

SEID UMSCHUNGEN, MILLIONEN! (UND
WER'S NIE GEKONNT, DER STEHLE
WEINEND SICH AUS DIESEM BUND)

¡ABRAZOS, MILLONES!
(PERO QUIEN JAMÁS LO HAYA LOGRADO
QUE SE ALEJE LLORANDO DE NUESTRO GRUPO)* 1

por Slavoj Žižek



[...]

Populismo

El “no” francés y holandés nos ofrece la última aventura en la historia del populismo. Para la elite liberal-tecnocrática iluminada, el populismo es inherentemente proto-fascista, la muerte de la razón política, una rebelión bajo las formas del estallido de ciegas pasiones utópicas. La respuesta más sencilla a esta crítica sería argumentar que el populismo es inherentemente neutral: una especie de *dispositif* político trascendental-formal que puede ser integrado en distintos tipos de arreglos políticos. Este argumento fue detalladamente elaborado por Ernesto Laclau².

[...] Según Laclau el populismo no es un movimiento político específico, sino la política en su estado más puro -la “inflexión” del espacio social que puede asumir cualquier contenido político. Sus elementos son meramente formales, “trascendentales”, no ónticos; el populismo sobreviene cuando una serie de demandas “democráticas” determinadas (por una mejor seguridad social, servicios de salud, impuestos más bajos, paz, etc.) están concatenadas en una serie de equivalencias, y este encadenamiento transforma al “pueblo” en sujeto político universal. Lo que caracteriza al populismo no es el contenido óntico de estas demandas sino el hecho formal de que, a través de su concatenación, el “pueblo” surge como un sujeto político y las distintas luchas y antagonismos aparecen como parte de una lucha antagónica global entre “nosotros” (pueblo) y “ellos”. Una vez más, el contenido de “nosotros” y “ellos” no está establecido por adelantado sino que es, precisamente, el objeto de la lucha por la hegemonía; incluso elementos ideológicos como el racismo brutal y el antisemitismo pueden estar concatenados en una serie de equivalencias populistas, en la manera en que se construye el “ellos”.

[...] Aunque la teoría del populismo de Laclau se destaca como uno de los más significativos (y, desafortunadamente para las ciencias sociales, inusuales) ejemplos de verdadero rigor intelectual, deberíamos señalar algunos aspectos problemáticos. Uno de ellos atañe a su definición misma de populismo. La serie de condiciones formales que enumera Laclau no son suficientes para justificar que un fenómeno sea calificado como populista; también necesitamos considerar el modo en que el discurso populista desplaza el antagonismo y construye al enemigo. En el populismo, el enemigo es exteriorizado o materializado en una entidad ontológica sustancial (aun cuando esta entidad es espectral) cuya aniquilación restituiría la equidad y la justicia; simétricamente, nuestra propia identidad -la del agente político populista- también es percibida como anterior a la agresión del enemigo.

[...] Este complemento a la definición de populismo de Laclau de ninguna manera implica algún tipo de retorno al nivel óntico; permanecemos en el nivel formal-ontológico y, si bien aceptamos la tesis de Laclau de que el populismo es un cierto tipo de lógica política formal que no se circunscribe a ningún contenido específico, la complementamos con la característica (no menos “trascendental” que las otras) de “reificar” el antagonismo en una entidad positiva. El populismo encierra, por definición, un mínimo, una forma elemental, de mistificación ideológica. Por este motivo, si bien es efectivamente un marco formal o una matriz de lógica política a la que se le pueden asignar distintas tendencias políticas (reaccionaria-nacionalista, progresista-nacionalista), en la medida en que su idea misma sustituye al inmanente antagonismo social por el antagonismo entre el pueblo unido y su enemigo externo, abriga en última instancia una tendencia proto-fascista de largo plazo³.

[...]

Democracia

[...] Si la apuesta de la democracia (institucionalizada) es integrar la lucha antagónica en el espacio institucional y diferenciado, transformándola en un agonismo regulado, el fascismo procede en la dirección opuesta.

Éste último, en su manera de actuar, lleva la lógica antagónica a su extremo (hablando de lucha a muerte con sus enemigos y manteniendo siempre -cuando no concretando- una mínima amenaza de violencia extra-institucional, de presión directa del pueblo esquivando los complejos canales legales-institucionales) y postula como su objetivo político precisamente lo contrario, un cuerpo social jerárquico extremadamente organizado (no es extraño que el fascismo siempre se apoye en metáforas organicistas-corporatistas).

