

María Cristina
Escribano Gámir
(Coord.)

ESTUDIOS SOBRE
**MUJERES Y
FEMINISMO**

Aspectos jurídicos, políticos,
filosóficos e históricos



Ediciones de la Universidad
de Castilla-La Mancha

**Estudios sobre mujeres y feminismo:
Aspectos jurídicos, políticos, filosóficos e históricos**

Estudios sobre mujeres y feminismo: Aspectos jurídicos, políticos, filosóficos e históricos

Comisión Mujer y Ciencia de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
de Toledo. UCLM (2016-2020)

María Cristina Escribano Gámir
(coord.)



Ediciones de la Universidad
de Castilla-La Mancha

Cuenca, 2021

«Era el mejor de los tiempos, era el peor de los tiempos. La edad de la sabiduría, y también de la locura; la época de las creencias y de la incredulidad; la era de la luz y de las tinieblas; la primavera de la esperanza y el invierno de la desesperación. Todo lo poseíamos, pero nada teníamos, íbamos directamente al cielo y nos perdíamos por el camino opuesto.

En una palabra, aquella época era tan parecida a la actual, que nuestras más notables autoridades insisten en que, tanto en lo que se refiere al bien como al mal, sólo es aceptable la comparación en grado superlativo»

Charles Dickens, «Historia de dos ciudades», 1859.

© de los textos: sus autores

© de la edición: Universidad de Castilla-La Mancha

Edita: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Colección JORNADAS Y CONGRESOS, n.º 32

Foto de cubierta: Photo by Alicia Petresc on Unsplash



Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

I.S.B.N.: 978-84-9044-459-7

ISSN: 2697-049X

D.O.I.: http://doi.org/10.18239/jornadas_2021.32.00

Hecho en España (U.E.) – Made in Spain (E.U.)



Esta obra se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra no incluida en la licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 solo puede ser realizada con la autorización expresa de los titulares, salvo excepción prevista por la ley. Puede Vd. acceder al texto completo de la licencia en este enlace: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Índice

Prólogo	11
<i>María Cristina Escribano Gámir</i>	
PERFILES DEL PASADO	
Los estereotipos de la mujer medieval a revisión	15
<i>Francisco A. Cardells Martí</i>	
Perfiles profesionales de la mujer española trasladada a la Nueva España en el siglo XVI	27
<i>Lucas Montojo Sánchez</i>	
LACRAS DEL PRESENTE	
Mujer, prostitución y violencia de género	49
<i>María Pilar Marco Francia</i>	
La mutilación genital femenina en España. Un análisis jurisprudencial	63
<i>María Cristina Hermida del Llano</i>	
POLÍTICAS Y HORIZONTES DE FUTURO	
Procesos constituyentes, feminismos y constituciones democráticas en América del Sur	87
<i>Nilda Garay Montañez</i>	
Ciudadanía, poder e igualdad: la superación feminista de la masculinidad	103
<i>Octavio Salazar Benítez</i>	
¿Unidas podemos? La deriva populista del feminismo	119
<i>Alfonso García Figueroa</i>	

¿Unidas podemos? La deriva populista del feminismo*

'Unidas Podemos'? The Populist Drift of Feminism

Alfonso García Figueroa

Universidad de Castilla-La Mancha

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-0548-7175>

http://doi.org/10.18239/jornadas_2021.32.08

RESUMEN

Actualmente, el populismo de izquierdas atribuye el liderazgo de su acción colectiva al feminismo. Al aceptar tal papel, éste ha convertido a las mujeres en el grupo rector de los movimientos sociales populistas. Tal estrategia supone típicamente el desplazamiento de un populismo metaclasista, basado en la creación de “cadenas de equivalencia” entre movimientos sociales de igual valor, a una estrategia hiperclasista que impulsa el liderazgo de una sola demanda democrática, concretamente la de las mujeres. Pese a los beneficios aparentes para el feminismo, esta apropiación del movimiento feminista por parte del populismo de izquierdas puede (y de hecho resulta) ser contraproducente, en la medida en que el populismo contagia al feminismo con su propia irracionalidad y sufre así un deterioro en su legitimidad. La coalición política española “Unidas Podemos” será tomada como referencia para verificar estos argumentos sobre el riesgo del feminismo de convertirse a largo plazo en un rehén del populismo.

Palabras clave: Populismo, feminismo punitivo, empatía, Unidas Podemos.

ABSTRACT

Left-wing populism currently assigns to feminism the leading role of its collective action. By accepting such a role, feminism has transformed women into the forefront group among populist social movements. This strategy involves the shift from a ‘metaclass’ populism, based on the creation of ‘equivalence chains’ among equal social movements, to a ‘hyperclass’ populism fostering the leading role of one democratic demand, namely that of women. Despite the apparent benefits to feminism, this appropriation of the feminist movement by left-wing populism can and does backfire, inasmuch as populism instills feminism with its own lack of rationality. As a result, the legitimacy of feminism is undermined. The Spanish political coalition ‘Unidas Podemos’ will be used as the test to verify the very idea that feminism can become in the long run a hostage of populism.

Key words: Populism, punitive feminism, empathy, Unidas Podemos.

* Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación CRESTA, Crisis del Derecho Penal del Estado de Derecho: Manifestaciones y Tendencias (proyecto financiado por la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha: SBPLY/17/180501/000223DER <https://proyectocrestauclm.wixsite.com/proyectocresta>).

1. ¿EL FEMINISMO ERA ESTO? LA PRIMACÍA DE *LO POLÍTICO*

El 8 de marzo de 2020 se celebraron en toda España manifestaciones feministas, aunque su oportunidad había sido cuestionada, dada la grave expansión del coronavirus que ya comenzaba a asolar Europa. Una agencia de la Comisión Europea tan poco “egotesticular”¹ como el *Centro Europeo para el Control y Prevención de Enfermedades* (ECDC) ya había advertido previamente sobre la necesidad de promover medidas de distanciamiento social y “evitar actos multitudinarios innecesarios”². Por tanto, hoy sabemos que aquella manifestación (como cualquier otra) no debió celebrarse³ y también sabemos que nuestros gobernantes tuvieron la posibilidad de obrar con más diligencia.

Con todo y pese a su gravedad, tales cuestiones oscurecen otro aspecto de aquel episodio que presentaba mayor interés para nuestros fines. Me refiero a una escena que ilustra con claridad la deriva populista del feminismo actual. Aquel día en Madrid, al grito de “¡floreros fuera!” algunas representantes del partido liberal *Ciudadanos* fueron abucheadas, zarandeadas y obligadas a abandonar la manifestación⁴. Lejos quedaba el lema celebrado en Buenos Aires dos años atrás: “Acá no sobra nadie”⁵ o las bienintencionadas declaraciones de principios como “el feminismo no es ni puede ser patrimonio de nadie” (Rodríguez Palop 2019, 72). En aquel lamentable escenario, la siguiente pregunta resultaba casi ingenua: ¿cómo es posible que las propias mujeres fueran expulsadas de una manifestación convocada supuestamente para defender sus derechos⁶? Siguiendo el camino que he ido trazando en algunos escritos recientes⁷, desearía subrayar a continuación que este tipo de episodios, en absoluto aislados⁸, demuestran que el feminismo se ha convertido en un instrumento ideológico al servicio del populismo.

-
- 1 Es decir, que asume una visión masculina de la existencia en expresión de Luce Irigaray (*apud* Bruckner 1995, 158).
 - 2 *El País*, 13 de marzo de 2020 (<https://elpais.com/sociedad/2020-03-12/las-marchas-del-8-m-se-celebraron-en-contra-del-criterio-de-la-agencia-europea.html>).
 - 3 Un reciente estudio de los profesores Orea y Álvarez (2020) ha examinado el impacto de las medidas de confinamiento total sobre la contención de los contagios en España. Además de confirmarnos la extraordinaria eficacia de tal medida, Orea y Álvarez formulan sendos ejercicios contrafácticos, tomando como referencia los contagios contabilizados hasta el 4 de abril: 126.859 casos. El primer ejercicio consiste en proyectar qué habría sucedido en ausencia de confinamiento. El estudio concluye que la cifra de casos habría ascendido hasta los 617.743. Esto significa que el confinamiento decretado el 14 de marzo evitó 490.884 contagios, 46.619 muertes, 220.531 hospitalizaciones y 25.757 ingresos en las Unidades de Cuidados Intensivos. El otro ejercicio contrafáctico consiste en estudiar qué habría pasado si el confinamiento se hubiera adelantado tan sólo una semana, al 7 de marzo. En tal supuesto, todo parece indicar que la cifra de casos a 4 de abril habría sido de 47.766; es decir, un 62,3% inferior a los 126.859 casos efectivamente reportados. Pese a las serias advertencias de expansión del coronavirus causante de la enfermedad COVID-19, tanto aquella como otras manifestaciones se celebraron el 8 de marzo y, lo que es más importante, el confinamiento de la población no fue decretado sino hasta el día 14 de marzo. Más allá de su interpretación política, fue una oportunidad perdida para salvar miles de vidas.
 - 4 *El Confidencial*, 8 de marzo de 2020 (https://www.elconfidencial.com/espana/2020-03-08/manifestaciones-8m-directo-madrid_2486076/).
 - 5 Lo afirmó en la manifestación de Buenos Aires del 8 de marzo de 2018 la activista Nora Cortiñas (vid. e.g. López 2018).
 - 6 Una salida quizá no muy airosa consistiría en identificar las mujeres liberales o conservadoras con ese 1% de feminismo neoliberal-progresista *à la* Hillary Clinton que el feminismo del 99% deplora. Aunque no parece una respuesta muy razonable, cuando se dice que “acá no sobra nadie” habrá que interpretar en adelante aquí no sobra nadie del “99%, ni una menos” (Forenza 2019, 165).
 - 7 Me refiero al conjunto de trabajos señalados en la bibliografía de este artículo.
 - 8 No era la primera vez. También habían sido increpadas y vejadas en la manifestación del día del orgullo gay pocos meses atrás. Vid. *El País*, 6 de julio de 2019 (https://elpais.com/ccaa/2019/07/06/madrid/1562417294_315579.html).

