RdL Revista de Libros

Le capital au XXIe siècle
Thomas Piketty
Seuil, París, 2013

Hegemonía y estrategia socialista (2ª edición)
Ernesto Laclau y Chantal Mouffe
Siglo XXI, Madrid, 2015 (1ª edición en inglés, 1985; 1ª edición en castellano, 1987)

La razón populista
Ernesto Laclau
Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2015 (1ª edición en inglés, 2005; 1ª edición en castellano, 2005)

A la izquierda de la izquierda

Álvaro Delgado-Gal
4 septiembre, 2021



Los últimos treinta años del siglo XX no han sido buenos para la izquierda. En los setenta se atascó la socialdemocracia, y en 1989 ocurrió una catástrofe: la caída del muro. El comunismo había sido algo más que un sistema de poder centrado en Moscú. Sí, había sido más que esto: había representado la prueba, el testimonio, de que el socialismo es susceptible de estirarse más allá de las políticas reformistas del centro izquierda. Aunque la acumulación de datos hiciera imposible ignorar el carácter homicida del estalinismo, o por mucho que la experiencia hubiese confirmado de modo recurrente la ineficacia de las economías centralizadas, reconocer que un determinado modelo sociopolítico ha dejado de ser deseable no es lo mismo que asistir a su extinción histórica. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe resumen la situación en el Prefacio a la segunda edición en castellano (2000) de *Hegemonía y estrategia socialista* (pág. 19): «Al fallar la variante comunista, acabó desacreditada la idea misma de socialismo. Lejos de revitalizarse, la socialdemocracia cayó en el caos. En la última década no hemos asistido a la reestructuración del proyecto socialista sino al triunfo del neoliberalismo…».

Pero todo esto pertenece al pasado. En 2008, el año en que se desencadena la Gran Recesión, pareció como que empezaba a dar la vuelta el viento. La desregulación del sistema financiero y los millones de parados generados por el caos subsiguiente debilitaron la confianza en el mercado. En paralelo, el proceso globalizador dejó colgados de la brocha a sectores importantes de la sociedad en Europa y los USA, impulsando la aparición de populismos iliberales de signo diverso. No me ocuparé

aquí de lo que sucedió a mano diestra. Sí de la contraofensiva ideológica de esa izquierda provisionalmente enmudecida a la que Laclau y Mouffe se refieren en *Hegemonía*.

La contraofensiva se ha disparado en dos direcciones que, siendo opuestas, acusan un común origen marxista. Por un lado, asistimos a una reivindicación agravada, paroxística, de las políticas fiscales que aplicaron las socialdemocracias a lo largo de su última etapa ascendente. Oficia coma adalid o jefe de filas de este movimiento el economista francés Thomas Piketty. Detalles aparte, no resultaría injusto describir la doctrina pikettyana como una degeneración de *El capital*, en la acepción que a este concepto confieren los matemáticos. En matemáticas, un punto es un círculo degenerado, y un segmento de recta, un rectángulo degenerado. En ambos casos, la figura inicial pierde una o más dimensiones (dos el círculo, una el rectángulo), y se contrae a una forma más simple. Sucede lo propio con la teoría marxista después de ser reprocesada por Piketty. La intención del último, cuya obra más conocida, *Le capital au XXI^{e} siècle*, apareció en 2013, es poner al día algunos temas o motivos del Marx canónico, máxime, la tendencia del capital a crecer fuera de toda medida. Esta depuración selectiva del padre fundador no resulta intelectualmente estimulante. El Marx histórico, comparado con el de Piketty, es lo que un suntuoso Buick Sylark de 1953 a la lámina de chatarra que queda pegada al suelo después de que haya pasado por encima de él una apisonadora.

La otra línea, potenciada, que no inaugurada, por la caída del muro (*Hegemonía* aparece en 1985), está representada en España por Laclau y Mouffe, los ideólogos de Podemos (resellado luego como «Unidos Podemos» y finalmente como «Unid*a*s Podemos», adaptación marketiniana al feminismo obligatorio). El laclauísmo, por así llamarlo, nos retrotrae a la dimensión más voluntarista de Marx, la que se vio inhibida durante los últimos decenios del XIX y primeros del XX por una lectura del filósofo en clave predominantemente economicista. El concepto matemático de degeneración no sirve ahora para entender lo que intentan intimarnos escritores del corte de Laclau y Mouffe, dos pensadores que, siendo muy menores, reflejan bien la inclinación, el espíritu, de una porción no desdeñable de la izquierda contemporánea. Laclau y Mouffe aseveran en *Hegemonía* que el proyecto recogido en su libro es *pos*marxista y pos*marxista*. El énfasis alterno de las cursivas sugiere una superación o transformación de Marx y, también, su simultánea preservación. Pero ¿qué es lo que permanece, y qué lo que muda o se transmuda? Cabe hacer dos observaciones. La primera, es que Laclau y Mouffe evitan con denuedo al Marx de *El capital*, recuperando, en compensación, a figuras como Gramsci y, junto con Gramsci, Sorel, de quien el primero aprendió algunas o muchas cosas. No cabe rehabilitar a Sorel sin mirar con comprensión a Mussolini, punto fuerte del ala radical del Partido Socialista Italiano antes de ser expulsado por su apoyo a la intervención de Italia en la Gran Guerra. Lo último revela que Laclau y Mouffe han indagado vías, senderos y pasadizos que comunican con el fascismo, o, mejor, con el protofascismo de los dos primeros decenios del siglo pasado. Lo veremos en el siguiente apartado.

Segunda observación: incluso en el supuesto, por el que me inclino, de que el prefijo “pos” pese mucho más que la raíz “marxismo” en la filosofía de Laclau y Mouffe, nos encontramos con que ambos comparten con el padre de la criatura una serie de rasgos, todos de índole negativa. El rechazo de la ley “burguesa”, o si quieren, la ley entendida como un sistema de garantías en que el individuo puede hallar cobijo para esbozar un proyecto de vida personal, sigue intacto en los autores de *Hegemonía*, quienes unen, a una matización razonable de los diversos dialectos marxistas, un

conocimiento somerísimo del liberalismo, identificado por ellos, sin matiz alguno, con el neoliberalismo, según el último es ventilado, y casi siempre condenado, en la prensa popular. No comparto, vaya por delante, la ufanía de muchos neoliberales. El mercado, por sí solo, no basta, ni por aproximación, para articular una sociedad.[1] Esto dicho, una izquierda seriamente renacida, sea o no de vocación revolucionaria, debería reflexionar con serenidad sobre una de las causas que más ha propiciado el decaimiento de la socialdemocracia. Me refiero al pacto espurio entre la clase política y sus clientelas electorales, muy bien estudiado por una rama de la economía a la que algunos autores de confesión neoliberal han hecho contribuciones decisivas: la Teoría de la Elección Pública. La redistribución, puesta al servicio de la obtención del voto, deriva pronto en corrupción, tanto más venenosa cuanto que envuelve a electores y elegidos: complica las tácticas del gobernante con la tendencia de los ciudadanos a desplazar los costes a terceros. La resulta es que la economía se resiente y, mucho más grave todavía, se desnaturaliza la representación. Mouffe y Laclau anotan el derrumbe comunista pero no parecen advertir que el atasco socialdemócrata de los años setenta contribuyó, tanto o más que aquél, a dejar sin agenda al socialismo gobernante.

En Piketty se repite el síndrome: nada encontramos en su libro sobre el agotamiento de la experiencia redistributiva en Suecia, Gran Bretaña y otras democracias desarrolladas. El francés nos abruma con una masa enorme de datos estadísticos, datos que, interpretados con ayuda de ciertas ecuaciones, presuntamente acreditan el comportamiento imparable del capital. Como las causas del mal son múltiples e imposibles de resumir, lo único que a la postre importa es liquidar el síntoma. La tosquedad del planteamiento, entiéndase, el hecho de que, por las trazas, el asunto consista en domar una variable indómita, un exceso aritmético cuya virulencia cabe constatar fuera de todo marco político y social concreto, empuja al francés, no puede por menos de empujarle, a reposar en un poder superior, una instancia situada por encima del voluble comportamiento de los hombres. O sea, el Estado.[2] Esto aparta al autor de Le capital au XXIe siècle de la tradición liberal, en el sentido amplio del término. Distingue a la última cierto grado de escepticismo epistemológico: el que reconoce la complejidad de las cosas, esto es, su tendencia a rebasar los esquemas en que nos empeñamos en encerrarlas, tiende a pensárselo dos veces antes de intervenir en la realidad y dejarla limpia como una patena. El hombre de mentalidad tecnocrática es, cómo no, más expeditivo: no hay diferencia para él entre arreglar la sociedad y arreglar un puente. De ahí que sea dado a sobrevalorar la eficacia del aparato estatal, adornado de virtudes y clarividencias sin cuento. No quita lo dicho para que muchos neoliberales no se hayan salido del seguro al declarar al Estado cesante. También el liberalismo puede perder una o más dimensiones y contraerse a un artefacto doctrinal comparativamente rudimentario. Esto explica que no esté de más emplear, según el momento y la ocasión, el prefijo «neo». «Neo», más «liberalismo», sirve para designar una simplificación no por fuerza celebrable del principio liberal (ver nota «1»).

La filosofía que he adjuntado a Laclau/Mouffe, pero que presenta otras variantes (Podemos, en particular, estuvo aquejado, durante el reinado de Pablo Iglesias, de un fuerte sesgo leninista), brutaliza asimismo a Marx, aunque ahora por su lado idealista. Que ese idealismo venga acompañado de voluntarismo, plantea cuestiones filosóficamente enjundiosas. En el apartado siguiente haré un esbozo de urgencia del legado marxista, y de sus equívocos y zonas grises.

LAS DOS ALMAS DEL MARXISMO

Un discurso de Filippo Turati, pronunciado en 1921, resume con claridad admirable el debate que en Italia y otros países enfrentó a los reformistas socialdemócratas con los maximalistas de izquierda. El Partido Socialista Italiano se había adherido a la Tercera Internacional en 1919. Pero la agenda impuesta por Lenin no fue aceptada por una fracción del partido y no quedó otra que ventilar las diferencias en un congreso celebrado en Livorno. Italia andaba manga por hombro, máxime en la Padania, donde los escuadristas de Mussolini embestían a un PSI contagiado a su vez por las gestas de los bolcheviques en Rusia. Este es el contexto en que Turati, jefe de los reformistas, se dirige a los radicales. Después de denunciar la violencia, la dictadura del proletariado y la persecución de los disidentes, afirma:

> Estos tres conceptos se resumen en uno: el culto de la violencia, interna o externa. Los tres se originan de un presupuesto que yo combato: me refiero a la fantasía de que la revolución es un hecho *voluntario* (cursivas mías) que ocurre en un día o en un mes, como cuando cae o se eleva de súbito el telón en el escenario… Pero no, la revolución social no es cosa de un día o de un mes. Es cosa de hoy, de ayer, de mañana y de siempre. Brota de las propias vísceras de la sociedad capitalista: de nosotros se espera tomar conciencia de la revolución, único modo de acelerar su cumplimiento.