Este contraste puede plantearse muy bien en términos de la oposición lacaniana entre el sujeto de enunciación y el sujeto del enunciado (contenido). Mientras que la democracia admite la lucha antagónica como objetivo (en términos lacanianos: como su enunciado, su contenido), su procedimiento es regulado-sistémico; el fascismo, por el contrario, intenta imponer el objetivo de una armonía jerárquicamente estructurada por medio de un antagonismo desenfrenado.

[...] La principal amenaza a las democracias contemporáneas reside [...] en la muerte de la política como consecuencia de su “comodificación”. Lo que aquí está en riesgo no es principalmente la forma en que los políticos son empaquetados y vendidos como mercancías en las elecciones; un problema mucho más profundo es que las elecciones mismas son pensadas como si se tratara de la compra de bienes (poder, en

este caso); implican una competencia entre distintos bienes-partidos y nuestros votos son como el dinero que pagamos para comprar el gobierno que queremos. Lo que se pierde según esta perspectiva de la política, tal como cuando compramos un servicio, es la política entendida como un debate público compartido de temas y decisiones que nos conciernen a todos.

Por lo tanto, la democracia, según parece, no solo puede incluir el antagonismo; es la única forma política que lo reclama y lo presupone, que lo **institucionaliza**. Lo que otros sistemas políticos perciben como una amenaza (la falta de un aspirante “natural” al poder), la democracia lo eleva al nivel de una condición “normal” positiva de su funcionamiento. El lugar del poder está vacío, no hay un demandante natural, *polemos* y luchas son irreducibles y, a través de *polemos* se debe ganar y competir por cada gobierno sustancial.

[...]

Capital y lucha de clases

La tesis inicial de Marx en sus primeros trabajos era que la crítica a la religión es el punto de partida de toda crítica; a partir de aquí, prosigue con la crítica del estado y la política y, finalmente, con la “crítica de la economía política”, que nos permite comprender los mecanismos más básicos de la reproducción social. Sin embargo, en este punto final, el movimiento se vuelve circular y regresa a su punto de partida, o lo que descubrimos en el corazón mismo de esta dura realidad económica es, una vez más, la dimensión teológica. Cuando Marx describe la loca circulación auto-reforzada del capital, cuyo sendero solipsista de auto-fecundación alcanza su apogeo en las actuales especulaciones meta-reflexivas en el “mercado de futuros”, es demasiado simplista al pretender que el fantasma de este monstruo auto-engendrado que sigue su camino desatendiendo cualquier preocupación humana o ambiental sea una abstracción ideológica, pero uno nunca debería olvidar que detrás de esta abstracción hay gente real y objetos naturales, en cuyas capacidades productivas y recursos se basa la circulación del capital y de los que se alimenta a sí mismo como un parásito gigantesco. El problema es que esta abstracción no se encuentra solo en nuestra incorrecta percepción (propia de un especulador financiero) de la realidad social sino que es verdadera en el sentido preciso de determinar la estructura de los procesos sociales materiales mismos.

El destino de un estrato entero de la población y, a veces, de países enteros, puede ser decidido por la danza especulativa solipsista del capital, que persigue su objetivo de rentabilidad con una bendita indiferencia sobre cómo afectarán sus movimientos la rea-

[...] HAY UNA MISTIFICACIÓN CONSTITUTIVA QUE ATAÑE AL POPULISMO. SU ACTITUD BÁSICA ES RECHAZAR EL ENFRENTAMIENTO CON LA COMPLEJIDAD DE LA SITUACIÓN, REDUCIRLA A UNA LUCHA CLARA CON LA FIGURA DE UN ENEMIGO PSEUDO-CONCRETO (DESDE LA BUROCRACIA DE BRUSELAS A LOS INMIGRANTES ILEGALES)

alidad social. Allí reside la principal violencia sistémica del capitalismo, mucho más feroz que la violencia socio-ideológica directa precapitalista. Esta violencia ya no puede atribuirse a individuos concretos con intenciones “maléficas”, sino que es puramente objetiva, sistémica, anónima. Aquí encontramos la diferencia lacaniana entre la realidad y lo Real: la realidad es la realidad social de la población implicada en la interacción y en los procesos productivos, mientras que lo Real es la inexorable lógica abstracta y espectral del capital que determina qué sucede en la realidad social.