Abordar el feminismo desde la perspectiva de la teoría de los movimientos sociales no siempre ha sido una estrategia suficientemente atendida (vid. Chapman 1997, 121). Sin embargo, resulta especialmente iluminadora en la actualidad, porque todo parece indicar que el populismo de izquierdas se ha apropiado del movimiento feminista. Es decir, ha sucedido lo contrario de lo que algunas feministas celebran cuando creen que su protagonismo en el discurso populista de izquierdas es una *victoria* a coste cero. Por ello cabe conjeturar que la (llamémosla así) “operación hiperclasista” que hoy atribuye a la clase de las mujeres un protagonismo *merecrático* en los movimientos sociales de izquierda contribuirá mañana (porque ya lo está haciendo) a deslegitimar un feminismo, que bastante tiene con afrontar en su conjunto fuertes tensiones internas y una seria dificultad para definir exactamente su mensaje (para una crítica global y de amplio alcance al feminismo, vid. De Lora 2019 y en su dimensión constitucional Álvarez Rodríguez 2020).

Quizá sirva de prueba de todo ello no sólo que en nombre del feminismo se cometieran vejaciones contra algunas mujeres en la manifestación del 8-M del año pasado, sino también que la vicepresidenta Calvo animara a las mujeres a participar en aquella manifestación aduciendo (¿premonitoriamente?) que en ello “les iba la vida como ciudadanas”⁹. Que finalmente en 2021 la señora Calvo haya recapacitado y haya comprendido que “la vida va antes”¹⁰, tras todo un año de cotidiano cómputo de decenas de miles de muertos (y muertas) a causa del coronavirus pudiera parecer un avance. Sin embargo, la airada respuesta de otras dirigentes populistas del Gobierno a la no autorización de las manifestaciones del 8-M en Madrid por razones de salud pública¹¹ no deja de ser reveladora de la primacía que los populistas atribuyen impasiblemente a *lo político* (*more schmittiano*).

A fin de articular mis intuiciones, en las páginas que siguen rastrearé las relaciones entre feminismo y populismo y sostendré que si (y sólo si) mantiene su autonomía respecto del populismo, podrá el feminismo retener la credibilidad de aquella parte de sus reivindicaciones que son racionalmente plausibles y plenamente debatibles en una democracia. Para examinar tales relaciones entre el movimiento feminista y el populismo me ayudaré a continuación del caso de Unidas Podemos que resulta especialmente revelador de la instrumentalización del movimiento feminista por parte del populismo.

2. DE LO QUE PODEMOS UNIDOS A LO QUE UNIDAS PODEMOS

El 13 de mayo de 2016 se registraba ante la Junta Electoral Central una coalición electoral que con el nombre de “Unidos Podemos” habría de concurrir a las Elecciones Generales de España del 16 de junio de 2016. Con esa operación, *Unidos Podemos* reunía bajo sus siglas a *Podemos*, *Izquierda Unida*, *Unidad Popular*, *Equo*, *Construyendo la Izquierda-Alternativa Socialista y Democracia Participativa*, entre otras formaciones políticas. Tres años después, el 15 de marzo de 2019, se volvió a registrar la coalición bajo la nueva denominación de *Unidas Podemos* a los mismos fines de concurrir esta vez a los comicios del año 2019. ¿Cómo interpretar que *Podemos* promoviera el tránsito de “Unidos Podemos” en 2016 a “Unidas Podemos”

9 *OK diario*, 14/03/2020 (<https://okdiario.com/espana/esta-funesta-manera-animo-calvo-mujeres-acudir-8m-les-va-vida-como-ciudadanas-5296948>).

10 *Huffington Post*, 26/02/2021 (https://www.huffingtonpost.es/entry/carmen-calvo-no-asistira-al-8m-la-pandemia-esta-antes-la-vida-esta-antes_es_6038b804c5b6371109db3c32).

11 Me refiero a las declaraciones de la ministra Irene Montero contra la no autorización por razones de salud pública y su interpretación de tal decisión del Delegado *de su propio Gobierno* (!) en Madrid como una “criminalización” del movimiento feminista (*El Mundo*, 4 de marzo de 2021, <https://www.elmundo.es/madrid/2021/03/04/6040ab4521efa07c478b4643.html>).

en 2019? ¿Qué subyace a un cambio de denominación de tal alcance en una formación tan consciente de la fuerza del eslogan y el poder de los medios de comunicación?

Estas cuestiones son especialmente relevantes porque uno de los rasgos característicos del populismo español radica en su transparencia. Quizá con la excepción del viejo *People's party* estadounidense, los partidos populistas suelen ser renuentes a reconocer su propia naturaleza populista. Y sin embargo, no parece el caso de *Podemos* cuyos ideólogos reconocen su filiación populista y su deuda con teóricos del populismo desde Gramsci (vid. Campolongo 2019) a Ernesto Laclau o Chantal Mouffe (e.g. Laclau/Mouffe 2015). El éxito electoral de Unidas Podemos se debe a múltiples causas, pero ahora desearía concentrarme en su propia denominación, pues condensa con insuperable eficacia el signo de los tiempos de un panorama postsocialista y populista. Como vamos a ver, la transformación de *Unidos Podemos* en *Unidas Podemos* expresa de manera transparente la sustitución de un conjunto no jerarquizado de “demandas democráticas” por una constelación de demandas sociales reordenadas en torno al liderazgo de una de ellas (el feminismo en este caso) a la hora de estructurar la unitaria “demanda popular” resultante. En otras palabras, el tránsito de *Unidos Podemos* a *Unidas Podemos* expresa paradigmáticamente el desplazamiento que se verifica en el populismo desde el “*metaclacismo*” hacia el “*hiperclacismo*” (Aránguez 2020). Examinemos a continuación cómo se ha producido, tomando como manifestación de tal estrategia un aspecto tan evidente como la *marca* del partido.

2.1. PODEMOS

Para comenzar, la propia marca *Podemos* es todo un hallazgo en sí misma. Byung-Chul Han (2018: 26) ha sostenido que en nuestro universo moral los verbos modales como “deber”, propios de las “sociedades disciplinarias”, han cedido el paso en nuestras “sociedades del rendimiento” a verbos como “poder”. No se trata, naturalmente, de “poder” (normativo) en el sentido de *permitido* o *autorizado* (*dürfen* en alemán); sino en el sentido de *ser capaz* (*können*), como lo usaba singularmente Obama en su “*Yes, we can!*”. Y en efecto, lo importante en nuestras sociedades *turbocapitalistas* no es tanto lo que cada cual *deba* o no hacer, cuanto lo que el actual *homo consumericus* pueda o no conseguir (Lipovetsky 2007, 90 ss.). Como sabemos, en castellano el verbo “poder” es ambiguo justo en este aspecto. Por ejemplo, el enunciado “usted no *puede* salir de casa”, pronunciado por una policía municipal durante el toque de queda de la pandemia, alude obviamente a una *prohibición*. Es un “poder” *disciplinario*. En cambio, en boca de un médico que me diagnostica una gripe severa, el mismo enunciado me informa de mi *incapacidad* para salir de casa sin agravar mi salud. Es un “poder” relativo a mi *rendimiento*, mi *capacidad*, dadas las circunstancias. Es claro que la frustración causada por la *prohibición* (*no poder* en el primer caso) es totalmente distinta de la segunda, causada por mi *incapacidad* (*no poder* en el segundo). Frente a la primera impotencia, cabe *rebelarse*. Frente a la segunda, sólo *atenerse a las consecuencias*.

