

El vacío de Podemos: meontología política del cambio en España

Adrià Porta Caballé
Universitat de Barcelona  

<https://dx.doi.org/10.5209/aris.92736> Recibido: 27 de noviembre de 2023 • Aceptado: 9 de abril de 2024 • Fecha de publicación: 8 de julio de 2024

Resumen: La mayoría de análisis sobre el Podemos original (2014-2016) han tendido a prestar más atención a lo que este era (sus líderes, militancia, votantes, programa y discurso), antes que a lo que no era (su negatividad, falta de esencia o el vacío que consiguió representar). El presupuesto ontológico de que Podemos re-presenta una suerte de ente con una determinada esencia se ha podido entrever incluso en sus crisis internas. Por el contrario, este ensayo busca primero precedentes para una me-ontología política en los trabajos de Marx, Schmitt y Laclau; solo para entonces aplicar sus tesis fundamentales a los debates candentes sobre el populismo de Podemos: su supuesto “déficit normativo”, así como su relación tanto con el republicanismo como con la democracia radical.

Palabras: Podemos, vacío, meontología política, populismo, republicanismo, democracia radical, Marx, Schmitt, Laclau.

ENG The void of Podemos: political meontology of change in Spain

ENG Abstract: Mainstream analyses of the original Podemos (2014-2016) have tended to focus more on what Podemos was (its leaders, membership, voters, program and discourse) rather than on what it was not (its negativity, lack of essence or the void that it came to represent). The ontological presupposition that Podemos re-presents a certain being with a determinate essence could be seen even in its internal crises. Conversely, this paper first looks for precedents of a political meontology in the works of Marx, Schmitt and Laclau; only to later apply its fundamental theses to current debates around Podemos’ populism: its supposedly “normative deficit” and its relation to both republicanism and radical democracy.

Keywords: Podemos, void, emptiness, political meontology, populism, republicanism, radical democracy, Marx, Schmitt, Laclau.

Sumario: Podemos no era nada. Meontología política. El vacío de la democracia radical.

Cómo citar: Porta Caballé, A. (2024). El vacío de Podemos: meontología política del cambio en España. Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política, 13(2), <https://dx.doi.org/10.5209/ltld.92736>

Podemos no era nada¹

La imagen más sublime que surgió de los trastornos políticos de los últimos años —y aquí debemos tomar el término “sublime” en el estricto sentido kantiano— fue, sin duda, la imagen única de la época de la violenta caída de Ceaușescu en Rumania: los rebeldes agitando la bandera nacional con la estrella roja (el símbolo comunista) recortada, por lo que, en lugar del símbolo que representaba el principio organizador de la vida nacional, solo quedaba un agujero en el centro. Es difícil imaginar un exponente más destacado del carácter “abierto” de una situación histórica “en su devenir”. (...) Es posible que en este punto se superpongan el entusiasmo de las masas y la actitud de un intelectual crítico por un breve instante. Y el deber del intelectual crítico —si es que en el universo ‘posmoderno’

¹ El presente ensayo puede leerse como la primera parte necesaria de la línea de pensamiento continuada en: Porta Caballé (2021).

de hoy este sintagma aún tiene algún significado— es precisamente ocupar todo el tiempo, incluso cuando el nuevo orden (la “nueva armonía”) se estabiliza y vuelve a invisibilizar el agujero en cuanto tal, el lugar de este agujero, esto es, mantener la distancia respecto de cada Significante Amo existente. (Zizek, 2013, p. 1)

Un mismo *presupuesto ontológico* persiguió a Podemos desde los análisis externos sobre su sorprendente irrupción en las elecciones europeas de 2014, hasta las consignas internas lanzadas cuando este entró en crisis y posteriormente en declive tras las generales de 2015. Se trataba de la presunción de que Podemos debía ser entendido como un *ente* que *re-presentaba* una *determinada esencia*. Por el contrario, en este ensayo quiero argumentar que este prejuicio no es solo distinto, sino opuesto a la filosofía con la que nació Podemos y que puede explicar su auge.

Por una parte, la avalancha de estudios que se precipitó tras su surgimiento, y que incluso el Secretario Político Íñigo Errejón llegó a bautizar en su momento como “podemología”², tendieron por lo general a fijarse más en lo que Podemos *era* (sus líderes, militancia, votantes, programa y discurso), antes que en lo que *no era* (su negatividad, falta de esencia o el vacío que consiguió representar). No obstante, en política es tan importante lo que se dice como lo que no se dice, los elementos *presentes* en el discurso, así como los *ausentes*, los silencios y las ambigüedades. Lo más paradójico de todo es que fue justamente este marco teórico, positivista y liberal, el que no había permitido prever el fenómeno que ahora se esforzaba en explicar. Este hecho resulta menos sorprendente si uno recuerda la tensión dentro de la literatura populista entre dos metodologías distintas: la histórico-sociológica y la teórico-formal. Según Luciana Cadahia, la primera acusa a la segunda “de *vaciar* las tradiciones de todo contenido histórico y elaborar propuestas de carácter formal y *vacío*” (2018, p. 52), mientras que esta última se defiende arguyendo que el populismo no es reducible a una posición descriptiva o normativa y por tanto se parece más bien a una “lógica política” (Laclau, 2005, p. 31). Aplicando aquí la interpretación que hace Chantal Mouffe de la diferencia heideggeriana, podríamos decir que el primer enfoque tiene lugar en el nivel “óntico” de la política, y el segundo en el “ontológico” (2007, p. 15). Como critica el propio Heidegger a la ciencia —en este caso, a la ciencia *política*— “lo que hay que investigar es solo lo ente... y nada más; solo lo ente... y más allá, nada más; únicamente lo ente... y, por encima de eso, nada más. ¿Qué pasa con esta nada?” (2018, p. 95). El presente ensayo intentará investigar esta *nada* o, mejor dicho, este *vacío*, en relación con el populismo en general y con Podemos en particular. En este sentido, nos reconocemos deudores del enorme progreso que ha representado la teoría formal de Laclau y Mouffe sobre el discurso y la hegemonía, pero justamente por esta razón pretendemos seguir avanzando, planteando simplemente una nueva pregunta: ¿tienen sentido las apelaciones a la *onto*-logía política en el momento en que el pueblo es definido como un *vacío*, o justamente entonces hay que ir “más allá”?