Además, no debemos olvidar lo que el mismo término “crítica de la economía política” señala: la economía es en sí misma política, por lo tanto, no se puede reducir la lucha política a un mero epifenómeno o a un efecto secundario de un proceso más básico de tipo económico y social. Esto es lo que Marx entiende por lucha de clases: la presencia de lo político en el corazón mismo de la economía, por lo que es significativo que el manuscrito del tercer volumen de *El Capital* se interrumpa precisamente cuando Marx debe abordar directamente la cuestión de la lucha de clases. Esta interrupción no es solamente una carencia, la señal de un fracaso, sino más bien, la señal de que la línea de pensamiento regresa sobre sí misma, vuelve a una dimensión que siempre estuvo allí.

La lucha política de clases impregna todo el análisis desde el comienzo; las categorías de la economía política (digamos, el valor del producto básico fuerza de trabajo, o el nivel de beneficio) no son datos socioeconómicos objetivos, sino datos que siempre indican el resultado de una lucha política.

[...]

El significado político del “no” francés y holandés a la Constitución Europea

La conclusión general es que, si bien el po-

pulismo está surgiendo como un tema crucial en el escenario político actual, no puede ser usado como base para la renovación de la política de emancipación. Lo primero que debemos señalar es que el populismo actual difiere de su versión tradicional. Lo que lo distingue es el oponente frente al cual moviliza al pueblo: el surgimiento de la “post-política”, la reducción de la verdadera política a una administración racional de intereses contrapuestos. Al menos en los países más desarrollados de Europa Occidental y en Estados Unidos, el populismo está surgiendo como el inherente y misterioso doble de la post-política institucionalizada; uno está casi tentado de decir que es su *suplemento* en un sentido derrideano, la arena en que las demandas políticas que no se ajustan al espacio institucionalizado pueden ser articuladas. En este sentido, hay una mistificación constitutiva que atañe al populismo. Su actitud básica es rechazar el enfrentamiento con la complejidad de la situación, reducirla a una lucha clara con la figura de un enemigo pseudo-concreto (desde la burocracia de Bruselas a los inmigrantes ilegales).

Por lo tanto, el populismo es un fenómeno negativo por definición, fundado en un rechazo, inclusive en un reconocimiento implícito de impotencia. Es bien conocido el viejo chiste sobre el muchacho que buscaba unas llaves bajo un farol en la calle; cuando le preguntaron dónde las había perdido, contestó: “en una esquina oscura”. Entonces, ¿por qué las busca bajo un farol? Porque se ve mucho mejor ahí. El populismo siempre encierra un poco de esta trampa. Entonces, el populismo no sólo no es un espacio en el que se deban inscribir los proyectos actuales de emancipación; uno debería dar un paso más y sugerir que la tarea principal de la política de emancipación contemporánea, su problema de vida o muerte, es encontrar una forma de movilización política que, aún siendo crítica de la política institucionalizada (tal como el populismo), evite la tenta-

ción populista.

¿Cómo nos deja todo esto frente al problema europeo? A los votantes franceses no se les brindó una clara alternativa simétrica, ya que los términos mismos de la elección privilegiaban el “sí”. La elite propuso a la población una alternativa que, en efecto, no representaba para nada una alternativa; la población estaba llamada a ratificar lo inevitable, el resultado del conocimiento iluminado de los expertos. Los medios de comunicación y la elite política presentaron la elección como si fuese una alternativa entre el conocimiento y la ignorancia, entre la competencia y la ideología, entre la administración post-política y las viejas pasiones políticas de la izquierda y la derecha⁴.