Por ello, nos dice de manera efectista Han (2018: 28), nuestras sociedades habrían transitado de la *neurosis* a la *depresión*. La neurosis típica de las sociedades disciplinarias fue en tiempos la consecuencia psicológica de un contexto dominado por prohibiciones dentro de una atmósfera de *exceso de negatividad*, creada por la represora insistencia en lo que *no se puede* (deónticamente) hacer. En cambio, hoy habríamos transitado más bien hacia sociedades de *depresión*, bajo una atmósfera de *exceso de positividad*. En nuestros actuales Estados constitucionales existe una amplísima libertad sobre lo que *sí se puede* hacer en sentido deóntico (está permitido); aunque no siempre *podamos* conseguirlo todo, como es natural. Y sin embargo, paradójicamente, pareciera que la ausencia de prohibiciones, la plenitud de nuestros derechos y libertades constitucionales, no sirviera sino para recordarnos machaconamente *lo que no somos capaces* de hacer, por más que nadie nos lo impida *normativamente*. De ahí, que se haya

podido conjeturar que la maniaco-depresiva se ha convertido en “la verdadera estructura del hombre occidental” (Bruckner 1995, 76). Vivimos, al decir del propio Pascal Bruckner (2000, 86), en “las primeras sociedades en hacer a la gente infeliz por no ser feliz”. En ellas un extraño aire melancólico impregna a los individuos de una sociedad desencantada (en un sentido no weberiano), quizá a causa de su *desencantamiento* (esta vez en sentido weberiano).

Así pues, en tal contexto liberal, los exhaustos ciudadanos parecen sentirse *incapaces* de estar a la altura de un esfuerzo autoimpuesto para alcanzar los ideales consumistas con que se los atosiga desde todas las instancias. Pero esa fatiga también puede experimentarse colectivamente y es entonces cuando *los grupos* denuncian la existencia de “techos de cristal” que les impedirían el acceso a cuotas de poder y bienestar pese a todos los avances jurídico-políticos conseguidos. Y cuando la im-potencia se experimenta (*se siente*) individualmente; pero se estructura colectivamente a través de demandas sociales, pronto nace una estructura organizativa. Surgen “*parias profesionales*” (Bruckner 1995, 136) que atraviesan todas las clases sociales en representación de “víctimas hereditarias, exoneradas de deberes y beneficiarias de todos los derechos” (Bruckner 2000, 225), bajo una “tiranía de la penitencia” que las sociedades occidentales se han autoimpuesto (Bruckner 2006). Esta transferencia de legitimidades, que permite a algunos miembros de la sociedad asumir su representación en abstracto y en nombre de quienes la tienen concretamente en origen, constituye un aspecto esencial de los movimientos sociales y no debemos olvidar que vivimos ya instalados en una “sociedad de movimientos sociales” (Tarrow 2012: 31).

Así pues, por más que mejoren las condiciones materiales de existencia de la mayor parte de los seres humanos, en la sociedad del rendimiento la disyuntiva ubicua es pleno rendimiento o bien rendición; éxito o bien frustración, y ya no hay excusas imputables a una sociedad permisiva a fuerza de escéptica en un plano moral. Finalmente, sólo a ciertas fuerzas *invisibles* pero eficientes que nos impiden *poder* (heteropatriarcado, capitalismo, sistema, etc.), cabe imputar las responsabilidades por un inevitable fracaso en una cultura que, por lo demás, confunde de manera obscena la adversidad con la infelicidad; donde se identifica lo desagradable con lo doloroso y donde a la mínima contrariedad se culpa al mundo en su conjunto de falta de consideración. En este ambiente de “dolorismo” se equiparan obscenamente “nuestras pequeñas miserias con las grandes atrocidades” (Bruckner 2000, 223 ss) y se acumulan rencores de muy diversa naturaleza en torno a la figura totémica de la víctima. A tal fin, el dolor de las víctimas se espiritualiza y se transmuta en símbolo, si bien la respuesta punitiva del poder se extrema y se recrudece en su materialidad sin restricciones.

En este contexto, sólo el líder puede erigirse en la *conciencia* que despierte a los individuos de su pobre *espontaneidad*. Sólo el líder es capaz de preservar a su pueblo de las fuerzas invisibles acechantes y guiarlo hacia el bien. Tal bien se presume único e indiviso bajo una llamativa “nostalgia de unanimidad” (Zanatta 2019), que ignora de manera tendencialmente totalitaria y perfeccionista la pluralidad de visiones del mundo y de preferencias de los individuos. Para el populismo, en fin, los individuos apenas son *conscientes*, puesto que andan siempre ocupados en baladíes cuestiones cortoplacistas como, por ejemplo, conseguir un aumento de sueldo o disfrutar de más vacaciones. Por ello, la *conciencia* sólo puede ser alcanzada e interpretada por un líder que corrija la miopía de su pueblo en su torpe *espontaneidad*.

La dicotomía espontaneidad/conciencia surge con la transición de los *narodniki* a los bolcheviques en la Rusia revolucionaria. Como es sabido, Lenin advierte que el proletariado raramente pretende subvertir el régimen y más bien prefiere medrar en él. De ahí que el populismo requiera perentoriamente de custodios de la verdadera *conciencia*, capaces de impulsar el desarrollo de la historia más allá de acomodaticias inercias proletarias (Delsol 2015, 48 ss.). Cuando en el congreso de Podemos de octubre de 2014, su líder, Pablo Iglesias,

sostenía (con retórica de vieja memoria) que “el Cielo no se toma por consenso, sino por asalto” no decía algo muy distinto de (sino complementario a) la advertencia del Ayatollah Jomeini de que “no se hace una revolución para bajar el precio del melón” (Warraq 2013, 13). Por tanto, la conciencia y sus ideales en manos de los intelectuales constituyen la verdadera *voluntad general* de un pueblo que sin ellos quedaría abandonado a la *espontaneidad* de la urgencia de hacerse con un melón más barato.

Por otro lado, el recurso a la irracionalidad de la fuerza, al “asalto”, halla su soporte aquí en una nueva concepción de la democracia como una “representación directa” en la célebre contradicción en los términos expresada por Nadia Urbinati (2020: cap. IV). Si el pueblo es “la plenitud ausente” (Laclau 2004, 113), los líderes carismáticos son los oráculos capaces de hacerla presente para despertar y aclarar la conciencia social aletargada en la torpe espontaneidad de la multitud. Los resortes del populismo constituyen, en definitiva, el medio *aparentemente* irracional del que se sirve la hegeliana “astucia de la razón” (*List der Vernunft*) para que se manifieste la *razón de la historia* (Hegel 1972). Al líder, *conciencia* viva de la razón de la historia, no se le aplican, por tanto, los límites que al resto de seres humanos en su modesta *espontaneidad*. El líder (o lideresa) es *legibus solutus o soluta*.

De tal manera, la confianza en el líder carismático populista se corresponde fácilmente con una visión degradada, pero también infantilizada del electorado. En nuestra sociedad, la declaración de la impotencia, de la incapacidad, es también una búsqueda oblicua de inimpuntabilidad. Como sugiere Bruckner (1995, 140), no ser capaz (*capable*) equivale a no ser culpable (*coupable*). Por eso, el ideal de una sociedad de “menores de edad culpables” (por decirlo *à la* Kant) es el niño al que todo el mundo aspira a convertirse en un mundo *disneylandizado* (Bruckner 1995, 105). Su total inocencia, su falta de responsabilidad e incluso su falta de conocimiento han convertido al niño de cada casa en una especie de “buen salvaje a domicilio” (Sloterdijk *apud* Bruckner 1995, 89), que reivindica continuamente el ideal rousseauiano. No es de extrañar el “triumfal retorno del iletrado” (Bruckner 1995, 84) que se jacta de su ignorancia incluso desde las más altas magistraturas del Estado. Allí no duda en exhibir su desconocimiento del propio idioma que maltrata, bien con abierta ignorancia (el “*proponido*”, *sic*, del ministro de consumo), bien con excusas ideológicas (la “miembra”, no menos *sic*, de la ministra Aído en tiempos)¹².

En esta connivencia entre un *pueblo* que se quiere irresponsable en su espontaneidad y unos líderes que se pretenden irresponsables por su *conciencia* privilegiada del bien del pueblo, ¿qué mejor reclamo en manos de un partido para superar la depresión de la izquierda que gritar a los cuatro vientos que *sí se puede*? Ciertamente, cabe entonces una pregunta ulterior: ¿Y qué es lo que *podemos*? La respuesta quizá fuera que lo podemos todo y nada. Pudiera parecer decepcionante, pero no lo es en este contexto. El populismo opera con “significantes vacíos”, como sostiene abiertamente uno de sus máximos teóricos y apologetas, Ernesto Laclau (2004). Desde la lógica populista, una doctrina se debilita a sí misma desde el propio momento en que deviene demasiado explícita y pierde la necesaria *souplesse* para concitar los infinitos intereses a veces en conflicto, expresados en las diversas “demandas democráticas”. Por eso, cabría decir de la vaguedad del mensaje populista que es a un tiempo *intencional* (buscada) e *intensional* (no precisa los rasgos de sus conceptos) para poder ser *extensional* (abarcar la mayor cantidad de realidades) (García Figueroa 2021). Toda esta indefinición es puesta, en fin, al servicio de la fuerza emotiva y retórica del mensaje populista. Análogamente, la vaguedad y pluriformidad del feminismo tampoco se considera un problema, sino una virtud conforme con el populismo al que sirve. En su plena confianza en significantes vacíos, la continuidad del feminismo con el populismo resulta de nuevo palmaria.