La palabra clave, aquí, es «voluntario». Según el canon marxista vigente en aquellas calendas, la historia se mueve animada por leyes ineluctables cuyo desenlace necesario es el socialismo. De ahí que Turati advierta sobre el peligro de meter los dedos en el engranaje antes de contar dos más dos. Los maximalistas no solo estarían midiendo mal los tiempos, sino, también, los conceptos. El congreso dio lugar a una doble escisión: Gramsci, Amadeo Bordiga y otros se separaron de la mayoría para fundar el Partido Comunista Italiano, a lo que siguió en 1922 la expulsión del PSI de Turati y Giacomo Matteotti, el futuro mártir. Es difícil no experimentar una simpatía intensa hacia Turati, un hombre civilizado y poco sectario. Sin embargo, su entendimiento del socialismo plantea una cuestión enojosa: si el curso de la Historia está fijado de antemano, ¿qué margen de maniobra queda abierto al socialista revolucionario? ¿Se cruzará de brazos? ¿Hará un poco de fuerza con el hombro, por si la puerta, medio vencida ya, termina de abrirse? Los socialdemócratas optaron por dar tiempo al tiempo, y burla burlando, terminaron por adaptarse a la política parlamentaria y el mercado. Constituiría un despropósito suponer que una concepción determinista de la historia conduce fatalmente al reformismo socialdemócrata. Ninguna idea conduce fatalmente a nada. Las ideas son como las nubes de electrones que Heisenberg teorizó en sus escritos sobre mecánica cuántica: hasta que el observador no interviene en la nube, el electrón no fija su órbita alrededor del núcleo. La nube vale aquí por la filosofía, y el observador, por los hechos políticos y sociales. Es la interacción entre el hecho y la idea, lo que precipita una línea doctrinal concreta, es decir, lo bastante precisa para empujar a un partido o una organización en una dirección dada. Cuando, de añadidura, la idea está engastada en un texto, ya sea el Nuevo Testamento, ya *El Capital*, los albaceas políticos tejen interpretaciones discordantes, unas veces movidos por la fe, otras por el sentido de la oportunidad, o mitad y mitad. El que pretenda resucitar la verdad original, genuina, se enfrenta a una tarea en el fondo poco realista. Existe, sin embargo, otra alternativa: la de admitir el todo complejo que nos han legado los textos fundacionales y la tradición. No se llegará por esta vía a respuestas contundentes, pero sí a una comprensión mejor de lo que ha significado un movimiento que ha pretendido dos cosas

al tiempo: cambiar la filosofía, y cambiar el mundo, siendo el orden de los factores otro motivo de disputa entre los adheridos a la causa.

En la actualidad se sabe de Marx mucho más que en la época de Turati. Empecemos por el Marx 1, el de madurez, segundo en el tiempo aunque primero en la conciencia de los socialistas. En el Prefacio a *Una contribución a la crítica de la economía política* (1859), una anticipación fragmentaria de *El capital*, Marx delinea las nociones clásicas de «base» y «superestructura». La primera comprende las fuerzas de producción y las relaciones de producción, las cuales determinan el entramado jurídico y político y las nociones que sirven para justificarlo (superestructura). Marx insiste en declarar que ha decidido dedicarse a lo que verdaderamente cuenta, que es el estudio de la Economía Política. Elección naturalísima si se sobreentiende que en el proceso económico está inscrito el dinamismo que desembocará en la revolución. También: el filósofo que cree que transformará la realidad limitándose a formular un concepto, incluso un concepto revolucionario, estaría confundiendo la causa con el efecto. La propia expresión del concepto integrará la manifestación ostensible de agencias materiales que desde atrás (o desde abajo) operan sobre el filósofo. A esa conclusión habría que llegar si se toman las palabras de Marx al pie de la letra. Asevera otra sentencia famosa del Prefacio: «No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia».



Líderes bolcheviques en la manifestación del 1 de mayo de 1920, Petrogrado.

Esto deja sin sitio, no sólo al filósofo, sino al que procura abrir camino a la justicia, o lo que fuere, por las vías políticas ordinarias. Es cierto (así reza una de las páginas iniciales de *El capital*) que cabe abreviar o mitigar «los dolores de parto» anejos a la destrucción del capitalismo y la instauración de una sociedad sin clases. Pero hay que saber distinguir lo accesorio de lo fundamental. Y lo fundamental es que el sistema capitalista de producción está programado para generar su propia negación con «la inexorabilidad de una Ley Natural» (otra frase de *El capital*).

La exhumación de un Marx joven, preocupado aún por fijar su posición en el mapa del posthegelianismo, desestabilizaría más tarde el canon oficial. Este Marx en fárfara, o Marx 2, desconocido cuando se celebró el Congreso de Livorno, hace llamadas a la acción política que van a redropelo del *attentisme* de Turati y compañía. No todo el Marx ignoto era, en rigor, ignoto. Las *Tesis sobre Feuerbach*, redactadas en 1845, aparecen al final de un panfleto que Engels dio a la imprenta en 1888. Faltaba, no obstante, el contexto exegético en que alojarlas. La tesis undécima reza así: «Hasta ahora, los filósofos se han dedicado a *interpretar* el mundo de varias maneras; el punto está en *cambiarlo*». De recuperación mucho más tardía ha sido la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel,* descubierta en 1927. Marx había publicado solo la Introducción (1844), rematada por un largo retruécano sobre el filósofo y el vehículo objetivo de la revolución, a saber, el proletariado. Escribe Marx: «Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *intelectuales*; una vez que la chispa del pensamiento haya herido profundamente la entraña ingenua del pueblo, la emancipación de los *alemanes* forjará la emancipación de los *hombres*».

Resulta oportuno señalar que Marx evoca aquí, y al tiempo invierte, el sentido de la frase con que Hegel había cerrado el penúltimo párrafo del prefacio a su *Filosofía del derecho*: «La lechuza de Minerva inicia el vuelo a la caída del crepúsculo». El Espíritu Absoluto, en Hegel, se encuentra a sí, averigua su consumación, a través de la filosofía. Pero esta aparece, no como una causa materialmente eficaz, sino como la expresión final, el «¡Hosanna!», en que el mundo prorrumpe al llegar a su colmo y redondez. En la Introducción de 1844, por el contrario, la filosofía empata con el proletariado en el alumbramiento del nuevo mundo: incluso, si se fijan bien, parece como que lleva la iniciativa. La undécima tesis sobre Feuerbach confirma esta idea. La realidad no está hecha. La realidad es algo que hacemos. En particular, que hace el filósofo avisado. Este voluntarismo disuena del determinismo asumido por muchos lectores de *El capital*. El Marx 2 transluce, abreviando, rasgos incompatibles con la ortodoxia de la Segunda Internacional. Uno de los primeros en atisbar el lado *non sancto* del maestro fue Lukács, cuya *Historia y conciencia de clase* apareció en 1923. Lukács fue reprobado por Zinoviév en el Quinto Congreso de la Comintern (1924). Al cargo rutinario de «revisionismo», se añadieron los de «ultraizquierdismo»… e «idealismo». Zinoviév, probablemente, no había leído el libro. Su único propósito era defender los dogmas bendecidos en Moscú. Lo digno de nota es que el idealismo, tomado en grueso o a granel, permite, con mucha más naturalidad que el materialismo, otorgar un papel al agente revolucionario, bien encarnado por el partido, bien por el intelectual, bien por el proletariado. Por supuesto, se puede ser idealista sin ser voluntarista. El ejemplo más a mano nos lo proporciona Hegel. Pero el idealismo brinda al voluntarista una coartada preciosa: el que concibe la realidad como una emanación de su mente, o dilatando la escala, de sus instintos morales y vitales, es probable que se vea tentado, por inercia o gradación, a reducir la distancia entre pensar, querer y obrar. Lo más frecuente es que voluntarismo e idealismo aparezcan

superpuestos, sin que se adivine bien dónde empieza el uno, y donde termina el otro. Antonio Gramsci, que es el que verdaderamente nos interesa aquí, fue un voluntarista explícito y un idealista implícito. Se movió en una órbita adyacente a la de Lukács, al que, sin embargo, no llegó a conocer, ni personalmente ni por escrito. Lo menciona una sola vez, trabucando además su nombre: «Lukácz» por «Lukács». Político profesional y periodista, Gramsci no se convirtió realmente en pensador hasta que, condenado a prisión en 1928, destinó su ocio forzoso a reformular el marxismo. Murió en 1937, en un sanatorio: había obtenido la libertad unos meses antes, aunque no llegó nunca a pisar la calle. Desarrolló su filosofía en condiciones en extremo precarias. Separado de los acontecimientos, aquejado de una pésima salud y con un apoyo bibliográfico imperfecto, dejó a la posteridad un centón de notas, no una obra sistemática. Sus cuartillas se conocen, en conjunto, como *I Quaderni del Carcere*. En los años cuarenta empezaron a publicarse compilaciones de los cuadernos bajo títulos aprontados en cada caso por el criterio que había guiado al editor. Sea como fuere, Gramsci es crucial. La izquierda que se ha desviado del canon economicista, la representada, entre otros muchos, por Laclau y Mouffe, no se entiende sin él. Ya en 1917, había expresado con rotundidad la exasperación que en él despertaba el dilacionismo socialdemócrata. Tras poner en duda que el socialismo esté garantizado por el desarrollo de las fuerzas productivas, señala que «a la ley natural, al fatal curso de las cosas según los pseudocientíficos», hay que oponer «*la tenaz voluntad* (las cursivas son mías) del hombre». Merece la pena reparar en el siguiente fragmento de *Il materialismo storico* (1948, pág. 135):

> Realmente, se «prevé» en la medida en que se obra, en que se aplica un esfuerzo voluntario y por tanto se contribuye a crear concretamente el resultado «previsto». La previsión… debe ser entendida al cabo, no como un acto de conocimiento científico, sino como la expresión abstracta de un esfuerzo que se hace, como el modo práctico de crear una voluntad colectiva.

La voz «prever», en español, es polisémica: significa, bien «conocer o conjeturar», bien «prepararse para futuras contingencias». Si adoptamos la segunda acepción, el fragmento se reduce a una tautología. Pero el idioma italiano recoge solo la primera acepción. Conocer, por tanto, no sería distinto de obrar. La resulta es que no existe para Gramsci una realidad independiente de la acción humana. No ya una realidad social, sino, aun siquiera, natural. Las páginas 142-143 abonan esta interpretación:

> El concepto de «objetivo», dentro del materialismo histórico, parece aludir a una «objetividad» que también existe fuera del hombre, pero cuando se dice que la realidad seguiría existiendo aunque no existiese el hombre, una de dos: o se incurre en una metáfora, o se cae en una suerte de misticismo. Solo conocemos la realidad en relación con el hombre, y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etc…

El mundo no se dibuja hasta que el hombre lo dibuja. Esta noción, de prosapia pragmatista (el

pragmatismo imprimió una huella profunda en la filosofía italiana de principios de siglo), escora al voluntarista Gramsci hacia formas filosóficas de coloración idealista.[3] Las filosofías idealistas han sido propensas a desestabilizar el concepto de verdad. Según la opinión dominante, al enunciar una proposición P estamos dando forma verbal a un contenido que nos remite a la realidad, la cual determina si P es verdadera o falsa. Los idealistas entienden, por el contrario, que no existe una diferencia clara entre pensar P, y crear la realidad que hace a P verdadera. Por este atajo, o, si prefieren, gracias a esta elipsis, pueden llegar a hibridarse el idealismo y el voluntarismo. Gramsci añadió, a esta complicación, su doctrina sobre el historicismo, conforme a la cual la verdad de P depende, no del contenido estricto de P, sino del momento histórico en que P ha sido formulada. ¿En qué consiste entonces la verdad de P? ¿Diremos, quizá, que P es verdadera en cuanto apunta en la misma dirección que la Historia, o mejor, apretando la tecla voluntarista, que es verdadera si y solo si su materialización provoca que la Historia vaya por donde debe ir, o, ¡punto delicado!, fatalmente irá? Dado que Gramsci no acepta que existan leyes sociales que sean una réplica de las naturales (ni siquiera existen para él las pretendidas «leyes naturales»), nos quedamos a obscuras sobre qué tendría que ocurrir para que la historia autentificara (¿ex ante, ex post?) la verdad de una teoría. Nos encontramos, en definitiva, en un impasse. Gramsci reconoce la dificultad y escribe (*Il materialismo storico*, pág. 133):

> Representarse una afirmación histórica como verdadera en un determinado periodo histórico, esto es, como expresión necesaria e inseparable de una determinada acción histórica, de una praxis determinada y luego «anulada» en un período subsiguiente, sin caer pese a todo en el escepticismo y el relativismo moral e ideológico, es decir, concebir la filosofía como historicidad, constituye una operación mental un poco ardua y difícil.