El “no” fue interpretado, por lo tanto, como una reacción miope, poco conciente de sus consecuencias, una reacción tenebrosa de temor frente al orden global post-industrial que está surgiendo, un instinto para mantener y proteger las confortables tradiciones del Estado de Bienestar, un gesto de rechazo que no cuenta con ningún programa alternativo positivo. No es extraño que los únicos partidos políticos que apoyaban el “no” fueran aquellos que se encuentran en los extremos opuestos del arco político: el Frente Nacional de Le Pen, a la derecha, y los comunistas y trotskistas, a la izquierda. Sin embargo, si bien hay un poco de verdad en todo esto, el hecho de que el “no” no haya sido apoyado por una visión política alternativa coherente es la condena factible más fuerte para la elite política y mediática -un monumento a su incapacidad para articular, para traducir en una visión política los anhelos y el descontento de la población. En cambio, en su reacción frente al “no”, trataron a la gente como estudiantes retrasados que no aprendieron la lección de los expertos. Lo que no logran ver los defensores de esta tesis de la “comunicación” (que sostiene que el “no” francés y holandés señala el hecho de que las elites no lograron



comunicarse adecuadamente con las masas) es que, por el contrario, el “no” fue un perfecto ejemplo de comunicación en el que, tal como lo expresó Lacan, el orador recibe del destinatario su propio mensaje en su forma invertida o real; los iluminados burócratas europeos recibieron de sus votantes la poca profundidad de su propio mensaje en su verdadera forma. El proyecto de Unión Europea que fue rechazado en Francia y Holanda fue aquel del engaño fácil, como si Europa pudiera redimirse a sí misma y golpear a sus competidores simplemente combinando lo mejor de ambos mundos -golpeando a Estados Unidos, China y Japón en el terreno de la modernización científico-tecnológica con la conservación de sus tradiciones culturales. Deberíamos insistir en que si Europa desea redimirse a sí misma, debería, por el contrario, estar lista para tomar el riesgo de perder (en el sentido de cuestionar radicalmente) ambos: disipar el fetiche del progreso científico tecnológico y deshacerse de su confianza en la superioridad de su herencia cultural. Entonces, si bien la elección no era entre dos opciones políticas, tampoco había una alternativa entre la visión iluminada de una Europa moderna, lista para insertarse en el nuevo orden global, y viejas y confusas pasiones políticas. Los comentaristas están equivocados cuando describen el “no” como un mensaje de temor desconcertado. El principal temor fue aquel que el “no” provocó

en la nueva elite política europea: el temor a que la gente ya no compre tan fácilmente su visión post-política. Para todo el resto, el “no” es un mensaje y una expresión de esperanza -esperanza en que la política esté todavía viva y sea posible y, quizás, en que todavía esté abierto el debate sobre qué debería ser Europa. Por eso nosotros, desde la izquierda, deberíamos rechazar la burlesca insinuación de los liberales de que en nuestro “no” nos encontramos con extraños compañeros de cama neo-fascistas. Lo que comparten la nueva derecha populista y la izquierda es solo una cosa: la conciencia de que la política verdadera todavía está viva.

Hubo una elección positiva en el “no”: la elección por la elección misma, rechazando ser extorsionados por la nueva elite que sólo nos ofrece como alternativa confirmar su conocimiento técnico o demostrar nuestra inmadurez irracional. El “no” es la decisión positiva para comenzar un verdadero debate político sobre la clase de Europa que realmente queremos. En los últimos años de su vida, Freud formuló su famosa pregunta: ¿qué quiere la mujer? (*Was will das Weib?*), admitiendo su perplejidad al enfrentarse al enigma de la sexualidad femenina. ¿El problema con la Constitución Europea, no nos da testimonio del mismo desconcierto: qué Europa queremos?

El Himno a la Alegría

El himno oficial de la Unión Europea, escuchado en muchos eventos públicos de carácter político, cultural y deportivo, es la *Ode an die Freude (Himno a la Alegría)*, melodía del último movimiento de la Novena Sinfonía de Beethoven, un verdadero “significante vacío” que puede representar todo. En Francia, fue elevado por Romain Rolland a la categoría de oda humanista a la fraternidad de todos los hombres (“la Marsellesa de la humanidad”); en 1938, fue tocada en el punto culminante del *Reichsmusiktage* y, más tarde, en el cumpleaños de Hitler; en la China de la Revolución Cultural, en plena clima de rechazo a los clásicos europeos, fue redimida como una pieza progresista de lucha de clases, mientras que en la actualidad, en Japón alcanzó un estatus de culto, estrechamente vinculada al mismo tejido social nacional con su presunto mensaje de “alegría a partir del sufrimiento”; hasta los años setenta, o sea, durante el tiempo en el que los equipos olímpicos de Alemania Occidental y Oriental competían como un único equipo alemán, el himno ejecutado para entregarle la medalla dorada fue el *Himno a la Alegría*, mientras que, al mismo tiempo, el régimen rodesiano de Ian Smith partidario de la supremacía blanca, que promulgó su independencia hacia finales de la década del sesenta para mantener el *apartheid*, también