¹² Sobre la dimensión populista del lenguaje inclusivo me remito a García Figueroa 2019, 2020a, 2020b y 2020c.

Así pues, quizá una clave del mensaje electoral de *Podemos* consista, en fin, en que apela a una izquierda no oprimida (después de todo ha alcanzado plenamente el *poder*), sino deprimida por *im-potente* dentro de una sociedad del rendimiento, donde la disciplina respaldada por la pura fuerza ha caído en desgracia tras un colapso soviético al que le han seguido las renovadas formas de dominación que nos llegan desde la China de Xi Jinping (Strittmatter 2020). También Žižek (2011, 363) ha explicado el éxito del populismo de derechas y nacionalista entre las clases obreras como un síntoma de cansancio ante la reiteración de fracasos de los sucesivos proyectos emancipatorios. De ahí que no sea de extrañar que la propia izquierda se haya visto a menudo arrastrada por su propio electorado hacia una deriva reaccionaria (Ovejero 2018).

Con todo, este somero diagnóstico necesita ser completado para que retenga coherencia. Recapitemos. Transitamos desde una sociedad neurótica y disciplinaria (que se expresaría en un lenguaje predominantemente deóntico, normativo) a una depresiva *sociedad del rendimiento*, que se rige por un lenguaje modal *posibilista*. Ante este tránsito, tres expectativas parecieran razonables desde una perspectiva progresista. Lo primero que cabría esperar de los movimientos sociales sería una vuelta al “prohibido prohibir” sensentayochesco que tratara de superar la sociedad del rendimiento sin regresar a lo disciplinario. Lo segundo: un replanteamiento de carácter intensamente redistributivo que afianzara el Estado del bienestar. Y lo tercero, en fin, que todo ello tuviera anclaje en la racionalidad y su plasmación en proyectos ilustrados y cosmopolitas.

Pues bien, ninguna de las tres expectativas se ha materializado, ni mucho menos, en los proyectos del populismo de izquierdas. Frente al “prohibido prohibir”, el populismo actual se entrega desde el poder a un “legalismo discriminatorio” (Müller, 2016, pp. 46 ss.) que sobre la base de una sociedad dividida schmittianamente entre amigos y enemigos, no duda en promover la expansión del Derecho penal contra los enemigos del pueblo (*Derecho penal del enemigo*). Frente a las políticas redistributivas del Estado del bienestar, el populismo tiende más bien a imprimir un fuerte componente cultural e identitario que sitúa en un segundo plano el “economicismo” propio de un marxismo “conservador”. Y en fin, frente a la racionalidad, la ilustración y el cosmopolitismo, la izquierda se ha inclinado por un posmodernismo tributario de identitarismos tribales y nacionalismos excluyentes. La quiebra de estas tres expectativas se corresponde respectivamente con tres giros de la política actual: un giro punitivo, un giro identitario y un giro afectivo.

2.1.1. EL GIRO PUNITIVO: UNIDAS PODEMOS CASTIGAR

En lugar del “prohibido prohibir” y singularmente de las propuestas de abolicionismo penal, el pensamiento postsocialista dominante se ha entregado a la expansión del Derecho penal y sancionador. ¡Qué lejos queda ya la unánime complacencia con que la izquierda celebraba con el maestro Bobbio el auge de la función promocional del Derecho por encima de su función represiva y sancionatoria¹³! Frente a ello, se ha instalado una nueva cultura jurídica marcada por un “giro punitivo”, que ha conducido al Derecho penal a una “situación insostenible”. Este populismo punitivo se aprecia en cuatro aspectos del Derecho penal actual, a saber: el adelantamiento de la punibilidad, la adopción de una perspectiva prospectiva, el incremento de penas y la supresión de ciertas garantías procesales (Demetrio 2020, p. 17). Y significativamente ha desembocado también en un caso especial de populismo punitivo: el “feminismo punitivo”, que Tamar Pitch (2018, p. 44) identifica en “las movilizaciones que, reclamándose feministas y en defensa de las mujeres, protagonizan demandas de crimina-

13 Con todo, en una carta a Alessandro Baratta y a fin de relativizar las tesis extincionistas del Derecho penal del marxismo tradicional, Bobbio (1997, 211) contempla la hipótesis de un Estado donde el absentismo laboral fuera sancionado penalmente en un escenario de “rechazo del trabajo”.

lización (introducción de nuevos delitos en los ordenamientos jurídicos y/o de aumento de las penas por delitos ya existentes)”. El reciente informe desfavorable emitido por el Consejo General del Poder Judicial a propósito del Anteproyecto de Ley Orgánica de Garantía Integral de la Libertad Sexual (la llamada Ley del “sí es sí”) quizá sea expresivo de los excesos del feminismo punitivo que hoy promueve el feminismo de Estado en España¹⁴.

Creo que el tránsito que se verifica en el seno de la izquierda desde el abolicionismo hacia la expansión del Derecho penal resulta ininteligible privado del componente populista. Como bien ha demostrado Eduardo Demetrio (2020, pp. 30 s.), lo que explica el (de otro modo incomprensible) pendular movimiento desde el abolicionismo al punitivismo penales es el común protagonismo que la víctima adquiere en ambas doctrinas. En efecto, la abolición del Derecho penal ha recurrido a menudo a fórmulas de autocomposición que delegan en la víctima la determinación de la reparación en diálogo con su ofensor. Pero también la expansión populista del Derecho penal tiene lugar mediante la atribución del protagonismo a la víctima. La diferencia radica en que el populismo y el feminismo punitivos más bien apelan a los sentimientos de venganza de la víctima y a la *empática* identificación con ella del “pueblo” en su conjunto, que a modo de coro recita consignas y eslóganes necesariamente simplificadores del estilo “*Hermana, yo sí te creo*”. El impacto de tales iniciativas sobre la imparcialidad y la objetividad de los propios aplicadores del Derecho —a los que se trata de coaccionar con acusaciones de representar una “justicia patriarcal” (Rodríguez Palop 2019, 67)— se ha multiplicado, tal y como se desprende en España de los casos de las denominadas “manadas” (vid. e.g. García Amado 2020, Lloria 2019, Lascuráin 2019). En realidad esta dinámica constituye una manifestación de una nueva “democracia callejera” (Nieto 2018) que toma las calles y que se transforma en “democracia digital” (Vallespín/Bascuñán 2017, 144) cuando se hace con las redes. En uno y otro caso la democracia populista trata por todos los medios de sortear controles institucionales clásicos, puesto que la “*desintermediación*” entre el pueblo y sus representantes es un aspecto esencial del populismo. Después de todo, el sueño de todo populista es conseguir una paradójica “representación directa” del pueblo por parte de su líder (Urbinati 2020) y eso exige laminar todo el sistema de controles y canales institucionales intermedios que racionalizan el Estado de Derecho, el sistema de partidos y los canales de comunicación tradicionales.

Se impone, en fin, una auténtica “victidogmática” que reinstaura la centralidad de la víctima frente a los enemigos de la sociedad, una víctima a que será complacida a la manera premoderna mediante la enérgica imposición de sanciones sobre el ofensor-enemigo. De este modo, el delincuente habrá de soportar como representante de todo un colectivo, de una identidad, toda la fuerza irrestricta de una mezcla de sentimientos de venganza y habrá de asumir una responsabilidad transgeneracional por un completo pero informe historial de injusticias sociales presentes y pretéritas sufridas por todas las víctimas en su conjunto. Con este retorno al premoderno Derecho penal del autor, el delito vuelve a ser asimilado a un pecado, del que no cabe redención, porque se halla intrínsecamente vinculado irremisiblemente a una identidad, a un rol. Como subrayaba Zygmunt Bauman (2007, 71) hace unos años, en esta sociedad líquida, donde nada es permanente, sólo lo son las identidades y la adscripción a ellas. Lejos quedan los tiempos en que el delincuente también era considerado entre los pensadores de izquierdas como una víctima de una sociedad criminógena, y que podría cambiar, rehabilitarse. Hoy se ha impuesto la tesis simplificadora y contraria de la “inmutabilidad o incorregibilidad del sujeto peligroso, que hace pensar que puede volver a delinquir” (Andrés-Pueyo 2013, 491, *apud* Demetrio 2020,

¹⁴ <https://www.poderjudicial.es/cgpj/es/Poder-Judicial/En-Portada/El-CGPJ-aprueba-el-informe-al-anteproyecto-de-Ley-Organica-de-Garantia-Integral-de-la-Libertad-Sexual>.

179) Significativamente, en este reparto irreversible de roles, también “la afiliación sexual tiene el mismo estatuto que una raza, prohíbe toda especie de mezcla” (Bruckner 1995, 159).

La víctima es, en fin, el arquetipo fundamental del discurso populista, de ahí que el populismo punitivo y el feminismo punitivo mantengan una relación de género a especie relativa al tipo de víctima que funda el punitivismo (genérica en el populismo, de género en el feminismo) y ello muestra los lazos esenciales entre populismo y feminismo (García Figueroa 2021). Una vez captado este aspecto esencial de la política criminal de nuestro tiempo, cabe entonces preguntarse por qué la misma centralidad de la víctima que puede provocar dos repuestas tan encontradas en la tradición de izquierdas, ha desembocado en la inclinación por el giro punitivista en lugar del abolicionista.