Y a fe que lo es. No solo ardua sino, a la postre, imposible. La solución gramsciana pasa, no por resolver la aporía, sino por desplazarla a un plano no enunciativo: es el triunfo de facto de una filosofía, lo que consagra a esta como verdadera (*Il materialismo storico*, págs. 22-23):

> Para eludir el solipsismo y, a la vez, las concepciones mecanicistas que están implícitas en la concepción del pensamiento como una actividad receptiva y ordenadora, hace falta plantearse la cuestión en términos «historicistas», al tiempo que se pone como fundamento de la filosofía «la voluntad» (a la postre, la actividad práctica o política). Hablo aquí de una voluntad racional, no arbitraria, que se ejecuta en tanto en cuanto corresponde a necesidades históricas objetivas, es decir, en tanto en cuanto constituye una encarnación de la propia historia universal en su actualización progresiva. Si esta voluntad está representada inicialmente por un solo individuo, su racionalidad queda acreditada por el hecho de que es asumida, y asumida permanentemente, por una mayoría. Significa lo último que se transforma en una cultura, un «sentido común», una concepción del mundo. Y también en una ética.

Vemos aquí cómo Gramsci se desliza, probablemente sin desearlo, hacia un territorio en que la

«praxis» («filosofía de la praxis» equivale para Gramsci a «marxismo») se confunde con lo que denominamos «práctica», o, si quieren, «ejecución»: tal o cual visión del mundo se confirma como verdadera después de que sus profesantes se hayan hecho con el control de la sociedad en un sentido que comprende, como primer paso, la administración de las ideas, o, para ser exactos, los reflejos y lugares comunes que configuran la opinión en una época dada. Hemos descendido, de la razón encarnada en la Historia, a lo que vale un peine, que es la instrumentación de ciertas consignas por una clique de expertos. Esa clique es el Partido Comunista («nuevo príncipe» en el idiolecto de Gramsci: «príncipe» hace referencia a «El príncipe» de Maquiavelo). *Die List der Vernunft*, la astucia de la Historia en la escatología de Hegel, reemerge como mera diligencia política. Hacia ahí gira, recurrentemente, buena parte de la filosofía gramsciana. Expresiones como «necesidad histórica objetiva» o «voluntad racional» nos remiten, todavía, a los estereotipos antañones. Pero su valor empieza a ser vestigial.

El tipo de dominio («hegemonía») ejercido por los que controlan la opinión desde una posición moralmente dominante, dará mucho que hablar a Laclau y Mouffe. Extremo muy revelador, puesto que muestra cómo una parte de la izquierda ha decidido subvertir la democracia liberal mediante la manipulación de los símbolos, y no alterando los modos de producción. Gramsci se manumitió de los principios del materialismo histórico en varias direcciones a la vez, y como impulsado por un mismo instinto. La superestructura, subordinada a la base material o infraestructura en las sinopsis divulgadas por el PCUS, adquiere poderes causales propios; y ganan un relieve inédito los intelectuales, investidos de funciones semejantes a las que había desempeñado la clerecía católico-romana a lo largo de los siglos. Gramsci, como Sorel unos años antes, estudió con interés profundo la historia de la Iglesia, maestra en capturar, simultáneamente, las almas, el patrimonio y el poder político. En resumen: el voluntarismo, aleado al idealismo, no indujo a Gramsci, como en principio cabría haber esperado, a cifrar el cambio revolucionario en una hazaña de carácter palingenésico, en un denuedo gracias al cual la idea impone sus fueros y su autoridad. No. Su conclusión fue que el socialismo debía explotar a fondo y con astucia el cálculo político y la propaganda. Georges Sorel, a quien Gramsci debe mucho, pero que, al contrario que el sardo, no se sintió nunca interpelado por las inercias del marxismo convencional, sí extrajo las consecuencias plenas de una visión «idealista» y «voluntarista» de la política. En *Réflexions sur la violence* (1908) apuesta por una convulsión súbita del cuerpo social, obrada por medio de imágenes, palabras, y llamamientos a la emoción:

> […] es preciso apelar a imágenes que despierten, de *consuno y mediante la sola intuición*, esto es, antes de todo análisis racional, la masa de sentimientos movilizada por el socialismo en su guerra contra la sociedad moderna.

El mito es una ficción que sacude a la masa. Es un terremoto cuya eficacia quedaría amortecida por una aproximación a la realidad social basada en el estudio de las causas, las concausas o su encadenamiento lógico. Se excluye también el pacto o diálogo con el poder establecido. La bestia negra de Sorel fue, comprensiblemente, Jaurès. Contra este invoca la huelga general revolucionaria, un acontecimiento que, anulando los intereses consolidados o el cálculo racional, pondrá patas arriba el mundo. Esta dimensión está también presente en Laclau y Mouffe, más sorelianos, en el fondo, que el propio Gramsci.

Bajo el influjo de la anticipación quiliástica soreliana, una anticipación en la que Cristo ha sido reemplazado por la voluntad del hombre, entraron en contacto la extrema izquierda y la extrema derecha. Mussolini, un hombre adscrito a la ultraizquierda del socialismo italiano antes de que estallara la Gran Guerra, escribió en *Avanti!,* el diario oficial del PSI, en 1912:

> […] ¿Por qué diablos tendría el proletariado que comprender el socialismo como se comprende un teorema? ¿Se puede acaso reducir el socialismo a un teorema? Nosotros queremos creerlo, nosotros necesitamos creerlo, la humanidad necesita un *credo*. La fe mueve las montañas, porque produce la ilusión de que las montañas se mueven. La Ilusión constituye, quizá, la única realidad de la vida.

No cabe anudar, de modo más estrecho, más brutal, idealismo y voluntarismo. La alusión a las montañas semovientes procede, por cierto, del Nuevo Testamento (*Evangelio según san Marcos 11*, 22-23). La propensión a subvertir blasfemamente metáforas cristianas se repite en casi todos los autores que por aquel entonces están escrutando el horizonte en busca de no se sabe qué. Eso que no se sabía, será el fascismo, inexistente todavía como movimiento aunque no como tentación, o, mejor, como atmósfera.

El oportunismo radical acomuna a Mussolini con Lenin. Lenin, marxista dogmático en sus horas filosóficas, combinó el blanquismo ejecutivo con el materialismo dialéctico (una doctrina de inspiración esencialmente engelsiana). Fue lo primero, el oportunismo blanquista, lo que le aseguró un sitio en la historia. Si su legado se hubiese reducido a sus escritos de intención filosófica, no seguiríamos hablando hoy de él. Sí, nunca permitió Lenin que repulgos doctrinales entorpeciesen su objetivo número uno, que era la captura del poder. Especies que en los padres fundadores son complejas o problemáticas, como «dictadura del proletariado», se transforman en sus manos en herramientas de combate, en útiles dirigidos a facilitar la supremacía del partido sobre la sociedad. En «La victoria de los cadetes y las tareas del partido de los trabajadores» (1906), explicó lo que entendía por «dictadura»:

> Dictadura significa poder ilimitado basado en la fuerza, y no en la ley… Autoridad ilimitada, fuera de la ley y basada en la fuerza en el sentido más directo de la palabra: eso es la dictadura… El término *científico* «dictadura» (las cursivas son mías) no significa, ni más ni menos, que autoridad, no frenada por ninguna ley, no restringida en absoluto por ninguna regla, y basada directamente en la violencia. El término «dictadura» *no tiene ningún otro significado*. Retengan esto, compañeros cadetes.

La identificación del partido con la vanguardia del proletariado simplifica aún más la cuestión: la dictadura del proletariado es la dictadura del partido (Lenin dixit). Se resuelve así por las bravas la tensión entre el determinismo y la materialización política de la verdad. Un partido consciente de su misión revolucionaria abre paso, mediante sus decisiones discrecionales, a lo que la historia estaba destinada a confirmar. Esto, claro, es pura verborrea. Equivale a consagrar como necesario, a toro

pasado, lo que antes sólo había entrado en el territorio de lo radicalmente contingente. Es conveniente señalar que el enaltecimiento del partido a conciencia del proletariado, y la asunción subsiguiente por el primero de una mayoría puramente nocional, es simétrica de posiciones mussolinianas: Mussolini tuvo siempre en poco a las masas obreras, infinitamente menos activas en materia revolucionaria que las minorías organizadas. El paralelo entre Lenin y Mussolini no debe estirarse, claro está, más allá de lo prudente. Mussolini, pese a su militancia socialista, nunca fue un marxista. Nietzsche o Sorel ejercieron sobre él una influencia mucho mayor que el autor de *El capital*.

Mouffe y Laclau, además de reivindicar las figuras de Sorel y Gramsci, se apartan militantemente del materialismo histórico, disuasivo potencial de la acción política. Ambos simpatizan con Carl Schmitt y su dialéctica amigo/enemigo, o, al menos, la encuentran sugestiva. No deben tomarse estas proximidades a la ligera. Los principios de la doctrina laclauiana están ahí, y son de naturaleza profundamente iliberal. El voluntarismo de Piketty es de otra índole. Podría decirse que, más que una teoría de la voluntad, Piketty usufructúa un vacío radical de teorías, que la voluntad viene a rellenar por ausencia de alternativas. El capital crece, como una célula cancerosa, y todo lo que hay que hacer es apretarlo para que se contraiga a dimensiones manejables. En Piketty no encontramos una escatología, ni, siquiera, una doctrina social. Vamos a examinar a Piketty con un poco de detenimiento.

PIKETTY Y LAS LEYES IMPLACABLES DEL CAPITAL

En un artículo publicado en la revista «Science» en 2014 («Inequality in the Long Run»), Piketty y F. Saez compendian así la doctrina de *Le capital au XXI^e siècle* (casi mil páginas en la edición de Seuil, 2013):

> Se puede demostrar que en el largo plazo el cociente capital/renta converge hacia β = s/g, donde s es la tasa anual de ahorro en el largo plazo, y g la tasa anual de crecimiento total en, asimismo, el largo plazo. La tasa de crecimiento g es la suma de la tasa de crecimiento de la población… y la tasa de crecimiento de la productividad….
>
> En el caso extremo de una sociedad en el que el crecimiento de la población es cero, y lo es también el aumento de la productividad, la renta Y se congela. Mientras la tasa neta de ahorro esté por encima de 0, la cantidad de capital acumulado K tenderá al infinito. En consecuencia, la proporción β = K/Y crecerá indefinidamente (en algún momento, los individuos pertenecientes a esa sociedad dejarían probablemente de ahorrar, puesto que una unidad adicional de capital no serviría virtualmente de nada). Cuando el crecimiento es positivo pero pequeño, el proceso no es tan radical. El crecimiento de β se detiene a un nivel finito. Pero este nivel puede ser muy alto.

Piketty está invocando su «segunda ley fundamental del capitalismo». Esa ley compendia la tendencia del capital a crecer *outre mesure*.[4] Aunque la lógica de acumulación del capital no se pueda defender, según Piketty, en los términos en que Marx la formuló, la segunda ley recoge su espíritu, por mucho que haya cambiado la letra. En la Introducción a *Le capital au XXI^e siècle*, Piketty

saluda de hecho a Marx (págs. 27-30):

> La conclusión principal [de Marx] está contenida en lo que podríamos llamar «el principio de acumulación infinita», es decir, la tendencia *inevitable* (cursivas mías) del capital a acumularse y concentrarse en proporciones infinitas, sin límite natural. De aquí se desprende el desenlace apocalíptico previsto por Marx: bien porque se ha verificado un descenso tendencial de las tasas de rendimiento de capital (lo que liquida el motor que impulsa la acumulación y puede conducir a los capitalistas a destrozarse unos a otros), bien porque ha aumentado indefinidamente el componente del capital en la renta nacional (lo que empujaría a los trabajadores, tarde o temprano, a unirse y proclamar una revolución). En ninguno de los dos casos es posible un equilibro socioeconómico o político estable.
>
> Este destino infausto no se ha cumplido, como no se ha cumplido el previsto por Ricardo. A partir del último tercio del XIX los salarios han empezado, por fin, a subir: la mejora del poder adquisitivo se generaliza, lo que cambia radicalmente la situación, pero las desigualdades siguen siendo extremadamente grandes y continúan progresando en muchos aspectos hasta la Primera Guerra Mundial. La revolución comunista estalla, bien es cierto, aunque en uno de los países más atrasados de Europa, aquel en que la revolución industrial apenas ha dado los primeros pasos (Rusia), mientras que los países europeos más avanzados exploran nuevas vías, las socialdemócratas, por suerte para las poblaciones respectivas. Al igual que los autores precedentes, Marx ha ignorado por completo la posibilidad de un progreso técnico duradero y de un crecimiento constante de la productividad, fuerza que, como comprobaremos, permite equilibrar -en cierta medida- el proceso de acumulación y concentración crecientes del capital en manos privadas. Sin duda, carecía de datos estadísticos suficientes para afinar sus predicciones…
>
> [pero] el principio de acumulación indefinida esgrimido por Marx contiene una intuición fundamental que vale para el análisis del siglo XXI en no menor medida que para el XIX… Cuando las tasas de crecimiento de la población y de la productividad son relativamente bajas, los patrimonios acumulados en el pasado adquieren naturalmente una importancia considerable, hasta límites potencialmente desmesurados y muy desestabilizadores para las sociedades afectadas…Veremos en el conjunto de los países ricos, particularmente en Europa y Japón, que la muy fuerte subida del valor total de los patrimonios privados, medido con relación a la renta nacional anual desde el decenio 1970-1980, descansa fundamentalmente en esta lógica.