LO QUE OTROS SISTEMAS POLÍTICOS PERCIBEN COMO UNA AMENAZA (LA FALTA DE UN ASPIRANTE “NATURAL” AL PODER), LA DEMOCRACIA LO ELEVA AL NIVEL DE UNA CONDICIÓN “NORMAL” POSITIVA DE SU FUNCIONAMIENTO. EL LUGAR DEL PODER ESTÁ VACÍO, NO HAY UN DEMANDANTE NATURAL, POLEMOS Y LUCHAS SON IRREDUCIBLES Y, A TRAVÉS DE POLEMOS SE DEBE GANAR Y COMPETIR POR CADA GOBIERNO SUSTANCIAL.

proclamó la misma canción como himno nacional. Aun Abimael Guzmán, el líder (ahora en prisión) del ultra terrorista Sendero Luminoso, cuando se le pregunta que música le gusta, hace mención del cuarto movimiento de la Novena de Beethoven. Podríamos entonces imaginar fácilmente una situación ficticia en la que todos los enemigos acérrimos, desde Hitler a Stalin, desde Bush a Saddam, olvidan por un instante sus adversidades y participan del mismo momento mágico de extática hermandad...

Sin embargo, antes de rechazar el cuarto movimiento por ser una pieza “destruida por el uso social”, como dijo Adorno, señalemos algunas peculiaridades de su estructura. En la mitad del movimiento, luego de escuchar la melodía principal (el *Himno a la Alegría*) en tres variaciones orquestales y tres variaciones vocales, en este primer clímax, sucede algo inesperado que molestó a los críticos durante los 180 años que pasaron desde su primera ejecución: en el compás 331, el tono cambia totalmente y, en lugar de la solemne progresión hímica, el mismo tema de la “alegría” se repite en el estilo de la *marcia turca* (marcha turca), tomado de la música militar para instrumentos de viento y percusión que los ejércitos europeos del siglo XVIII adoptaron de los Jannissaries turcos -el estilo es el de los desfiles populares carnavalescos, un espectáculo fingido (incluso algunos críticos compararon el gru-

ñido de los fagots y de los tambores bajos que acompañan el comienzo de la marcha turca a una flatulencia).

Y después de este momento, todo va mal, nunca se recupera la sencilla y solemne dignidad de la primera parte del movimiento: luego del fragmento “turco” y en un claro contra-movimiento, en una especie de retirada a la más íntima religiosidad, la música de estilo coral (rechazada por algunos críticos como un “fósil gregoriano”) intenta representar la imagen etérea de millones de personas que se arrodillan abrazadas, contemplando estremecidos el cielo distante y buscando al amado Dios paternal que debe morar sobre la bóveda de estrellas (“*überm Sternzelt muss ein lieber Vater wohnen*”); sin embargo, esta música se atasca cuando la palabra “*muss*”, presentada primero por los bajos, es repetida por los tenores y altos y, finalmente, por los sopranos, como si este repetido conjuro ofreciera un intento desesperado por convencernos (y convencerse) de que lo que sabe no es cierto, convirtiendo la línea “un padre amado debe morar” en un acto desesperado de súplica, certificando así el hecho de que no hay nada más allá de la bóveda de estrellas, ningún padre amado para protegernos y para garantizar nuestra fraternidad.

Pero la cadencia final es la más extraña de todas, lejos de sonar a Beethoven parece más bien una engreída versión del final del

Rapto en el Serrallo de Mozart, combinando los elementos “turcos” con el acelerado espectáculo rococó. (Y no olvidemos la enseñanza de esta ópera de Mozart: la figura del déspota oriental es presentada como un verdadero Maestro iluminado). El final es, por lo tanto, una extraña mezcla de orientalismo y regresión al clasicismo del tardío siglo XVIII, una doble retirada del presente histórico, un silencioso reconocimiento del carácter puramente fantasmal de la Alegría de la fraternidad universal. Si hubo alguna vez una música que literalmente se “deconstruya a sí misma”, es ésta -no asombra que ya en 1826, dos años después de su primera interpretación, algunos críticos describieran el final como “un festival de odio hacia todo aquello que pueda llamarse alegría humana”.