La respuesta hay que buscarla en el clima de inseguridad en que nos sumió el 11 de septiembre de 2001. Dicho de otro modo, es cierto que nos hallamos en *sociedades del rendimiento*, pero también en *sociedades del riesgo*. En efecto, en las sociedades occidentales la depresión de que nos habla Han irrumpe en una sociedad de individuos que jamás han sido más conscientes de sus derechos y su dignidad, que jamás han disfrutado de mayores niveles de bienestar; aunque paradójicamente jamás se han sentido más amenazados que ahora, quizá porque sientan que nunca han tenido más que perder. En efecto, la plena interiorización de la cultura de los derechos humanos ha dado lugar a un discurso expansivo de los derechos que a veces resultan “insaciables” y cuya defensa se acera cuando sus titulares son individuos crecientemente narcisistas, pero también inseguros. La tecnología ha servido de medio para potenciar tales actitudes. Pensemos por un momento en esa verdadera alegoría de nuestro tiempo que es el *selfie*. ¿Quién no ha presenciado la escena de la joven posando ante sí misma en medio de la calle frente al *espejo negro* de su propio Smartphone? No sólo lo hace despreocupada de su entorno, sino que ofrece su imagen a toda la red de redes mendigando planetariamente una cuota de atención que ella apenas aprecia cuando se la prestan los pocos circunstantes. El Narciso actual se busca en el reflejo de su Smartphone y cae en los abismos de una red mucho más profunda que el estanque del mito.

Y sin embargo, el contexto en que florece tal narcisismo es de máximas inseguridad e incertidumbre. Los diagnósticos sobre la licuación o liquidación de la Ilustración que nos proporcionaba Bauman resultan aquí procedentes y más aún los previos y no menos iluminadores de Ulrich Beck. Jamás han percibido los ciudadanos mayor sensación de inseguridad sobre la constatación de unos riesgos globales, pero al mismo tiempo invisibles (como la radioactividad, los virus, las redes sociales o la amenaza terrorista). En este contexto, los ciudadanos, todos ellos, son ante todo (y aún se disputan serlo *más que los demás*) víctimas reales o potenciales que demandan máxima seguridad y ello ha llevado a redefinir la función del Estado. Del Estado del bienestar hemos transitado sucesivamente a un “Estado preventivo” (Denninger, *apud* Demetrio 2020, p. 97) y de éste a un Estado punitivo (Bauman, 2007, p. 74)

En otras palabras, de la sociedad de la solidaridad de los Estados del bienestar hemos pasado a una “solidaridad del miedo” propia de las sociedades del riesgo (Bernuz 2008: 320) y parece evidente que el vínculo social basado en el miedo presenta una cohesión superior a la que se basa en el bienestar. Prueba de ello se halla en la devaluación de la transgresión y de la disidencia en la sociedad del riesgo. La transgresión ha perdido buena parte de su *glamour*, precisamente porque lo ha perdido previamente *lo prohibido*. Es decir, el *malditismo* está condenado en una sociedad menos *disciplinaria* que se entrega al *rendimiento*. Aunque siguen existiendo explosiones de violencia, llama la atención la atenuación del recurso a la fuerza que habría dominado las manifestaciones de la acción colectiva desde la Revolución de Octubre. Por ejemplo, en una acción hacia el año 2008 Arthur Lecaro, portavoz de los *Aristopunks*, afirmó que deseaban

“mostrar que es posible ocupar un espacio público de una manera radical y entretenida sin infringir realmente el Derecho” (*apud Žižek 2011, 363*).

Es más, disentir racionalmente es algo que tiende a sancionarse socialmente y ello parece explicable, puesto que ahora la adhesión, la obediencia, ya no apela a nuestra racionalidad, sino a nuestro anhelo de seguridad. Sólo *unidos* podemos. En tales circunstancias, el disidente ya no es admirado por su capacidad para cuestionar las ideas vigentes. Por el contrario, se le contempla a distancia como una amenaza a nuestra seguridad. De ahí que no pocas veces la crítica se interprete como una “ofensiva” y que los disidentes sean estigmatizados, sin atender a sus razones, como insolidarios, fascistas, machistas, antipatriotas, enemigos del Estado, antisistema, negacionistas o lo que fuere.

En este contexto, el “declive de lo social” supone la reconversión del ágora. En plena lucha por la “hegemonía”, el espacio público deja de ser el lugar adonde vamos a debatir pacíficamente razones (pensemos en un *speech corner*) y se transforma en el espacio donde se confirman con agresividad (cuando no contenida violencia) presuntas unanimidades incuestionables al grito de eslóganes vacíos. Los manifestantes ya no lucen flores en el pelo, ni nos animan con benevolencia a practicar el amor libre. Por el contrario, emiten estridentes sonidos guturales sin sentido, injurian o calumnian a todo un género, o se desnudan con un resultado escasamente transgresor. En realidad, todo parece indicar que tales *performances* en plena calle están pensadas para sortear el nivel lingüístico a fin de acceder a los niveles más irracionales de sus destinatarios. En estas circunstancias, como ya he indicado, la democracia callejera, digital y tuitera trata de eludir los cauces racionales e institucionales para zanjar las disputas de manera directa, sin diálogo, ni *consenso* (tabú populista por excelencia).

Pese a las diferencias de detalle, esta situación nos sume en una atmósfera que rememora los vientos totalitaristas que recorrían la Europa de los años treinta. La sacrosanta corrección política y el auge de la tipificación de delitos de odio, así como la indisimulada voluntad de control del discurso político por parte de Gobiernos y compañías privadas como twitter o Facebook son muestras de la grave regresión de nuestra libertad de expresión en beneficio de políticas totalitarias. En este contexto, familiar para cualquier europeo, la racionalidad es la primera baja, porque se elimina de raíz su cauce y manifestación esencial: el propio ejercicio de argumentar. Seguramente, vuelve a ser vigente, en fin, el diagnóstico que hacia 1935 Bertrand Russell formuló para el periodo de entreguerras: “la revuelta contra la *razón* comenzó como una revuelta contra el *razonamiento*” (Russell 2005: 54).

2.1.2. EL GIRO IDENTITARIO: UNIDAS PODEMOS SER

En segundo lugar —¿quién pudiera haberlo previsto?— el dinero ha dejado de ser *el* problema y no sólo porque, como acabamos de ver, “la tensión entre libertad y seguridad ha eclipsado la previa entre igualdad y desigualdad” (Bernuz 2008, 319). Las amargas declaraciones de un político polaco, Aleksander Kwaśniewski contra la política *economicista* de Bruselas son bien expresivas del segundo plano adonde el discurso populista quiere relegar hoy la economía: “Cuando os hablamos de justicia, vosotros nos habláis de fondos europeos” (*apud Delsol 2019, p. 34*).

Por la izquierda, el postsocialismo responde a esta realidad, subrayando la importancia de bienes inmateriales como el reconocimiento frente al materialismo economicista del marxismo originario. Por la derecha, las democracias iliberales centroeuropeas plantean un “choque de mentalidades” entre una Europa occidental multiculturalista, burocrática y economicista y una Europa oriental identitaria, heroica y ávida de reconocimiento. Por todo ello, incluso cuando los

Estados promueven medidas redistributivas, a menudo revisten una apariencia más simbólica que real, más cultural que material y una finalidad más emotiva que eficaz.

Una feminista tan influyente como María Eugenia Rodríguez Palop afirma meridianamente que “el elemento identitario (...) no se sitúa en un canal diferente al de nuestras necesidades y demandas sociales” (Rodríguez Palop 2019, 18) y añade en una entrevista con Pablo Iglesias, que «los derechos sociales sirven (...) para que reivindicemos lo que somos y lo que queremos ser, no para que nos resignemos a cambio de “bienestar”» (Rodríguez Palop 2019, 120). Ante un auditorio aún más receptivo en Barcelona (la radio del MACBA), ya no lo puede expresar con más claridad: “Es completamente falso decir que no se puede ser de izquierda y ser nacionalista” (Rodríguez Palop 2019, 136). Primacía, en fin, de lo identitario.

Aquí es necesario recordar la decisiva influencia de Antonio Gramsci y, más recientemente, del paradigma del reconocimiento de Honneth sobre el actual postsocialismo y las estrategias populistas. Como es bien sabido, Gramsci se da cuenta de que el materialismo y el “economicismo” marxistas habrían resultado reduccionistas y habrían restado credibilidad a su mensaje en sociedades crecientemente fragmentadas donde, por lo demás, la división entre ricos y pobres, entre capitalistas y proletariado, puede quedar oscurecida (y su antagonismo mitigado) a causa de la creciente segmentación social. Así pues, la forma de salvar el vigor de los movimientos sociales ha consistido en transformar la lucha de clases y llevarla más allá de los estrechos confines de la redistribución de la riqueza con que el *Welfare State* habría apaciguado las reivindicaciones sociales. Se trata, en fin, de lanzar una ofensiva cultural y no meramente económica. Naturalmente, tal lucha cultural supone transformar profundamente el discurso marxista tradicional en un discurso populista y eso es lo que propone con especial éxito Ernesto Laclau en su obra *La razón populista* (Laclau 2004).