Retengamos dos puntos. Primero, las leyes de acumulación del capital son inapelables. Segundo, Piketty se presenta a sí mismo como continuador de una línea de análisis que, en lo sustancial, pretende ser de inspiración marxista. Surge una pregunta obvia: ¿es posible detener la dinámica indeseable de acumulación del capital por otro medio que no sea la revolución? Piketty postula, en vez de una revolución, el control burocrático de la riqueza (en *Capital et Idéologie*, 2019, propone un impuesto sobre sucesiones del 90%), lo que no equivale en absoluto a la toma violenta del poder. Las

tensiones que todavía atraviesan la *Weltanschauung* de los socialistas contemporáneos de Lenin (y que tan bien reflejadas quedan en la alocución de Turati), desaparecen en Piketty. Este lo fía todo a la acción de funcionarios virtuosos, es de suponer que respaldados por un consenso democrático y bien asesorados por expertos. Pero es hora de ir a la letra pequeña. Hemos visto que, según la segunda ley fundamental del capitalismo, **β = s/g**, donde «β» representa el cociente entre el capital y la renta neta, «s» corresponde a la tasa (neta) de ahorro, y «g» a la tasa de crecimiento de la economía. Imaginemos que, en el año *t*, β_t = s/g = 6. Ese año, el capital representaba una cantidad seis veces superior a la renta. La tasa de crecimiento g ascendía, por ejemplo, al 2%, y la de ahorro, al 12%. Por tanto, el capital era seis veces mayor que la renta. A continuación, la tasa de crecimiento empieza a descender gradualmente, hasta estabilizarse en g = 1,5%. Si la tasa de ahorro ha permanecido constante, al cabo de unos años, cuando β se haya estabilizado a su vez, β = K/Y = s/g = 8. El capital habrá acrecentado su peso con relación a la renta. Piketty prevé un siglo XXI con tasas de crecimiento bajas, por causas varias, entre otras, una demografía desfalleciente. La resulta es que aumentará el cociente entre capital y renta, hasta valores próximos a la muy poco igualitaria Belle Époque (págs. 262-263).



Piketty en Cambridge.

La segunda ley procede de unos trabajos de Robert Solow de los años cincuenta. Que el cociente entre el capital y la renta, para s y g constantes, converge hacia s/g, no es una hipótesis empírica, sino un resultado puramente matemático. La existencia de un equilibro en el largo plazo está garantizada si se supone que la tasa de ahorro no cambia ni tampoco lo hace la de crecimiento.[5] Otra cosa es que s y g se mantengan, efectivamente, constantes. O que las estemos midiendo bien. Si se postula un estado de equilibrio y las cuentas no terminan de salir, se abren varias alternativas.

Reevaluar s y g; o revisar el procedimiento por el que se calculan el capital o la renta; podemos decidir que el periodo de observación ha sido insuficiente; y cosas por el estilo. También cabe renunciar a la hipótesis de que se verificará en algún momento el estado de equilibrio. Una teoría económica no es una reproducción fotográfica de la realidad sino una idealización cuyo ajuste a los hechos depende de cómo manejemos, simultáneamente, una serie de conceptos. Lo notable es que Solow propuso la ecuación para una economía en equilibrio estacionario, en tanto que Piketty hace, además, otra cosa: estima primero el cociente para una tasa de crecimiento g y una tasa de ahorro s en estado de equilibro, luego para una tasa de crecimiento menor, y compara a continuación los dos cocientes. El cálculo del cociente, en el segundo caso, exige adoptar una decisión sobre lo que ha ocurrido con la tasa de ahorro al disminuir la de crecimiento. La hipótesis de Piketty es que s, la tasa de ahorro, ha permanecido constante. De ahí que, si la tasa de crecimiento ha descendido a la mitad, el capital en el nuevo estado de equilibrio, dividido por la renta, haya de valer el doble que antes. La realidad económica no parece ser esa: durante la Gran Depresión en los USA, la tasa neta de ahorro descendió más de siete puntos porcentuales por debajo de cero. El argumento de que la Gran Depresión o la Gran Recesión constituyen episodios pasajeros e inestables, y que hay que aumentar los plazos para que la ley exhale sus esencias, plantea una cuestión verdaderamente peliaguda. Cuando, adoptando el formato panorámico que más gusta a Piketty, recorremos periodos seculares, nos encontramos con que los parámetros fundamentales experimentan mudanzas muy grandes. Basta fijarse en el siglo XX, en que Europa ha conocido dos terribles guerras mundiales y un período de entreguerras marcado por la inestabilidad política y la Gran Depresión..

¿Más problemas? Sí. Los datos revisten un carácter muy conjetural, como no podía por menos de ocurrir en unos tiempos en que los registros económicos eran rudimentarios y poco sistemáticos. Francia es el único país para el que se conservan, desde antiguo, registros homogéneos sobre el reparto del patrimonio. Lo último se explica por la instauración, en 1791, poco después de la abolición de los privilegios fiscales de la nobleza, de un impuesto sobre sucesiones y donaciones digno de ese nombre (pág. 538). En Gran Bretaña, en los USA, y no digamos en Alemania, cuya incorporación al desarrollo y a una administración moderna es más tardío, el caos es considerable.

Además de «la segunda ley fundamental del capitalismo», Piketty postula otra ley, a la que designa como «primera ley del capitalismo». Esta «ley» no es en absoluto una ley. Se trata, Piketty lo recuerda más de una vez, de una definición pura y dura, una «anotación contable» que establece el significado del símbolo que se encuentra en la izquierda de la ecuación a partir de los símbolos situados a la derecha. Reza como sigue (pág. 92 de *Le capital au XXI*^{e} *siècle*): **$\alpha = r \times \beta$**, donde «α» representa la parte de la renta neta procedente del capital, «r» es el rendimiento del capital, y «β» el cociente entre el capital y la renta neta. Si «γ» representa la parte de la renta procedente del trabajo en el año *t*, sucederá que $\alpha + \gamma = 1$: la renta en el año *t* se divide entre renta de capital y renta de trabajo. Recogiendo el ejemplo que ofrece Piketty, supongamos que $\beta = 600\%$ (el capital abulta seis veces más que la renta en *t*) y $r = 5\%$. Tendremos entonces que $\alpha = r \times \beta = 30\%$: la renta del capital supondrá un treinta por ciento de la renta total. Nada de esto nos remite a la experiencia, ni resulta, por tanto, falsable.

La primera ley fundamental del capitalismo no jugará un papel significativo hasta más tarde, cuando se ponga en relación con la segunda ley. Ciertamente, cabe hacer una serie de

constataciones a priori. Cuanto mayor sea α, mayor el componente de la renta de capital en la renta total. En principio, no se sigue de aquí nada concreto sobre la desigualdad dentro de una sociedad. Si esta se compusiera, en esencia, de pequeños ahorradores, una presencia abrumadora del capital alegaría solo que la renta de una persona tomada al azar deriva en proporciones importantes de sus ahorros. En la práctica, sin embargo, los ricos ahorran mucho más que los pobres. A mayor desigualdad en el reparto del capital, mayor diferencia en el crecimiento de la renta**,** y con esta, más injusticia, no solo económica sino política: los poderosos copan los cargos influyentes, sobornan a los gobiernos, reducen la capilaridad social y pervierten la democracia. Pongamos ahora en relación las dos leyes. Si la tasa de crecimiento es del 1%, y r es del 5%, bastará ahorrar la quinta parte de los beneficios para que la riqueza heredada aumente al mismo ritmo que la economía (podemos suponer que el capitalista dedica al consumo los cuatro quintos restantes y el total de su renta de trabajo). Si el ahorro medio es mayor, subirá en conjunto el cociente capital/renta, y, presumiblemente, la desigualdad social: las personas con mucho capital serían cada vez más ricas en comparación con las que tienen poco capital. En resumen: cuando r ˃ g, y se destina una parte significativa del beneficio al ahorro, el cociente capital/renta progresará al alza. En algún momento, por la segunda ley del capitalismo, y tras haber ido moderándose paulatinamente el rendimiento del capital, se alcanzará el equilibrio: β = K/Y = s/g. «S» designa aquí, claro es, la tasa *media* de ahorro en la sociedad, y K e Y son el capital agregado y la renta agregada. Con una tasa de ahorro alta, y una tasa de crecimiento baja, el cociente capital/renta será alto: mucho capital con relación a la renta. Piketty anticipa, para el siglo XXI, una tasa de crecimiento modesta: 1,5%, aproximadamente. Mala noticia si se estima que la desigualdad excesiva pone en riesgo a una democracia. Para que el cuadro refleje el tipo de desigualdad que alcanzó su acmé durante la Belle Époque, hay que reparar, insisto, en que s, la tasa media de ahorro, es alta porque algunos, solo algunos, consiguen ahorrar mucho. Otros ahorran poco. Desprovistos de renta de capital, y con una renta de trabajo apenas suficiente para hacer frente al consumo, carecen de excedentes y no realizan inversiones.

Mil páginas son un montón de páginas. Dan para aburrirse y divertirse. Quizá, sobre todo, para divertirse, porque Piketty es un autor ameno y suele confinar los lados matemáticos de su razonamiento a los apéndices técnicos, consultables por Internet. Quien les habla ahora ha experimentado, con todo, una sensación que no sé bien cómo expresar, pero que me atrevería a adornar con el calificativo de «deflacionaria». En primer lugar, las advertencias de Piketty no parecen siempre congruentes con las cifras que de su libro se extraen. Aunque el rendimiento del capital nos es presentado como una amenaza que se cierne sobre el hombre civilizado de modo permanente, nos sorprende leer, al pie de uno de los innúmeros recuadros que salpican el libro, la acotación siguiente: «La tasa de rendimiento del capital (después de impuestos y pérdidas de capital), ha caído por debajo de la tasa de crecimiento en el siglo XX, aunque en los últimos años la haya superado» (Gráfico 10.10, pág. 565). El gráfico resume la evolución del rendimiento de capital (a nivel mundial) desde el nacimiento de Cristo hasta el 2100. Dos curvas, la primera de trazo grueso y la segunda de trazo fino, atraviesan el gráfico. Partiendo del año cero, vemos que el rendimiento de capital ha sido sin excepción mayor, mucho mayor, que la tasa de crecimiento, alcanzando un máximo durante el período que se extiende desde 1700 hasta el final de la Belle Époque. Se derrumba a continuación por causa de las dos guerras, hasta colocarse por debajo de la tasa de crecimiento en 1950. Después vuelve a subir, si bien en paralelo al crecimiento y por debajo de este. Lo que sigue es pura especulación. El crecimiento se derrumba desde 2012 en adelante y la tasa de rendimiento se coloca

por encima, divergiendo progresivamente hasta el 2100, última fecha contemplada por el gráfico. En ese año de gracia el rendimiento de capital supera ampliamente la tasa de crecimiento, aunque la distancia entre ambos no alcanza ni de lejos a la que se registró en los tiempos de Verdi y Richard Wagner. Ateniéndonos solo a los hechos, y no a hipótesis prospectivas, el balance es que, en promedio, a la largo del XX, g > r, y no a la inversa: para que empiecen a cumplirse los temores de Piketty hay que trasladarse al futuro (período 2012-2050; recuérdese que el libro sale en 2013). A más abundamiento: en el gráfico 9.4 (pág. 505) leemos que en Europa (quitando Gran Bretaña), y en 2010, la participación en la renta nacional del centil superior era parecida a la que se registraba en 1970 (aunque no ocurre lo mismo cuando se toma como referencia el 0,1% con más ingresos; la desviación es mucho mayor, sobre todo en los países anglosajones).