¿Europa puede sobrevivir a la “marcha turca”?

¿Cuál es la solución entonces? Cambiar toda la perspectiva y volver problemática la primera parte del cuarto movimiento: en realidad, las cosas no se estropean en el compás 331 con la entrada de la marcha turca, sino que ya están estropeadas desde el comienzo -uno debería aceptar que hay algo de imitación insípida en el *Himno a la Alegría*, de manera que el caos que viene luego del compás 331 es una especie de “regreso del reprimido”, un **síntoma** de lo que estaba

mal desde el comienzo. ¿Y si domesticamos demasiado el *Himno a la Alegría*? ¿si todos nos acostumbramos a este himno como un símbolo de alegre fraternidad? ¿Y si debiéramos enfrentarlo nuevamente, rechazar lo que hay de falso en él?

¿Esto mismo no es válido en la actualidad para Europa? Luego de invitar a millones, desde los más altos hasta los más bajos (gusanos) a abrazarse, la segunda estrofa ominosamente termina: “¡pero quien jamás lo haya logrado, que se aleje llorando de nuestro grupo! *Und wer's nie gekonnt, der stehle weinend sich aus diesem Bund!*”. La ironía del *Himno de la Alegría* de Beethoven como himno oficial europeo es, por supuesto, que la principal causa de la crisis actual de la Unión es, precisamente, Turquía: de acuerdo a la mayor parte de las encuestas, la principal razón de quienes votaron por el “no” en los últimos referenda realizados en Francia y Holanda fue la oposición al ingreso de Turquía. El “no” puede ser entendido en términos de la derecha populista (“no” a la amenaza turca a nuestra cultura ni a la inmigración de mano de obra barata), o en términos liberales multiculturalistas (Turquía no debería ser admitida porque en su trato a los curdos no demuestra el suficiente respeto por los derechos humanos). Y la visión opuesta, el “sí”, es tan falso como la cadencia final de Beethoven... Entonces ¿Turquía debería ser admitida en la Unión o debería alejarse llorando de la Unión/*Bund*? ¿Europa puede sobrevivir a la “marcha turca”?

Como en el final de la Novena de Beethoven ¿si el problema real no es Turquía sino la mismísima melodía principal, la canción de la unidad europea tal como es interpretada desde Bruselas por la elite postpolítica pragmática-tecnocrática? Lo que necesitamos es una melodía principal totalmente nueva, una nueva definición de Europa. El problema de Turquía, la perplejidad de la Unión Europea respecto a qué hacer con Turquía, no es con Turquía como tal, sino la confusión que existe sobre qué es Europa.

Entonces ¿dónde estamos actualmente? Europa se encuentra entre las enormes garras de Estados Unidos, por un lado, y China, por el otro. Ambos países, desde un punto de vista metafísico, son lo mismo: frenesí desesperado de tecnología sin obstáculos y de organización sin raíces del hombre medio. Cuando el rincón más remoto del planeta ha sido conquistado técnicamente y puede ser explotado económicamente; cuando cualquier acontecimiento, en el lugar deseado, en el momento deseado, se vuelve accesible tan rápido como uno lo desee; cuando a través de la “cobertura en vivo” de la televisión se puede “experimentar” simultáneamente una batalla en el desierto iraquí y la interpretación de una ópera en Beijing; cuando en una red digital global el tiempo no es más que velocidad, instantaneidad, y simultaneidad; cuando el ganador de un *reality show* es con-

siderado como el gran hombre de un pueblo; entonces, sí, se asoma como un espectro sobre todo este alboroto la pregunta: ¿para qué?, ¿adónde?, ¿y entonces?...

Quien mínimamente conozca algo de Heidegger, desde luego reconocerá con facilidad que en este párrafo parafraseo irónicamente su diagnóstico sobre la situación de Europa desde mediados de la década del treinta⁵. Hay efectivamente una necesidad entre nosotros, europeos, de lo que Heidegger llamó *Auseinandersetzung* (confrontación interpretativa) con otros, así como también con el pasado mismo de Europa en su máximo alcance, desde sus raíces antiguas y judeocristianas a la idea del recientemente “fallecido” Estado de Bienestar. En la actualidad, Europa está dividida entre el denominado modelo anglosajón -aceptar la “modernización” (adaptación a las reglas del nuevo orden global)- y el modelo franco-alemán -conservar cuanto sea posible del “viejo” Estado de Bienestar europeo. Aunque opuestas, estas dos opciones son las dos caras de una misma moneda, y lo más apropiado no es regresar a una forma idealizada del pasado -esos modelos están claramente agotados-, ni convencer a los europeos de que para sobrevivir como potencia mundial deberíamos adaptarnos tan pronto como sea posible a las nuevas tendencias de la globalización. Ni tampoco, la que sería la peor de las opciones, buscar una “síntesis creativa” entre las tradiciones europeas de la globalización con el propósito de lograr algo que uno estaría tentado de llamar “globalización con un rostro europeo”.