Como es sabido, el punto de partida de los teóricos populistas consiste en adoptar un concepto schmittiano de *lo político* (Chantal Mouffe se declara schmittiana, “schmittiana contra Schmitt”, pero schmittiana). Desde esta perspectiva, la esencia de *lo político* se basa en la división del *demos* entre amigos y enemigos, nosotros y ellos, el pueblo y la oligarquía, la gente y la casta. Esto supone caracterizar cada uno de los frentes de tal modo que se mantenga vivo su antagonismo. *Ad extra*, la *frontera exterior* debe servir para identificar claramente a un enemigo, cuya aversión aglutine al *verdadero* pueblo. *Ad intra*, la *frontera interior* debe reforzarse mediante “cadenas equivalenciales”, esto es, argumentos que armonicen demandas democráticas muy plurales y diversas entre sí; pero que responden a una orientación general común y que, sobre todo, se oponen a un enemigo común. Es así como ricos potentados y obreros sin recursos, mujeres judías e islamistas misóginos, inmigrantes negros y racistas catalanes o vascos, bien podrían confluír en una única “demanda popular”, y ello muy a pesar de carecer aparentemente de nada en común entre ellos. Y por cierto, la reivindicación de “lo común” *ad intra* en ciertos populismos comprometidos con el feminismo (e.g. Rodríguez Palop 2019, 89 ss.) contrasta con la aversión al “consenso” *ad extra*. En una entrevista, Chantal Mouffe afirmó: «Aunque simpatizo con el movimiento de los “indignados” en España, estoy realmente preocupada cuando les oigo clamar por una democracia participativa sin líderes ni partidos y que el objetivo de esas formas de participación directa debería ser alcanzar un consenso inclusivo» (*apud* Martín, 2013, p. 235). El consenso —el que reconcilió a los españoles en torno a la Constitución de 1978, pero también el elevado a horizonte ideal de la teoría ético-política en Habermas o Rawls— es la bestia negra del populismo.

Ello supone, como vemos, una reestructuración de la “acción colectiva” que en síntesis ha seguido el siguiente camino. En primer lugar, se basó en un materialismo o economicismo marxista que contraponía capitalistas y proletariado. Luego, Lenin subrayó la necesidad organizativa de un fuerte liderazgo. Más tarde, la crítica de Gramsci al economicismo desembocó

en un socialismo cultural que puso de relieve la necesidad de aglutinar culturalmente clases muy diversas económicamente (e.g. Tarrow 2012, 47 ss.). Y a ello ha contribuido decisivamente, en fin, la sucesiva implantación del paradigma del reconocimiento (e.g. Honneth 2019). Este sostiene que las injusticias son en lo más profundo injusticias de reconocimiento, puesto que las medidas de redistribución económica del *Welfare State* siempre acaban por toparse con un *techo de cristal* que ciertos grupos no pueden rebasar por más que el Estado se afane por desarrollar políticas de redistribución. De forma no del todo pacífica (Butler/Fraser 2016), el paradigma del reconocimiento defiende consecuentemente la pretertoriedad de desarrollar desde el Estado políticas de *reconocimiento* y no meras políticas *economicistas* de redistribución.

De este modo, la acción colectiva se vuelve no sólo más cultural que económica, sino que además adquiere una apariencia crecientemente hermenéutica y se vuelve más positiva. El aspecto crecientemente hermenéutico (y por tanto ideológico) de la política de reconocimiento queda reforzado; puesto que su implantación ya no puede basarse en parámetros objetivos tales como la renta o el salario, sino que debe recurrir necesariamente al examen de los valores implicados y de las causas de la falta de reconocimiento de los grupos. Ello refuerza la importancia de la existencia de líderes capaces de hacer explícita esa “conciencia” aletargada por la mera “espontaneidad” de las gentes. Pero además, la lucha de clases sobre una base cultural conforme con el paradigma del reconocimiento convierte las luchas identitarias en una lucha *positiva*, en el sentido de que no se trata tanto de *remover* las diferencias (por económicas), como de *reafirmarlas* (por culturales).

El conflicto de clases planteado en términos económicos (ricos/pobres) sólo se resuelve mediante la eliminación de la clase que se reivindica. Y después de todo, es lo que sugería Olof Palme cuando abogaba por “acabar con los pobres” frente al general portugués, Otelio Saraiva de Carvalho, que decía querer “acabar con los ricos”. Por el contrario, las clases definidas en términos culturales ya no pretenden ser *eliminadas* mediante transferencias de renta típicas del Estado del bienestar, sino que deben ser *reafirmadas* y *reforzadas* en su identidad. Es decir, tiene sentido eliminar la pobreza, pero no la negritud. Tiene sentido eliminar la marginación, pero no disolver las etnias que las padezcan. Las injusticias de reconocimiento no se resuelven económicamente, ni homogeneizando las clases; sino mediante políticas positivas de reconocimiento y ello exigiría prioritariamente apoyar la diversidad incidiendo sobre los medios, la cultura, la educación y aun el propio “sentido común” al modo en que se implanta una nueva religión, algo que ya sugería Gramsci (2017, p. 295) cuando afirmaba que “en las masas en cuanto tales la filosofía no puede vivirse, sino como una fe” (me remito aquí a García Figueroa 2019).

Naturalmente, esta senda resulta muy comprometida desde una perspectiva liberal clásica y no sólo por restringir muy gravemente la autonomía de los individuos. Bien pensado, no siempre es tarea sencilla definir qué categoría social *no merece* su preservación. ¿Hasta qué punto no es una víctima colateral del paradigma del reconocimiento Gauvin? Gauvin es el hijo concebido mediante inseminación artificial por una pareja de lesbianas, Candy McCullough y Sharon Duchesneau. Nada fuera de lo normal hasta aquí. Sin embargo, la pareja había seleccionado al donante de semen para asegurarse de que el niño naciera sordo al igual que ellas dos, lo cual tuvo lugar y todo con el argumento de que la sordera conformaba una identidad merecedora de la máxima protección. El caso (al que llego por Sandel 2007, 1 ss.) plantea serios problemas éticos. ¿Hasta qué punto la identidad puede instrumentalizar a los individuos e imponerse a sus derechos más elementales?

Por otra parte, existen precedentes de la reconversión interesada de ciertas desventajas con fines ideológicos no siempre muy edificantes. ¿Hasta qué punto es buena idea exaltar la “pobreza de espíritu” como hace el cristianismo (Mt 5, 3-12)? ¿Y no es acaso paradójico exaltar la “radical vulnerabilidad” como una fuente de conocimiento moral propio de las mujeres, tal

y como hacen algunas feministas (e.g. Rodríguez Palop 2019, 89)? ¿No existe acaso el riesgo de tratar de preservar aspectos de la identidad de los individuos que no son sino desventajas que en realidad deberíamos tratar de eliminar? Más allá del tono nietzscheano que pudiera hallarse en estas preguntas, a efectos prácticos, la realidad es que cuando lo identitario prevalece sobre lo económico en el populismo, puede ser tentador olvidar las políticas de redistribución efectivas, promover las más cosméticas y luego preservar con ellas aquella parte de la identidad de los electores que los mantengan más fieles. Llegados a este punto ya no es perentorio sacarlos de su *espontaneidad*, mientras los administradores de su desventajosa identidad los conducen al sumo bien; eso sí, preservando su identidad.

Finalmente, hoy se verifica una transformación en la estructura de la acción colectiva que tiende a atribuir el liderazgo a una clase, a una demanda democrática, entre las muy diversas que configuran la demanda popular y todo parece indicar que las mujeres se han beneficiado de esta evolución. Desde este punto de vista, la evolución de los movimientos sociales ha transitado por tres estadios: la lucha de clases clásica marxista de corte economicista, el *metaclasismo* de Laclau y el hiperclasismo que viene definido por la atribución *merecrática* a una clase (las mujeres) y a una demanda democrática (la feminista) la centralidad del discurso populista (Aránguez 2019). Desde esta perspectiva, el tránsito de *Unidos Podemos* a *Unidas Podemos* no es sino la manifestación transparente del tránsito desde la estrategia metaclasista hacia la hiperclasista del discurso populista de Podemos.

Este último apunte enlaza con la tercera expectativa frustrada de la izquierda: la racionalidad ha cedido a la emotividad. Allí donde antes la gente hacía valer sus razones, ahora reclama una misteriosa empatía, como si de una actualización mágica y *coaching* del viejo imperativo categórico kantiano se tratara. En lugar de promover el cosmopolitismo de las internacionales, defienden el nacionalismo excluyente. En lugar de promover la redistribución, se afanan por preservar identidades.