Piketty vuelve a desconcertarnos en otros muchos pasajes de su libro. En la pág. 669 leemos: «Hemos pasado de una sociedad con pocos rentistas, aunque muy grandes, a una sociedad con un número mucho mayor de rentistas de menos tamaño. Una sociedad, por así decirlo, de rentistas pequeños». ¿Por qué esta evolución no invita a cierto optimismo? ¿No alega acaso un grado de igualdad superior al que se registraba en el pasado? Piketty cultiva un concepto de la igualdad más extremoso, y no se detiene siempre en semejantes menudencias. A ratos, desliza especies cuya generalización justificaría una política fiscal confiscatoria, por no decir punitiva. Les traslado un pasaje de las págs. 713-714:

> Por lo común, el hecho central es que en el rendimiento de capital se confunden, de manera a menudo indisociable, elementos derivados de un auténtico esfuerzo empresarial (componente por entero indispensable al desarrollo económico), y otros cuya clave es la suerte en estado bruto… Cuando se va a lo más alto en la jerarquía de las fortunas, el síndrome adquiere más fuerza todavía. En 1917, en San Petersburgo, Simón Nevzorov estrella un armario contra el rostro del anticuario que le proponía un empleo, y le roba una pequeña fortuna. El anticuario se había enriquecido a su vez recomprando a precio de saldo los bienes de los aristócratas que huían de la Revolución. Nevzorov consigue, en seis meses, multiplicar por diez el capital inicial, gracias al garito que monta en Moscú con su nuevo amigo Ritecheff. Nevzorov es un repulsivo, mezquino, pequeño parásito. Atestigua hasta qué extremo el capital es lo contrario del mérito: la acumulación de capital comienza a veces por el robo, y lo arbitrario de su rendimiento provoca frecuentemente que se perpetúe el latrocinio inicial.

El pasaje transpira mala fe. El que haya capitalistas ladrones, no autoriza la afirmación general de que «el capital es contrario al mérito». Unas líneas antes, además, Piketty había reconocido que ciertos «esfuerzos empresariales» son imprescindibles para «el desarrollo económico». No es esto, con todo, lo más grave. Lo grave es que Piketty parece descalificar el capital en la medida en que, en su formación, haya podido intervenir la suerte. Esto equivale a recusar el capital en sí mismo, ya que es difícil que las fortunas surjan sin el concurso, valga la redundancia, de eso, de la fortuna. Los que edifican un emporio empresarial son los supervivientes de una pléyade de audaces que, en su mayor parte, fracasan y se arruinan: el éxito se mide ex post, no ex ante. A priori, la laboriosidad, la inteligencia académica, la integridad moral o las cualidades que adornan a un opositor a registros o a

la judicatura, no son una garantía de que se saldrá triunfante en el mundo de los negocios. Gracias a Dios existen personas, unas buenas, otras detestables desde muchos puntos de vista, que se arriesgan y, pereciendo con frecuencia en el camino, innovan el mundo de la economía y hacen posible el desarrollo. Sin ellas, más la «suerte» que las acompaña, adiós a la sociedad abierta y la prosperidad. La idea de que el bienestar debe ir necesariamente unido al mérito, en la acepción más pequeño burguesa del término, liquidaría la gran sociedad de Smith o la sociedad abierta de Popper, postulando, en su lugar, una igualdad de vuelo bajo, vigilada por censores diplomados. La enemiga a la sociedad abierta ha tenido representantes, desde luego, en las capas conservadoras, hostiles a que el dinamismo empresarial pusiera en peligro privilegios históricos. Pero los ha tenido también, desde el principio, entre los revolucionarios, empezando por Rousseau. Por ahí asoma la cresta, en este pasaje al menos, Piketty. La expresión histórica de esta mentalidad han sido los regímenes comunistas; la literaria, el edén, rústico y puritano, imaginado por Juan Jacobo. Los que han estado a la izquierda de la izquierda han sido propensos, qué se le va a hacer, a oscilar entre dos instantáneas: la dictadura en nombre de la virtud, y la intrínseca armonía de los hombres.

El lector que, consumidas las primeras trescientas y pico páginas, se adentra en la Tercera Parte («La estructura de las desigualdades»), empieza a comprender que el autor está extrayendo conclusiones, sustancialmente, de algunos desarrollos acontecidos en los USA a partir de la década 70-80 del siglo pasado. En USA, un país tradicionalmente más igualitario que Europa hasta los sesenta, y con una fiscalidad que desde Roosevelt a Eisenhower llegó a ser muy, muy progresiva, la desigualdad empieza a empinarse por una serie de causas, entre otras, la reducción de los impuestos. Pocos economistas discuten este hecho, que adquiere una magnitud espectacular si se pone la mira en el 0,1% (superior) de la distribución de renta. Baste este dato: esa franja pasa, de una participación en la renta nacional del 2% en 1970, al 8,5% en las inmediaciones de 2010 (pág. 506: tomo el dato del gráfico 9.5. Piketty redondea y escribe, en lugar de «8%», «10%»). Es mucho, pero no ocurre en todas partes ni es seguro que señale una tendencia duradera. Y ahora llega lo verdaderamente notable: el desenganche de los ricos no se debe solo al crecimiento del capital, sino, en medida notabilísima, a las rentas de trabajo. Lo señala Piketty en la págs. 499-500:

> … despegan las remuneraciones (cursivas mías) que recibe el 1% de arriba (y, todavía más, el 0,1%), fenómeno absolutamente específico, que se produce dentro del grupo de los licenciados, y que beneficia con frecuencia a individuos que han cursado en las mismas universidades de élite durante largos años[6].

Piketty agrega que el ascenso del centil superior obedece, en dos tercios como mínimo, a los salarios extraordinarios percibidos por los altos ejecutivos, *les super-cadres*, quienes se están concediendo a sí mismos unos sueldos desmedidos, o, si prefieren, se están quedando con los excedentes de las empresas. La conjetura no es disparatada. Piketty argumenta, con bastante plausibilidad, que la productividad marginal es muy difícil de medir, y que conviene tentarse la ropa antes de dar por bueno que el señor X ha añadido a la empresa un monto equivalente a, qué sé yo, quince millones de dólares al año, que es lo que obtiene por sus servicios. Hay indicios para sospechar que está cuajando en los USA una oligarquía de nuevo cuño, tejida por los procedimientos habituales: control de puestos clave, compadreo, y falta de escrúpulos. Esto es muy serio, aparte de lamentable. Pero no tiene nada que ver con la expansión del capital que las ecuaciones de Piketty reflejan. «g», «s», «β», no sirven

para penetrar un fenómeno de índole social y moral, protagonizado por los empleados y no por los propietarios.

Piketty pasa por encima, como he apuntado antes, de las razones que contribuyeron a la decadencia de la socialdemocracia en Europa a lo largo, precisamente, de los 70-80 (el itinerario en los USA no es exactamente el mismo: la socialdemocracia, cuyo origen arranca del New Deal, empezó a desestabilizarse con la lucha por los derechos civiles a finales de los 50 y principios de los 60). Se juntaron varios factores, claro es: el encarecimiento de la energía, la inflación, etc. Ahora bien, según ilustra el ejemplo de Gran Bretaña, cuyo secuestro por los sindicatos acabó trayendo a Margaret Thatcher al poder, o el caso de Suecia, los asuntos terminan por torcerse a partir del instante en que los servicios asistenciales o la generosidad del Estado en materia de subsidios rebasan cierta medida, tasada siempre con relación al rendimiento de la economía. Fijémonos, no más, en el episodio sueco. A partir de los años sesenta, la socialdemocracia sueca se radicalizó. La carga tributaria creció entre 1960 y 1990, pasando del 28% al 56%; el gasto, inicialmente del 31% del PIB, subió al 60%; el empleo público se triplicó; los acuerdos salariales con escala rígida castigaron al empleo en general, máxime, al menos cualificado, y el PIB per cápita, un 90% del estadounidense en 1975 (y el más alto de Europa por aquellas fechas), bajó al 75% en 1995, situándose por debajo del francés, el alemán o el británico. Naturalmente, los suecos no tuvieron otra que variar ruta. El voto y el sentido común de los partidos sirvieron para no seguir en las andadas.

Pero esto es sólo economía, muy importante sin duda, aunque no lo único. Hay que atender también a las consecuencias morales. Afirmar que un Estado sobredimensionado convierte a los ciudadanos en súbditos, es un poco melodramático. Más exacto sería decir que los muda en clientes, en el sentido que los romanos antiguos conferían a la palabra: el patrono favorece al cliente y este hace favores al patrono, dentro de una relación recíproca y asimétrica. En las sociedades democráticas, el patrono es la clase política, elegida en las urnas, los clientes son los electores, que rinden su voto, y, punto crucial, los recursos de los gobiernos no vienen de la nada sino de los propios electores, los cuales, tomados en bloque, se hacen trampas en el solitario. Unos obtienen de otros lo que otros obtienen de unos, aunque los otros y los unos no son del todo iguales: a algunos les toca pagar más que a otros. Durante un tiempo, no se hacen las cuentas: el receptor de las ayudas no aprecia lo que estas le cuestan, y el político prefiere que siga rodando la bola antes que perder unas elecciones. Hasta que el tinglado entra en crisis, se produce una especie de catarsis, y cambia el panorama.

La explotación de todos por todos, convertida en un reflejo social y en un vicio por tanto invisible, genera un clima convivencial muy distinto al del republicanismo virtuoso de la Roma legendaria de los quirites, referencia principal de Rousseau; y tampoco tiene mucho que ver con el mundo que nos pintan Marx y Engels en *La ideología alemana*, donde el hombre, abolido el estado de alienación consustancial a la etapa capitalista, «caza por la mañana, pesca pasado mediodía, cuida del ganado por la tarde, y habla de libros después de cenar». Cuando la redistribución se ha salido de madre, florece el consumismo por cuenta ajena, y un porcentaje interesante de la población, atortolada, no consigue substituir la disciplina del trabajo por una forma constructiva de sobrellevar las horas y los días. Sobre todo, corre peligro la propia estructura democrática, ya que la clase política adquiere el hábito de valerse de los ciudadanos para seguir en el poder, y los ciudadanos el de usar a los políticos

como proveedores, y no como representantes.

No se sigue de aquí que la redistribución no sea esencial, como se ha dicho en su momento, ni que el *ethos* del mercado deba prevalecer sobre cualquier otro principio social. Hay normas, hay orientaciones, hay inercias, sin las cuales una sociedad no puede existir, y que el mercado no proporciona. Pero un intento de revigorizar la izquierda que no sea un brindis al sol, no debe, no puede, pasar por alto lo malo que, junto a lo bueno, viene ocurriendo en la Europa desarrollada desde hace medio siglo. Concluyo este apartado: el libro de Piketty es conceptualmente rudimentario. Superpone, al determinismo mecanicista del Marx más tosco, un voluntarismo de sesgo autoritario y burocrático. La crítica pikettyana del capitalismo se puede entender, y a ratos compartir. La balanza, sin embargo, está desequilibrada: Piketty confía milagrera, irracionalmente, en el Estado, al que defiere la tarea de poner las cosas en su sitio por vía fiscal. Se diría que la corrupción viene solo de los acumuladores de capital, y que el Estado hará lo que debe hacer y cuando deba hacerlo. Este planteamiento, tras un siglo como el XX, mueve al asombro. No hace falta siquiera hablar de los grandes desastres pretéritos para pedir a un publicista influyente una miaja de sentido común. Pensemos en España, ahora mismo: ¿creen ustedes sinceramente que un Gobierno donde se rozan o han rozado los codos Sánchez, Irene Montero, María Jesús Montero, Carmen Calvo, Pablo Iglesias o Yolanda Díez es una garantía de que seremos más prósperos y libres así que pasen unos años? O por no señalar al PSOE o Unidas Podemos en particular: ¿piensan que Rodrigo Rato o Cristóbal Montoro han sido ángeles tutelares de la nación española? El que diga que sí, que levante la mano. El sinfín de gráficos estadísticos que pueblan *Le capital au XXI*^{e} *siècle* no puede ocultar, para el que lea la obra con un poco de atención, la inanidad intrínseca del mensaje de Piketty.

