninista de la revolución. Ésta propone por un lado el centralismo obrero, esto es, que las demandas de la clase obrera representan las aspiraciones universales de la humanidad y, por el otro, una dictadura de clase encarnada en un partido político que monopoliza el poder de decisión colectivo de la sociedad. Esto descarta la posibilidad democrática y, además, como muchos han sostenido desde hace años, termina subsumiendo las reivindicaciones de género, sexuales, raciales o étnicas bajo el manto homogeneizador de la emancipación de clase. El pluralismo, el deseo y la diferencia se han afincado ya en el imaginario socialista y ninguna iteración de la revolución puede prescindir de ellos (p. 221).

Estas son, en definitiva, las señas de identidad más importantes del proyecto socialista y emancipador que propone Ardití: el respeto del pluralismo político y la

defensa simultánea del principio de libertad y del principio de igualdad. De nuevo en sus propias palabras:

La preocupación por los eslabones más débiles de la Revolución francesa, la igualdad y la solidaridad, sigue siendo el rasgo distintivo del imaginario socialista y de una política progresista. Esto la distingue del liberalismo, cuyo compromiso ha sido siempre la defensa de la libertad individual antes que la suerte de quienes sufren las consecuencias de la desigualdad generada por el mercado y la acumulación capitalistas. Esto no se debe a que los socialistas desestimen la libertad. Por el contrario, la asumen como parte de su herencia, sólo que consideran que la libertad sin equidad es injusta y, además, precaria, pues al igual que Rousseau, ven en la desigualdad las semillas de relaciones de dependencia y subordinación que eventualmente terminan coartando la libertad (p. 222).