2.1.3. EL GIRO AFECTIVO: UNIDAS PODEMOS SENTIR

Finalmente¹⁵, junto al verbo modal “poder”, el verbo imperante al que parece arrastrarnos el populismo actual es, sobre todo, “sentir” y aquí no está de más recordar que el círculo del logo de Podemos se transforma en un corazón cuando se registra la coalición de partidos en 2019. Todo parece indicar que de la neurosis de la negatividad excesiva (lo *prohibido*) y la depresión ante una positividad excesiva (que revela aquello de lo que soy *incapaz*), hemos pasado ahora a una ira narcisista, arbitraria, permanentemente insatisfecha, que pretende a toda costa *disciplinar nuestros sentimientos*. Nos hallamos inmersos en una “política de los afectos” y así lo celebran las feministas habitualmente (e.g. Rodríguez Palop 2019, 43). Este auténtico “giro afectivo” en la política (Cossarini 2019, 83) viene de atrás. Más que significativo resulta el éxito abrumador pocos años ha de aquel panfleto de Stéphane Hessel (2011), titulado “¡*Indignaos!*” Dejando a un lado su poca sofisticación teórica, aquel manifiesto hacía algo tan extravagante como *ordenarnos, prescribirnos*, un sentimiento, precisamente cuando los sentimientos quedan fuera de nuestra voluntad tal y como subrayaba Bernard Williams (2006, 87) en relación con nuestras creencias. Esta obsesión por *disciplinar* lo que es indisciplinable (salvo incidiendo totalitariamente sobre la actividad cerebral, la esfera privada, la educación, la cultura y aun “el sentido común”) es otra manifestación de la traición a aquel sesentayochesco “prohibido prohibir” que se alzaba contra una sociedad disciplinaria. El verbo modal ético de la sociedad de la disciplina (*deber*) ha sobrevivido a la sociedad del rendimiento con un inesperado giro afectivo. De lo que se trata ahora es de *deber sentir*.

15 Sigo en este apartado los argumentos trazados previamente en García Figueroa 2020d, 488 ss.

No es de extrañar, insisto, que hoy la gente exija empatía donde antes simplemente aducía razones (justificadoras), como si la razón se hubiera convertido casi en un anacronismo exótico y de poca monta. Así, con el respaldo de una versión simplista de intuicionismo ético, se reclama sin cesar una “empatía” que sirve para todo y que *se impone* a todo. *Debe* presidir la actividad legislativa, jurisdiccional, política, periodística, educativa, médica, deportiva y así cabría seguir enumerando hasta el infinito. *Debe* la empatía servir, en fin, para ponernos *especialmente* en lugar de la víctima, incluso en sus arrobos de venganza frente a su victimario; sin mayor reflexión, tal y como veíamos más arriba. Después de todo, “no hay que *pensar*, porque se presume que el significado del mal es evidente” (Bernstein 2006, 163). Dos rasgos inquietantes confluyen así en el recurso a la empatía: su carácter prescriptivo (la empatía *se debe*) y su arbitrariedad (se debe *a quien emotivamente lo merezca*).

Martha Nussbaum, una autora poco sospechosa de denigrar las emociones en el discurso moral, nos recuerda, sin embargo, que la empatía es ante todo un ejercicio de imaginación (yo *me imagino* en la piel de otra persona). Supone una forma de “atención doble” que sirve para imaginarnos cada uno en la posición de otro, mas sin perder la consciencia de nuestro yo (perderla sería dejar de ser empático). Nada menos, pero también nada más. De ahí que en su opinión, la empatía sea “limitada, falible y valorativamente neutra” (Nussbaum 2008, 371, 373). Pocos personajes nos habrá dado el cine más empáticos (y al mismo tiempo más espeluznantes) que el Dr. Hannibal Lecter del *Silencio de los Corderos*, en ejemplo de la propia Nussbaum (2008, 374).

Por todo ello, Nussbaum (2008: 345 ss.) presta más atención a otro sentimiento menos a la moda: la compasión. La compasión por quien sufre se caracteriza por estar asociada a tres requisitos *cognitivos*: la gravedad del sufrimiento del otro, el carácter inmerecido de tal sufrimiento y la semejante probabilidad de padecer ese sufrimiento. A estos tres juicios (*magnitud, merecimiento y probabilidad*) se añade la integración de ello en un *juicio eudemonista* que considere el caso como parte relevante dentro de los planes de vida de uno. Desde esta perspectiva, nuestra sociedad se complace cada vez más en ser empática (por *imaginativa*), a pesar de ser también mucho menos compasiva (por menos reflexiva). Veámoslo con un par de ejemplos.

En el ámbito penal, resulta llamativo que los ciudadanos apenas conciben ya la posibilidad de ser también victimarios. En el discurso populista (del signo que fuere), *la empatía se vuelve selectiva*. Se concentra *exclusivamente* en la víctima (la amiga en términos schmittianos), pero se elude con el victimario (el enemigo). Ello se debe seguramente a la generalización del estatuto de víctima (Bernuz 2003, 333) entre todos los individuos de la sociedad, lo cual comporta una total falta de empatía frente a quien en realidad más lo necesita y, sobre todo, comporta una total falta de compasión con *ciertos* infractores de las normas. Esto demuestra que la empatía puede reservarse (schmittianamente, por así decir) a unos casos y orillarse en otros y que los criterios para administrar tal ejercicio de imaginación puede ser instrumentalizado ideológicamente con facilidad.

Un segundo escenario que apela a la necesidad de más reflexión y de más racionalidad ante esta “política de lo afectivo” nos lo proporciona la reciente crisis del coronavirus (a la que aludía al comienzo de este escrito). En realidad, esta pandemia ha apelado continuamente a nuestra compasión con quienes puedan ser sus víctimas. El riesgo que corren enfermos y ancianos es muy elevado si no colaboramos (*magnitud*); enfermos y ancianos no han hecho nada malo para ser las víctimas más probables del virus (*merecimiento*) y cualquiera de nosotros o de nuestros seres queridos podemos vernos fácilmente envueltos en la tragedia de una muerte debida al colapso de los hospitales (*probabilidad*). Quizá la empatía no sea suficiente aquí. La frivolidad de algunos ciudadanos que, escudados irresponsablemente en su juventud, no atienden a las medidas de seguridad parece responder a un apresurado juicio de probabilidad poco edificante y que cabría reconstruir así: “como no voy a morir si caigo enfermo: ¡qué me importa!” Sin

embargo, también hay, por encima de todo, una falta de reflexión que no atiende al test de la magnitud, ni, sobre todo, al del merecimiento; cuando es precisamente tal reflexión la que nos ayuda a comprender compasivamente que el destino de todas esas personas en riesgo nos importa como parte de nuestra propia existencia en comunidad (*juicio eudemonista*). ¿Cómo pedirles ahora a los jóvenes una compasión más *reflexiva* en un asunto tan serio y real cuando nos hemos limitado a solicitar su empatía, un ejercicio de mera imaginación?

Desde luego, un uso espurio de la empatía no la priva de todo valor, pero tal posibilidad debe al menos ponernos en guardia y llevarnos a preguntarnos por su concepto, su alcance y sus limitaciones. El análisis de la magnitud, el merecimiento y la probabilidad que comporta la compasión implica juicios más elaborados que apelan a nuestra reflexión y es la racionalidad sobre la que nuestra reflexión se apoya lo que la retórica populista pretende laminar mediante una sentimentalización plena del discurso político.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL RIESGO DEL FEMINISMO DE CONVERTIRSE EN REHÉN DEL POPULISMO

La transición del populismo desde el metaclasismo a su actual fase hiperclasista, en la que el feminismo se ha alzado con el liderazgo de los distintos movimientos sociales, ha dado lugar a una sobrerrepresentación del discurso feminista en la actual política populista. Sin embargo, esta ventaja bien podría empañar a largo plazo la credibilidad de sus propuestas. La cooperación del feminismo con el populismo en los tres giros indicados (el punitivo, el identitario y el afectivo) ha supuesto el sacrificio de principios importantes del feminismo, un sacrificio que la propia tradición feminista habría podido tratar de contrarrestar, preservando reivindicaciones plenamente legítimas dentro de nuestro marco constitucional. Por ejemplo, el feminismo punitivo no se aviene con una ética del cuidado, ni con el énfasis en la empatía o, en su caso, la compasión. En cuanto al giro identitario, la habitual indulgencia y aprobación que populistas y feministas muestran con movimientos nacionalistas y etnicistas (e.g. el catalanismo independentista) puede causar la impresión de que se instrumentaliza a ciertos grupos víctimas del nacionalismo (e.g. catalanes castellanohablantes) y normalmente más necesitados de protección efectiva en beneficio de causas ajenas a ellos. Y el giro afectivo puede, en fin, llevarnos a un irracionalismo que es el mismo que ha respaldado secularmente la discriminación de la mujer en ciertos ámbitos. Con todo, lo más preocupante de la vinculación del feminismo al populismo se traduce en la devaluación de la libertad de los individuos. Se ha dicho a menudo que el feminismo tiene muchas madres, pero un solo padre, John Stuart Mill. Que el padre del liberalismo moderno fuera el primer feminista no fue una casualidad. Por eso, cuando las feministas descuidan el valor de la autonomía de los individuos particularmente en un contexto populista, no sólo están poniendo en riesgo logros muy importantes de nuestra cultura jurídico-política. En realidad, creo firmemente que se están traicionando a sí mismas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, I. (2020), *Crítica del constitucionalismo feminista*, Atelier, Barcelona.
- ANDRÉS-PUEYO, A. (2013), "Peligrosidad criminal: análisis crítico de un concepto polisémico", en Demetrio Crespo, E. (dir.) & Maroto Calatayud, M. (coord.), *Neurociencias y Derecho penal. Nuevas perspectivas en el ámbito de la culpabilidad y tratamiento jurídico-penal de la peligrosidad*, EDISOFER, Madrid/BdF, Montevideo-Buenos Aires.
- ARÁNGUEZ, T. (2019), "De la clase social al pueblo y del pueblo a la clase social", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 53, pp. 183-206.