LOS CATILINARIOS

Mouffe y Laclau denuncian, en los dos libros que comento aquí (*Hegemonía*, escrito por ambos; *La razón populista*¸ firmado solo por Laclau), los fundamentos del materialismo histórico. Niegan que la Historia se mueva impulsada por leyes necesarias; niegan que las causas del cambio social sean específicamente económicas; niegan al proletario un papel central en el drama revolucionario. Del materialismo histórico, en fin, no quedan ni las raspas. El asunto viene de lejos. En *El hombre unidimensional*, publicado cuatro años antes de las asonadas del 68, Herbert Marcuse desespera de los obreros, lamentablemente adaptados al capitalismo, y en su lugar pone a quienes se encuentran al margen del proceso de producción (los lumpen, en la parla marxista). Serán los «desempleados» y los «inempleables» los encargados de proclamar, en alianza con los intelectuales, el «Gran Rechazo» al sistema. Laclau&Mouffe meten las tijeras y le dan otro perfil al modelo. El Gran Rechazo recae ahora sobre colectivos múltiples que un tipo avisado podría agrupar contra el *establishment*; y la Revolución, que en Marcuse resuena todavía con ecos solemnes, pierde la coloración que en el espectro luminoso corresponde a las bajas frecuencias. Quiero decir con esto que ya no es particularmente roja, hasta el extremo de que muchas de las cosas que los autores afirman podrían valer lo mismo para una revolución de derechas, que para una de izquierdas. Aun así, se aprecian concomitancias notables entre la doctrina marcusiana y la laclauiana. En ambos casos, han desaparecido de escena los trabajadores de cuello azul. Y al fatalismo sucede la contingencia absoluta.

Será un acto de la voluntad, o como afirma Laclau en *La razón populista,* un acto de libertad, un «Aktus der Freiheit», el que abra las puertas a la revolución. El sintagma «Aktus der Freiheit», viene de Kant. Según Kant, sería absurdo interpelar moralmente al individuo si este no fuera capaz de sustraerse a la cadena de causas y efectos que rigen su existencia en el mundo natural. De tejas abajo, los cuerpos están gobernados por las leyes de Newton; y los hombres, por la lógica de las pasiones y los apetitos. Gracias a un «Aktus der Freiheit» el individuo vence estas inercias y se pone en franquía para abrazar, como agente autónomo, la ley moral. El «Aktus der Freiheit» invocado por Laclau conlleva igualmente una ruptura: pero no con la realidad natural, sino con el statu quo social. En condiciones, por así llamarlas, de normalidad, el día a día de la sociedad está salpicado de disputas puntuales, ninguna peligrosa para la pervivencia del sistema: los trabajadores del sector del acero se baten el cobre con la patronal, los vecinos se manifiestan contra el ayuntamiento porque el IBI es demasiado alto, los autónomos entienden que sus pensiones son demasiado bajas, los docentes convocan huelgas pidiendo más vacaciones, los padres de los alumnos prefieren que el cierre de las escuelas sea conciliable con su horario laboral, y así sucesivamente. Nada relaciona directamente estas reivindicaciones entre sí. Es más, muchas de estas reivindicaciones son incompatibles. El quid reside en coordinarlas hasta que se compacten en una sola. Si el revolucionario logra su propósito, los espasmos que sacuden el cuerpo social se convertirán en un clamor. Para ello se necesita un enemigo común: la oligarquía, los políticos corruptos o lo que sea. Es la postulación de ese enemigo compartido lo que hace converger lo divergente. En acompañando la suerte, caerán las instituciones y el poder mudará de manos.



Mouffe y Errejón conversan en el Homenaje a Ernesto Laclau, 2015.

La idea es sencilla. No el estilo en que Laclau la enuncia. Las demandas, una vez metamorfoseadas en movimientos que solidariamente se dirigen contra el enemigo común, conforman, en *La razón populista*, «cadenas equivalenciales». Las cadenas equivalenciales son creaciones absolutas, puesto que la construcción de la cadena, el enlace de unos eslabones con otros, es obra discrecional del revolucionario, no consecuencia de un proceso impulsado desde abajo por la dinámica social. Pasa lo mismo con el «pueblo». Primero, no había pueblo. Sólo un lío. Pero el revolucionario solidariza a los descontentos e "instituye" un pueblo. Es decir, lo inventa. El revolucionario es Pigmalión. Las connotaciones fascistas de este acontecimiento políticamente ejemplar saltan a la vista, y es probable que ello haya causado una desazón intermitente a Laclau. Recelo que ese es el motivo por el que los actos de libertad, y los actos en general, se conjugan en *La razón populista* en pronominal pasivo, velando con frecuencia la identidad del agente, entiéndase, del constructor de pueblos. También contribuye a la falta de claridad la prosa postestrucuturalista de Laclau, y la no menos barroca de Mouffe. Les pongo un ejemplo entre otros mil (*La razón populista*, pág. 139):

> *Sin embargo, lo que podemos agregar ahora es que la unidad del conjunto equivalencial, de la voluntad colectiva irreductiblemente nueva en la cual cristalizan las equivalencias particulares, depende enteramente de la productividad social del nombre.*

Un autor disciplinado por el español estándar, o por el inglés estándar (*La razón populista* se publicó inicialmente en el segundo de estos idiomas), habría preferido decir que el revolucionario, al hacer que confluyan diferentes contenciosos en una rebelión contra el poder establecido, altera radicalmente la situación política y social. Laclau y Mouffe eligen la filigrana conceptuosa. No sólo eso: la forma delirante refleja un fondo delirante. Los autores no distinguen, no quieren distinguir las cosas de los signos con que las nombramos, y se mueven entre los dos planos como Pedro por su casa. La confusión es permanente.[7] En *Hegemonía* (pág. 143), Laclau y Mouffe escriben:

> … llamaremos *articulación* a toda práctica articulatoria que establece una relación tal entre elementos que modifica la identidad de estos. Llamaremos *discurso* a la totalidad estructurada resultante de la práctica articulatoria y *momentos* a las posiciones diferenciales, en tanto que articuladas en el seno de un discurso. Llamaremos, por el contrario, *elemento* a toda diferencia no articulada discursivamente.

¿De qué se nos está hablando, de un texto, o de la sociedad movilizada por el revolucionario? Parece que de lo segundo. A la vez, también de lo primero. ¿Por qué se califica a esa sociedad movilizada como «discurso»? La respuesta es que la realidad también es textual: la lógica del texto, y la de la realidad, no son separables. Ni siquiera lo son la propia realidad y el propio texto. Leemos en la pág. 150:

> La principal consecuencia de romper con la dicotomía discursivo o extradiscursivo es que también hay que rechazar la oposición pensamiento y realidad y, por consiguiente, ampliar enormemente el campo de las categorías que pueden dar cuenta de las relaciones sociales. Sinonimia, metonimia, metáfora, no son formas de pensamiento que aporten un segundo sentido a una literalidad primaria y constitutiva de las relaciones sociales, sino que son parte del terreno primario mismo de constitución de lo social.

La sociedad se muda en un objeto infinitamente maleable, sin identidad fija, o mejor, con tantas identidades como decida conferirle el revolucionario ducho en hacer diabluras con el lenguaje. Hace un rato observé que, en Gramsci, el idealismo propiciaba una alianza con el voluntarismo. Pero la alianza, aquí, se ha hecho paroxística: el pensamiento sobre la realidad es esa misma realidad, y el lenguaje, que es pensamiento volcado en palabras, también es esa realidad, hasta el extremo de que el camino más eficaz, para que la realidad cambie, es que cambien las palabras. A Laclau le place el término «catacresis», definido por DRAE como sigue: «Designación de algo que carece de nombre especial por medio de una palabra empleada en un sentido metafórico, como en *la hoja de la espada o una hoja de papel*». Consideremos los contenciosos sobre la pensión de los autónomos, el IBI o los horarios lectivos. Si se maniobra catacréticamente, será posible trasladar el concepto de «justicia», o lo que se tercie, desde la primera de esas demandas a las otras dos, y luego a una cuarta y una quinta, y así indefinidamente, originando, por acumulación, la aspiración a una sociedad en que cada cual recibirá aquello a que cree tener derecho. La catacresis abre una oportunidad ilimitada a la retórica, si bien no en su acepción tradicional. El retórico antañón perseguía, mediante el uso astuto de la palabra, seducir a sus oyentes, y de paso, si se había metido a político, acercarlos a su causa. El político retórico, en fin, era un demagogo, un embaucador. Ahora no hay pliegues. La retórica crea hechos, no intima ficciones. La retórica es acción directa.

Continuemos con la «acción directa» según la formula Laclau. El lema o leitmotiv con que el revolucionario toca a rebato recibe el título de «significante vacío». Lo vacío del significante connota dos cosas al tiempo: la *in*conexión objetiva de las demandas, y las virtudes taumatúrgicas del leitmotiv movilizador, el cual logra suscitar una «plenitud indiferenciada» en lo que era antes un espacio social descosido y caótico. Si, aun así, la inconexión persiste, podría bastar, como factor aglutinante, la división de la sociedad en dos campos: los insurgentes se sentirán afines por el solo hecho de que están contra el poder, percibido como el cuerpo extraño, lo otro y ajeno, que impide a la sociedad aprehenderse como un todo. Para designar el objetivo que una de las partes, «el pueblo», persigue al levantarse como representante de la sociedad en su conjunto, Laclau y Mouffe acuden a un taxón gramsciano: «hegemonía». «Hegemonía», sin embargo, no significa exactamente lo mismo para Laclau&Mouffe que para Gramsci. En Gramsci el discurso hegemónico, uno de los medios de que el partido se vale a fin de imponerse entre los ciudadanos, no es moralmente neutro: en él están codificados los principios que servirán de fundamento a la sociedad emancipada del futuro. En Laclau&Mouffe la idea de enfrentamiento, de lucha, colma, por el contrario, todo el horizonte. Los autores admiten, bien es cierto, que no puede haber sociedad sin un mínimum de estabilidad: al desalojo de un hegemón por otro seguirá un nuevo tipo de orden social, una nueva normalidad. Pero sobre esta normalidad no parecen tener nada interesante que comunicarnos. La teoría laclauiana es una teoría de la subversión, no de la justicia o del buen gobierno. A la conclusión de *Hegemonía y*

estrategia socialista (págs. 235-236), Laclau y Mouffe atan cabos, chapuceramente:

> En el caso de la estrategia de construcción de un nuevo orden predomina, en cambio, el elemento de la positividad social, pero esto genera un equilibrio inestable y una tensión constante con la lógica subversiva de la democracia. Una situación de hegemonía sería aquella en que la gestión de la positividad de lo social y la articulación de las diversas exigencias democráticas han alcanzado un máximo de integración; la situación opuesta, en la que la negatividad social disgrega todo sistema estable de diferencias, correspondería a una crisis orgánica. Esto nos permite ver en qué sentido cabe hablar de un proyecto de democracia radicalizada como alternativa para la izquierda. El proyecto no puede consistir en la afirmación, desde posiciones marginales, de un conjunto de reivindicaciones antisistema, porque debe basarse en la búsqueda del punto de equilibrio entre la máxima progresión posible de la revolución democrática en una amplia variedad de esferas y la capacidad de dirección hegemónica y reconstrucción positiva de esas esferas por parte de los grupos subordinados.
>
> Toda posición hegemónica se basa, por lo tanto, en un equilibrio inestable; se construye a partir de la negatividad, pero solo se consolida si logra constituir la positividad de lo social.