Cada crisis es en sí misma una incitación a comenzar nuevamente; cada colapso de medidas pragmáticas y estratégicas de corto plazo (para la reorganización financiera de la Unión, etc.) una bendición encubierta, una oportunidad para reconsiderar los cimientos mismos. Lo que necesitamos es una recuperación por repetición (*Wiederholung*): a través de una confrontación crítica con toda la tradición europea, uno debería repetir la pregunta “¿qué es Europa?”, o mejor, “¿qué significa para nosotros ser europeos?”, y así proyectar un nuevo nacimiento.

La tarea es difícil, nos obliga a tomar el gran riesgo de dar un paso hacia lo desconocido -sin embargo, la única alternativa es la lenta decadencia, la gradual transformación de Europa en lo que fue Grecia para el maduro Imperio Romano, un destino para el turismo nostálgico sin ninguna relevancia efectiva.

En su *Notas para la definición de la cultura*, el gran conservador Tomas S. Eliot⁶ destacó que hay momentos en los que la única alternativa es aquella entre el sectarismo y el descreimiento, cuando la única manera de mantener viva una religión es llevar a cabo una ruptura sectaria de su cuerpo principal. En este momento, ésta es nuestra única posibilidad: solo por medio de

una “ruptura sectaria” del legado europeo estándar, aislándonos del cadáver decadente de la vieja Europa, podremos mantener vivo el legado europeo renovado.

Notas

* Extraído de la letra del *Himno a la Alegría* de la Novena Sinfonía de Beethoven.

¹ Este artículo está basado en una versión más extensa publicada bajo el título “Against the Populist Temptation”, en *Critical Inquiry*, n. 32, primavera de 2006, editada, bajo la supervisión del Autor, por el Comité Editorial.

² Ver Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

³ A muchas personas que aprueban el régimen de Hugo Chávez en Venezuela les gusta oponente su excéntrico y, a veces, burlesco estilo caudillesco al vasto movimiento popular de la auto-organización de los pobres y desposeídos que sorprendentemente lo devolvieron al poder luego de haber sido derrocado por un golpe apoyado por Estados Unidos; el error de esta visión es pensar que uno puede tener lo segundo si tener lo primero. El movimiento popular **necesita** la figura identificatoria de un líder carismático. La limitación de Chávez se encuentra en otra parte, en el mismo factor que le permite jugar ese rol: los ingresos por petróleo. Es como si el petróleo fuera una ventaja y, al mismo tiempo, una desventaja, si no una completa maldición. Gracias a esta oferta puede seguir haciendo gestos populistas sin pagar un precio por ello, sin inventar nada realmente nuevo a nivel socioeconómico. El dinero le permite llevar a cabo una política inconsistente (implementar medidas populistas anticapitalistas y dejar la estructura capitalista prácticamente intacta), no actuar, sino posponer la acción, el cambio radical. (A pesar de la retórica anti-estadounidense, Chávez tiene gran cuidado en que los contratos con Estados Unidos sean cumplidos; es, efectivamente, un Fidel con petróleo).

⁴ El mejor ejemplo de los límites de la postpolítica es no solo el éxito del populismo de derecha sino las elecciones en el Reino Unido de 2005; a pesar de la creciente impopularidad de Tony Blair (fue y sigue siendo votada como la persona menos popular en el Reino Unido), no hay manera de que este descontento encuentre una expresión políticamente efectiva; tal frustración solo puede fomentar peligrosas explosiones extra-parlamentarias.

⁵ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 2000 (ed. orig. 1953).

⁶ Thomas S. Eliot, *La unidad de la cultura europea. Notas para la definición de la cultura*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2004 (ed. orig. 1948).