- BAUMAN, Z. (2007), *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, trad. C. Corral, Tusquets, Barcelona.
- BERNUZ, M.J. (2008), “Identidad y victimización”, en Susán Betrán, R. y San Martín Segura, D. (coords.), *De identidades. Reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida*, Universidad de la Rioja/ Tirant lo Blanch, Valencia, pp. 317-339.
- BERNSTEIN, R.J. (2006), *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, trad. A. Vassallo y V.I. Weinstabl, Akal, Buenos Aires.
- BOBBIO, N. (1997), *Né con Marx né contro Marx*, Riuniti, Roma.
- BRUCKNER, P. (2006), *La Tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*, Grasset & Frasnelle, París.
- BRUCKNER, P. (2000), *L'Euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*, Grasset & Frasnelle, París.
- BRUCKNER, P. (1995), *La Tentation de l'innocence*, Grasset & Frasnelle, París.
- BUTLER, J. y FRASER, N. (2016), *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*, Traficantes de sueños, Madrid.
- CAMPOLONGO, F. (2019), “L'ipotesi populista. Il caso di Podemos”, en G. Liguori (ed.), *Gramsci e il populismo*, Unicopli, Milán, pp. 115-125.
- COSSARINI, P. (2019), “Populismo, acción política y emociones. Líneas de intersección”, en *ACFS*, 53, pp. 79-95.
- CHAPMAN, J. (1997), “La perspectiva feminista”, en Marsh, D, y Stoker, G. (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, trad. J. Cuéllar Menezo, Alianza, pp. 103-123.
- DE LORA, P. (2019), *Lo sexual es político (y jurídico)*, Alianza, Madrid.
- DELSOL Ch. (2015), *Populismos: una defensa de lo indefendible*, trad. M. Morés, Ariel, Barcelona.
- DEMETRIO CRESPO, E. (2020). *El Derecho penal del Estado de Derecho entre el espíritu de nuestro tiempo y la Constitución*. Reus, Madrid.
- FORENZA, E. (2019), “Autocoscienza del 99% o populismo? Le ragioni femministe e comunista oggi”, en G. Liguori (ed.), *Gramsci e il populismo*, Unicopli, Milán, pp. 151-165.
- GARCÍA AMADO, J.A. (2020). Sobre la sentencia por agresión sexual a los jugadores de la Arandina, en *Almacén de Derecho*, 03/01/2020 (<https://almacenederecho.org/sobre-la-sentencia-por-agresion-sexual-de-los-jugadores-de-la-arandina/>. Último acceso 20/09/2020).
- GARCÍA FIGUEROA, A. (2019), “Feminismo de Estado: fundamentalmente religioso y religiosamente fundamentalista”, en *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, nº 17 (octubre 2019 – marzo 2020), pp. 358-376 (<https://e-revistas.uc3m.es/index.php/EUNOM/article/view/5040/3467>).
- GARCÍA FIGUEROA, A. (2020a) “Constitución, Feminismo de Estado y Convenciones Lingüísticas” (I, II y III) en *Almacén de Derecho* 26/01/2020; 04/02/2020 (<https://almacenederecho.org/constitucion-feminismo-de-estado-y-convenciones-linguisticas-i>, <https://almacenederecho.org/constitucion-feminismo-de-estado-y-convenciones-linguisticas-ii>, <https://almacenederecho.org/constitucion-feminismo-de-estado-y-convenciones-linguisticas-y-iii>).
- GARCÍA FIGUEROA, A. (2020b), “«Todos y todas» no nos incluye a todos (y menos a todas)” en *Almacén de Derecho*, 25/04/2020 (<https://almacenederecho.org/todos-y-todas-no-nos-incluye-a-todos-y-menos-a-todas>).
- GARCÍA FIGUEROA, A. (2020c), “Populismo y feminismo de Estado”, en T. Martín y J.M. Velasco (eds.), *El fortalecimiento de los derechos de los ciudadanos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2020, pp. 59-80.

- GARCÍA FIGUEROA, A. (2020d), "Populismo universitario y crisis de la razón. Un homenaje a Luis Prieto", en Andrés, P.A. & al. (eds.), *El compromiso constitucional del iusfilósofo. Homenaje a Luis Prieto Sanchís*, Palestra, Lima, pp. 477-504.
- GARCÍA FIGUEROA, A. (2021), "La génesis populista del feminismo de Estado", en *ACFS*, en prensa (texto aceptado el 24/02/2021).
- GRAMSCI A. (2017). *Escritos. Antología*, ed. de C. Rendueles, Alianza, Madrid.
- HAN (B.-Ch.) 2019, *La sociedad del cansancio*, trad. A. Saratxaga Arregi y A. Ciria, Herder, Barcelona.
- HEGEL, G.W.F. (1972), *La razón en la historia*, trad. C.A. Gómez Seminarios y Ediciones, Madrid.
- HESSEL, S. (2011), *Indignez vous!*, Indigène éditions, Montpellier, 2ª ed.
- HONNETH, A. (2019), *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*, trad. S. Chaparro Martínez, Akal, Tres Cantos.
- LACLAU, E. (2004). *La razón populista*, trad. S. Laclau. FCE, México.
- LACLAU, E./MOUFFE, Ch. (2015), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 2ª ed.
- LASCURAÍN, J.A. (2019). La sentencia de La Manada: ¿todos contentos?, en *Blog Público*, 01/11/2019 (<https://blogs.publico.es/otrasmiradas/24970/la-sentencia-de-la-manada-todos-contentos/>).
- LIPOVETSKY, G. (2007), *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumismo*, trad. A.-P. Moya, Anagrama, Barcelona.
- LÓPEZ, M.P. (2018), "La calle feminista: del 3 de junio al 8 de marzo", en *L'internationale Online*, 4 de julio de 2018. (https://www.internationaleonline.org/research/politics_of_life_and_death/115_la_calle_feminista_del_3_de_junio_al_8_de_marzo/).
- LLORIA, P. & al. (2019). Los riesgos de una justicia expuesta. en *Agenda Pública. El País*, 18/12/2019 (<http://agendapublica.elpais.com/los-riesgos-de-una-justicia-expuesta/>).
- MARTIN, J. (2013), "An Interview with Chantal Mouffe", en Ch. Mouffe, *Hegemony, radical democracy and the political* (ed. J. Martin), Routledge, Londres y Nueva York, pp. 228-236.
- MÜLLER, J.W. (2016), *What is Populism?* University of Pennsylvania Press.
- NIETO, A. (2018), "Democracia callejera" (intervención en la sesión de 30 de octubre de 2018), en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 96 (2018), pp. 59-71, <https://www.racmyp.es/docs/anales/a96-5.pdf>.
- OREA & ALVAREZ (2020), Luis Orea e Inmaculada Álvarez, "How effective has the Spanish lockdown been to battle COVID-19? A spatial analysis of the coronavirus propagation across provinces", Documento de Trabajo – 2020/03, FEDEA (<http://documentos.fedea.net/pubs/dt/2020/dt2020-03.pdf>).
- OVEJERO, F. (2018), *La deriva reaccionaria de la izquierda*, Página indómita, Barcelona.
- PITCH, T. (2018), "Feminismo punitivo", en *Jueces para la democracia*, 92, pp. 44-47.
- RODRÍGUEZ PALOP, M.E. (2019), *Revolución feminista y políticas de lo común frente a la extrema derecha*, Icaria, Barcelona.
- SANDEL, M. (2007), *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard University Press.
- STRITTMATTER, K. (2020), *We Have Been Harmonized. Life in China's Surveillance State*, trad. R. Martin, Old Street, Exeter.
- TARROW, S.G. (2012), *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, trad. F. Muñoz de Bustillo, Alianza, Madrid.

- URBINATI, N. (2020), *Io, il popolo*, trad. it. C. Bertolotti con revisión de la propia autora, Il Mulino, Bolonia.
- VALLESPÍN, F./BASCUNÁN, M.M. (2017), *Populismos*, Alianza, Madrid.
- WARRAQ, I. (2003), *Por qué no soy musulmán*, trad. S. Rodríguez-Vida, Planeta, Barcelona.
- WILLIAMS, B. (2006), *Verdad y veracidad*, trad. A. E. Álvarez y R. Orsi, Tusquets, Barcelona.
- ŽIŽEK, S. (2011), *Living the End Times*, Verso, Londres.