Todo esto es bla-bla-bla. Que los mandamases sobrevenidos necesitarán, a fin de consolidarse, construir algo luego de haber destruido el sistema anterior, es una obviedad, no una reflexión. La «reconstrucción positiva» se queda en un estrambote piadoso, como los de las letanías a la Virgen. ¿Raro? En absoluto. Ni la ética, ni la política en su acepción común, pueden tener entrada en un esquema filosófico del que han desaparecido los valores sustantivos y en el que todo lo que cuenta es cómo darle la vuelta a la coyuntura para, como diría Pablo Iglesias, «asaltar los cielos». Los homenajes ocasionales a la tradición socialista son oficiosos y desganados: obra de pasamanería sobre un cuerpo de doctrina que parece esencialmente consagrado a explicar cómo se sube hasta la cúspide, no importa si para el propósito X o el Y.

Curzio Malaparte, en *Tecnica del colpo di Stato*, divide a los políticos en «conservadores» y «catilinarios» (por Catilina, el conspirador). Malaparte incluye entre los primeros a liberales, socialdemócratas y, en general, a quienquiera que respete el imperio de la ley. Los catilinarios, por el contrario, persiguen la captura del poder a redropelo de las instituciones o haciendo de estas un uso estrictamente instrumental. Ahí reside su esencia, ya vengan de la extrema derecha (Hitler, Mussolini), ya de la extrema izquierda (comunistas et alia). Mouffe y Laclau son catilinarios. Y palabreros. *Hegemonía* o *Razón populista* son dos floridos ejercicios de vanidad filosófica: nos invitan a cabalgar por el campo de la especulación a lomos del extravagante hipogrifo postestrucuralista. De nuevo, se comprueba que el impacto de la teoría sobre la realidad política está sujeto a contingencias múltiples. Las piruetas lacanianas, los debates con Žižek, la reelaboración de Gramsci, no habrían traspasado el recinto modesto de la universidad si los fundadores de Podemos no hubiesen entrado en sinergia con Laclau y Mouffe. Pero esa sinergia se produjo, y al cabo de no mucho tiempo Podemos y sus adherencias llegaron a poner en peligro la supremacía del PSOE en la izquierda. La retirada de

Pablo Iglesias confirma la decadencia actual del partido. Un acontecimiento, el último, de interés puramente circunstancial, puesto que Podemos integra solo una especie dentro de un género más capaz. Más Madrid, un derivado de Podemos cuyo dirigente principal, Íñigo Errejón, es más ortodoxamente laclauiano que Iglesias, ha quedado por delante del PSOE en las autonómicas madrileñas de 2021. ¿En qué se ha traducido la filosofía de Laclau y Mouffe tras ser recogida en nuestro país por los políticos profesionales? Primero, en una reubicación de las estrategias. Donde antes estaban los trabajadores, tropezamos ahora con movimientos de distinto signo, alimentados en medida apreciable por jóvenes procedentes de las clases medias. Desde un punto de vista estrictamente sociológico, el fenómeno podemita evoca las movilizaciones fascistas en mayor medida que las comunistas, o, retrocediendo en el tiempo, guarda similitudes con el efímero apoyo que el general Boulanger obtuvo durante la Tercera República francesa. Laclau, de hecho, dedica unas cuantas páginas de *Razón Populista* a resumir las lecciones que es posible extraer de la experiencia boulangista en Francia. Segundo, se ha instalado una visión de la política intrínsecamente oportunista: se conciben los contenciosos como ocasiones, no como causas genuinas. Tercero, ha aumentado la violencia verbal. La violencia verbal es obligatoria allí donde no se es, si no se sabe primero *contra* quién se es. La constitución de cadenas equivalenciales no es posible, ya lo sabemos, si no se inventa antes un enemigo común. Por supuesto, continúan contando los individuos, y unos son de una manera, y otros, de otra. Errejón no es Pablo Iglesias. El balance total, con todo, no es para tirar cohetes. Solo en un trance de crisis orgánica del sistema, podría esta nueva izquierda, mediante la yuxtaposición de piezas que en rigor no encajan, adquirir el peso electoral necesario para ganar unas elecciones. Ignoramos lo que sucedería a continuación. Los actos de creación radical rematan en criaturas por lo común inviables, como desgraciadamente pudo constatar el doctor Frankenstein.

EPÍLOGO

Termino: tras el abandono del materialismo histórico, parte de la izquierda ha incurrido en visiones de la política oníricas y traídas por los pelos. Pero la izquierda no va a desaparecer. No lo hará, mientras siga existiendo la democracia liberal, una forma política no solo mixta sino sujeta a fuertes tensiones internas. La idea de «democracia» intima igualdad, y la igualdad, unanimidad, y la igualdad y la unanimidad, si son absolutas, no son compatibles con la libertad. El doloroso alumbramiento de la democracia indirecta o representativa, la adaptación, en fin, de la democracia a la libertad, refleja lo difícil de conciliar los dos conceptos. La democracia liberal, mientras dure, será un equilibrio o un compromiso, en redefinición constante. El crecimiento inmoderado del capital, si es que se verifica conforme al patrón que Piketty denuncia, integra uno de los desarrollos que podrían romper el equilibro. Hay otros. La propensión de los ricos a constituirse en una oligarquía es un hecho innegable, con dimensiones múltiples. Probablemente, contenga cierta dosis de verdad la sospecha de que las universidades norteamericanas de élite están copiando los procedimientos que hace tiempo permitieron a las logias convertirse en centros de influencia invisibles, con tentáculos en el poder que el juego democrático convencional no alcanza a neutralizar eficazmente. Los sistemas democrático-liberales, en resumen, perduran como tales solo si cada uno de sus dos componentes contrabalancea constructivamente a su opuesto. No solo la democracia, llevada más allá de cierto límite, suprime la libertad, sino que la propia libertad puede suprimirse a sí misma: eso ocurrirá si la desigualdad engendrada por la libertad transfiere un poder excesivo a quienes se vean tentados a

ejercerlo en beneficio propio y perjuicio ajeno. Para evitarlo, se precisa de una fuerza compensadora.

El momento actual de la izquierda, es de búsqueda. La socialdemocracia clásica, un hecho infinitamente venturoso dadas las alternativas, ha perdido momento por dos causas obvias: rendimientos decrecientes, y generalización. También el centro derecha es ahora socialdemócrata, por mucho que su mayor conexión con la propiedad suela traducirse en un desplazamiento de los acentos llegado el instante de determinar la progresividad de los impuestos o el protagonismo del Estado en educación o sanidad. Esta asimetría, no obstante, es secundaria, y no debe ocultar otra mucho más importante. Mientras que, para la derecha, la política socialdemócrata es un hecho consumado con el que no hay más remetido que coexistir, para la izquierda expresa una aproximación a la revolución incumplida. Mientras la distancia tienda a contraerse, será posible pensar, intermitentemente al menos, que la historia no ha vuelto las espaldas al proyecto socialista tradicional. La resulta es que la corrección a la baja de las políticas redistributivas (los motivos pueden ser múltiples: ineficiencia, recursos menguantes, desequilibrio al alza entre cotizantes y no cotizantes a la SS) no produce los mismos efectos a un lado y otro del espectro. El político que se sitúa a mano diestra percibe la minoración como un contratiempo; el que se coloca a mano siniestra, como la puesta en cuestión de un objetivo que no puede declarar cesante sin reconsiderar radicalmente su papel en la vida pública. Una dificultad práctica es una cosa, y una crisis existencial, otra por entero distinta.

La izquierda lleva años preguntándose cómo seguir siendo progresista… de otra manera. La raza, el género o el medio ambiente constituyen tres buenos ejemplos. El efecto es mixto. Como se ha observado en los USA o en Europa, no es fácil conciliar las reivindicaciones ecologistas o las cuotas étnicas con el apoyo de los *blue-collar workers*. Tampoco con la severa, irritante, realidad económica. A los costes económicos anejos a las políticas reivindicativas, se añaden los socialmente estructurales. Esto dicho, la democracia liberal, si perdura, encontrará una nueva fórmula, y la izquierda entrará en ella. ¿Bajo qué figura? Lo desconocemos. La socialdemocracia estatalista que propugna Piketty es más de lo mismo, sólo que a destiempo, y el carnaval agonístico fantaseado por Laclau y Mouffe, un desvarío. La izquierda que está por venir tendrá otra cara, una que todavía no vemos. También es posible, claro, que desaparezca la democracia liberal. En esa hipótesis, que personalmente me aflige pero que no descarto en absoluto, no habría ya ni izquierda ni derecha, dos nociones, y también dos hechos, alumbrados, según refieren los doxógrafos, por la Asamblea Nacional de 1789, esto es, al comienzo de la Edad Contemporánea. Tarde o temprano, todo pasa. Pasan las edades geológicas y, ni les cuento, las modestas duraciones en que dividimos la historia humana.

FIN

*Agradezco el apoyo recibido a Miguel Herce, José Antonio Herce y Jesús Hernández.

[1]. El neoliberalismo, poco comprendido por sus enemigos, ha sido igualmente desfigurado por sus amigos: no pocos neoliberales profesos, entre muchos aleluyas a la iniciativa individual, instan al Estado para que intervenga y despeje el terreno de los obstáculos e intereses creados que obstruyen el crecimiento de la economía. El historiador de las ideas puede detectar, en esta conmistión, corrientes subterráneas de larga prosapia. Reparemos, sin ir más lejos, en Bentham. El último fue laiseferista furioso a ratos, y a ratos igualmente, partidario de la acción discrecional del Estado. Su posición frente a la política fue también inestable: buscó el patronazgo de déspotas como Catalina la Grande, lo que no fue óbice para que, gracias a los oficios de su amigo Brissot, la Asamblea Nacional lo nombrase en 1792 ciudadano honorario de Francia. El coqueteo de los *Chicago boys* con Pinochet reitera en diferido las veleidades de Bentham. Pero el episodio chileno nos sitúa en un extremo de la escala tonal. Los equívocos benthamitas suelen encontrar en los tiempos corrientes una expresión más pedestre, más próxima al gris. El economista, sobremanera cuando actúa como asesor de un gobierno, se halla en la precisión de buscar optimizaciones o controlar variables: se espera de él que haga algo útil para que suba el PIB, o se modere la inflación, o disminuya la deuda pública. Estos denuedos, imprescindibles en el día a día de la gobernanza, pueden inducir a una concepción de la cosa pública muy alejada de los postulados liberales clásicos, tanto en lo referente a la economía como a la concepción de la sociedad. De forma paulatina e invisible, se termina por entender la libertad como un recurso más de los muchos de que dispone el gobernante para hacer próspera a una comunidad política. Ese tipo de «neoliberal»... habrá dejado de ser liberal.

Los autores neoliberales de inclinación filosófica, aun si estiman, como suele ser el caso, que la libertad genera prosperidad, son menos propensos a confundir los dos planos. En ocasiones, ni siquiera hablan de prosperidad. Tal ocurre, por ejemplo, con Robert Nozick. En *Anarchy, State and Utopia*, Nozick eleva el mercado al único principio en que debe inspirarse una sociedad que merezca el nombre de libre. No obstante, no encontramos en el libro argumentos orientados a demostrar que una sociedad con mercado es más próspera que una sociedad en que el mercado no exista. A Nozick le preocupa otra cosa: la justicia, o, mejor, la justicia en tanto que garante de la libertad. En su modelo, una distribución de bienes es justa si, y sólo si, los bienes que son propiedad de X han afluido a éste a través de un intercambio con Y de carácter voluntario. Valen también las donaciones, o regalos que Y hace a X. Nozick postula además un escenario inaugural de apropiación directa en el que X puede apropiarse el bien A sin causar deseconomías externas a los restantes agentes. Pensemos en la Edad de Oro, tal como nos la pintan los clásicos. En esa era pletórica, el individuo que apartaba para sí un trozo de tierra o un árbol frutal no mermaba la capacidad de consumo de sus congéneres. A partir de aquí, las condiciones en que X tiene derecho a declararse propietario legítimo de un bien A son en extremo sencillas: 1) X ha adquirido directamente A de forma legítima; 2) X ha obtenido A, poseído legítimamente por Y, a través de un intercambio voluntario. La filogenia de un bien cualquiera, poseído legítimamente por un individuo, es rastreable, por aplicación recursiva de las dos cláusulas, hasta un acto legítimo de apropiación directa, seguido de intercambios siempre voluntarios. La consecuencia inmediata es que no existe una estructura o fórmula que permita establecer qué debe ser de quién en un momento t. Para comprender lo último, situémonos en el momento t-1. Puesto que un intercambio es justo si y sólo si es voluntario, y dado que cualquiera es libre de hacer lo que quiera mientras no lesione los intereses de terceros, resulta inhacedero, por definición, predecir con arreglo a qué pauta (*pattern*) se repartirán los bienes en el instante t. Las sociedades libres o no pautadas no son compatibles, *ça va de soi*, con las políticas redistributivas diseñadas por un gobierno, sea o no democrático: la voluntad de la mayoría no justifica que se obligue a X a desprenderse de lo que fuere sin su consentimiento. La consecuencia es que, en una sociedad libre a lo Nozick, no se puede hablar de justicia social en la acepción que por lo común encierra este sintagma. Imaginen una matriz virtual, con columnas encabezadas por determinadas categorías (edad, nivel salarial, estado de salud, lo que fuere), y paquetes de bienes específicos asociados a cada fila (el recuadro en que se intersecan una columna y una fila estará por lo común

vacío, salvo en el caso de que se haya previsto el paquete de bienes β para la combinación de categorías α). Forzar esa estructura en la sociedad supondría interferir en los zigzags que los individuos dibujan al dejarse llevar por su voluntad soberana (salvo que, ¡bingo!, esa matriz coincida, en t, con la distribución determinada por acuerdos voluntarios a lo largo del tiempo: pero sería la voluntariedad de los acuerdos, y no el criterio asignativo que se refleja en la matriz, la que haría a la distribución justa). Un trasunto de la matriz nozickiana (o mejor, antinozickiana) son las funciones de bienestar, de gran circulación en el gremio económico. Nozick no era economista, lo que no quita, sin embargo, para que también existan economistas que han vertido opiniones parecidas a las de Nozick. Es el caso de James Buchanan, neoliberal heráldico. En «Natural and Artifactual man» asoció la redistribución socialdemócrata al «autoritarismo» implícito en las teorías utilitaristas, y en «The Foundations for Normative Individualism», cargó aún más la mano: «[cuando se delega en un grupo de expertos la administración de las cosas] queda llano el camino para los modernos estados de bienestar, los cuales combinan el individualismo epistémico con el elitismo de quienes se consideran autorizados a institucionalizar los trabajos forzados». En *Anarchy, State and Utopia*, Nozick equipara igualmente las políticas redistributivas con los trabajos forzados. Detrás de estas alegaciones se esconde una visión del hombre que Buchanan resume bien en las líneas finales de «Natural and Artifactual Man»: *El hombre necesita libertad para convertirse en el hombre que quiere ser* («Man wants liberty to become the man he wants to become»). Es imposible, al leer estas líneas, no acordarse de *The Constitution of Liberty*, de Hayek, donde leemos: «Lo que importa al hombre es aplicarse con energía y éxito a los fines que en cada momento fijan su atención. La inteligencia humana no da muestras de sí en los frutos habidos en el pasado, sino proyectándose hacia los desafíos del futuro. *El progreso es el movimiento por el movimiento mismo* (cursivas mías)». Esta concepción prometeica, casi nietzscheana, del ser humano, este hiperindividualismo de resonancias románticas, va a contrapelo de lo que ha sucedido en todas las sociedades históricas. Probablemente, ocurra lo mismo con la nuestra: es fortísima la tendencia del hombre a constituirse por dentro conforme a valores que le vienen propuestos (o impuestos) por el medio social y la tradición. En este sentido, las idealizaciones neoliberales lo son en la acepción plena de la palabra: proponen un mundo mejor sin detenerse a comprobar cómo es el mundo de verdad.

Lo último nos remite de nuevo a Hayek, quien agrega a su doctrina una veta historicista, de carácter burkeano, que no se adivina en Nozick ni Buchanan. Lo que, de acuerdo con Hayek, mejor demuestra el poder del mercado para conferir forma a una sociedad, es que, en efecto, existen sociedades prósperas y vigorosas cuyo principio organizador es eso, el mercado. En un mercado, los precios señalan lo que la gente desea o no desea y, por tanto, cómo deben asignarse los recursos. Millones de consumidores, y miles de productores, consiguen coordinarse encontrando el punto de equilibrio entre la oferta y la demanda: nadie sigue un guion, pero el invento, ¡eureka!, aguanta. La interpretación hayekiana del mercado está emparentada con la teoría de los «órdenes espontáneos». Las instituciones libres, la cultura dentro de una sociedad libre, la administración de la justicia, etc., son el precipitado de conductas individuales muy en línea con las que tradicionalmente se atribuyen al *homo oeconomicus*. Para que exista un concierto social no es preciso que opere, desde arriba o desde atrás, una agencia planificadora (un gobierno democrático; un monarca absoluto; un comité de sabios). Vendría a suceder justo lo inverso: son las conductas individuales las que, al combinarse fructuosamente, generan orden social, un orden que el Estado está en la obligación de proteger. Las funciones del Estado no deben ir, en principio, mucho más allá. Aunque más compleja que la de

Nozick, la composición de lugar de Hayek tampoco se me antoja verosímil. Siendo verdad mucho de lo que dice Hayek, no creo que el mercado dé para tanto, ni siquiera para cuarto y mitad. Pero esta nota peca ya de excesivamente larga. Así que lío el petate, y sigo adelante.

[2]. En Piketty, como en los fisiócratas, predomina una noción autoritaria de la política, una política que, más que política, es *police*: conjunto de medidas enderezadas a garantizar el bien público. Nada más alejado, por cierto, de Marx.

[3]. Véase *Il materialismo storico*, pág. 160: «…no procede considerar la materia en cuanto tal, sino como organizada social e históricamente por la producción, de donde se desprende que la ciencia natural es en esencia una categoría histórica, una relación humana. El conjunto de propiedades de cualquier tipo de material ¿ha sido siempre el mismo? La historia de las ciencias técnicas demuestra que no. ¿Durante cuánto tiempo la fuerza mecánica ignoró la existencia del vapor? ¿Se puede decir acaso que la fuerza mecánica existía antes de ser utilizada por las máquinas humanas? Entonces, ¿en qué sentido y hasta qué punto no es verdad que la naturaleza no da lugar a invenciones y descubrimientos de fuerzas preexistentes, de cualidades preexistentes de la materia, sino solo a "creaciones" que se hallan estrechamente ligadas a los intereses de la sociedad, al desarrollo y a las ulteriores necesidades del desarrollo de las fuerzas productivas?».

[4]. En principio, el capital puede crecer en proporción mayor o menor que la renta. Que haga lo primero o lo segundo dependerá de la relación entre s y g. La tendencia del capital a crecer «más allá de toda medida», esto es, a hacerse infinito, se verificará de forma inexorable si la tasa ahorro se mantiene a un cierto nivel, el crecimiento económico es nulo, y dejamos correr el tiempo. Esa es, precisamente, la situación que acaba de contemplar Piketty en la cita precedente. Existen otras combinaciones, que iremos estudiando al filo de la segunda ley.

[5]. Explayemos la fórmula en que encuentra expresión la ley. El capital K crece, desde año t al t + 1, conforme a la ecuación $K_{t+1} = K_t + s \bullet Y_t$, donde Y_t es la renta neta en el año t (es decir, la renta bruta menos la depreciación del capital), y s la tasa (neta) de ahorro. La renta en el año t + 1 es $Y_{t+1} = Y_t + g \bullet Y_t$, donde g es la tasa de crecimiento de la renta. β_t es igual por definición a K_t/ Y_t, y β_{t+1} a K_{t+1}/Y_{t+1}. Si el capital aumentara al ritmo de la economía tendríamos que $K_{t+1} = K_t + g \bullet K_t$ y la relación capital/renta sería estable, o, lo que es lo mismo, $\beta_{t+1}= \beta_t$. Esto se desprende inmediatamente del hecho de que $(K_t+ g \bullet K_t) / (Y_t + g \bullet Y_t)$ es igual a K_t / Y_t. Si $s \bullet Y_t$ es mayor que $g \bullet K_t$ (o $s/g > K_t/Y_t$), el capital crece proporcionalmente más que la renta, y $\beta_{t+1}> \beta_t$. Se comprueba que, en esas circunstancias, β tiende hacia s/g. Cuando, por lo contrario, $s \bullet Y_t < g\bullet K_t$ (o $s/g < K_t/Y_t$), el capital crece proporcionalmente menos que la renta y $\beta_{t+1} < \beta_t$. En este caso, β va disminuyendo cada año hasta igualarse con s/g. Ya porque β_t, inicialmente inferior a s/g, aumenta monótonamente al añadirse cantidades anuales de capital por encima de $g \bullet K_t$, ya porque, inicialmente superior a s/g, disminuye monótonamente al agregarse cantidades de capital por debajo de $g \bullet K_t$, las sucesiones convergerán hacia s/g, lo mismo desde abajo que desde arriba. Cuando $\beta = s/g$, se alcanza el equilibrio: la relación entre renta y capital se hace constante. Piketty desarrolla su análisis, que es matemático y no económico, en el apéndice técnico al cap. 5 de Le Capital, accesible por internet. Su exposición no es la que he empleado aquí, pero la sustancia es la misma.

[6]. Con la denuncia de ese hecho arranca, precisamente, *The Tyranny of Merit*, un libro del filósofo Michael Sandel publicado en 2020. El libro de Sandel es edificante, reiterativo y banal. Se trata, en esencia, de una salmodia de acento neocatemunal escrita en clave republicanista. Será difícil que rectifiquemos fructuosamente el liberalismo en crisis entonando con unción, bajo amenaza de multa para el que se abstenga, las plegarias del Día de Acción de Gracias. Todo esto tiene un reverso interesante: demuestra que el antiliberalismo puede ser de izquierdas, de derechas, o de las dos cosas a la vez.

[7]. Atiendan a las págs. 131 y ss. de *La razón populista*, en las que Laclau sostiene con Žižek una discusión sobre los designadores rígidos de Kripke, un importante lógico contemporáneo. Los designadores rígidos se parecen bastante (aunque incluyen categorías adicionales) a los nombres propios, y, al igual que estos, contrastan con lo que Russell denominó «descripciones definidas». «Antonio», por ejemplo, es un nombre propio, aunque no lo es «La persona que se llevó el gordo de Navidad en 2002». Mientras que «Antonio» es una etiqueta verbal que sirve para designar a Antonio en el mundo actual o cualquier mundo posible en que Antonio exista, «La persona que se llevó el gordo de Navidad en 2002» nos orienta hacia los objetos que satisfacen tales y cuales condiciones en un mundo dado. Si solo uno lo hace, el objeto será el atrapado unívocamente por la descripción. El asunto es central en lógica y filosofía analítica, y exponerlo con rigor me apartaría de los

asuntos en que se centra este ensayo. Ni Laclau ni Žižek dominan bien la materia. Pero esto da igual. Destaco solamente la siguiente frase de Laclau, escrita *en passant*: «Según Kripke las palabras no se refieren a las cosas a través de compartir con ellas rasgos descriptivos, etc.». El comentario es estupefaciente. Es estupefaciente, entiéndase, que se haya contemplado siquiera la hipótesis de que Kripke hubiese podido concebir jamás, aún para recusarlo, semejante dislate. Pongamos que quiere usted localizar a Antonio mediante un circunloquio, verbigracia, «La persona que se llevó el gordo de Navidad en 2002». Si resulta que hemos logrado atrapar a Antonio porque las palabras con que lo traemos a colación comparten con él tales y cuales rasgos descriptivos, la frase «La persona que se llevó el gordo de Navidad en 2002» habría obtenido, tal como suena, el gordo de Navidad en 2002. Y a lo mejor habría invitado a los amigos (¿otras frases? ¿otras locuciones verbales?) a una cuchipanda por todo lo alto. Laclau ha confundido el signo con el objeto designado. ¿Un descuido? No por fuerza. En efecto, uno de los ritornelos de La razón populista es que «…el nombre se convierte en el fundamento de la cosa».