Por otro lado, en la política práctica es también sintomático que cada vez que Podemos ha sufrido una crisis interna se han escuchado aclamaciones de “volver al origen” y “recuperar la esencia”. Seguramente no haya un sueño metafísico más profundo que el de creer en una *esencia originaria* perdida que hay que recuperar. Sobre todo cuando uno de los fundadores de Podemos, Jorge Moruno, ha intentado rehuir sistemáticamente esta visión esencialista de la política: “Podemos no es una piedra, Podemos debe ser dúctil como la cuchara de Matrix, capaz de adaptarse a las necesidades y las exigencias de la coyuntura, Podemos no tiene tablas de la ley grabadas en piedra” (2016). Y otra vez:

cuando se dice ‘nos hemos disfrazado de lo que no somos’ habría que aclarar qué somos. Porque nosotros nacimos diciendo ‘somos lo que hacemos’ y no ‘hacemos lo que somos’. Porque si nos definimos con una especie de esencia, ¿cuál es esa esencia?” (Riveiro, 2016).

En una palabra, Podemos no era *nada*, era un *vacío* en la medida en que no tenía una *esencia originaria* a la que retornar³. Moruno emulaba aquí la célebre cita de Nietzsche “el sustrato no existe; no hay ningún ser detrás del hacer, del actuar, del devenir; el agente ha sido ficticiamente añadido al hacer” (1887/2021, p. 67). Con esto, Nietzsche quería “superar” la metafísica en uno de sus puntos más álgidos: el sujeto como *hypokeymenon-substratum*, es decir, como aquello que “sub-yace” a cualquier cambio.

¿Más ejemplos del “vacío” en Podemos? Al principio, ¿estaba por todas partes! Podemos nació, justamente, cuando “las élites dejaron de gobernar las palabras” (Errejón y Mouffe, 2015, p. 107). Sin embargo, las nuevas palabras que vinieron a sustituir las del Antiguo Régimen no estaban más *llenas* de contenido (como en el caso de la izquierda marginal) sino, precisamente, más *vacías*, para aglutinar todo lo que había quedado por “fuera” del sistema. Así, el lema de las elecciones europeas de 2014 rezaba: “¿cuándo fue la última vez que votaste con ilusión?”. Y el de las generales de 2015: “Un país contigo”. Interesantemente, el programa electoral correspondiente a estas últimas, *Queremos, Sabemos, Podemos*, estaba estructurado en torno al significativo vacío “democracia” en cinco partes: “democracia económica”, “democracia social”, “democracia política”, “democracia ciudadana”, “democracia internacional” (Podemos, 2015). Pero seguramente no hubo un término más *vacío*, y a su vez más *efectivo*, que el de “casta” (Errejón y Moruno, 2013). Y quizás su contrapartida, no menos *vacía*, la “gente corriente”, en ningún lugar estuvo más presente que en la “Marcha del Cambio” de 2015, una manifestación inaudita en España por ser la primera en su historia que

² Seguramente el ejemplo más notable de esta índole es: Fernández-Albertos (2015). Una advertencia: no estoy menospreciando el valor de este tipo de análisis, solo añado que fijarse *única y exclusivamente* en lo positivo, relegando lo negativo, es tan solo contar la mitad de la historia.

³ Véase también: “La mayor virtud de Podemos reside seguramente en su capacidad de negarse a sí mismo y no encajonarse en unos “orígenes”, principios o referentes inamovibles” (Porta Caballé y Jiménez Isac, 2016)

no era reactiva ni negativa —no pedía *nada*, no tenía *ninguna* demanda— más que el deseo afirmativo de estar juntos. Uno puede saber exactamente a qué nos referimos con el “vacío” si se resiguen las menciones a la “gente digna” y la “gente valiente” en el discurso que pronunció Pablo Iglesias (2015, p. 179-85) ese día en la Puerta del Sol de Madrid. En *Construir pueblo*, cuando Chantal Mouffe, desesperada, le pide a Errejón que defina exactamente a qué se refiere con “abajo” y “arriba”, quién forma parte del “pueblo” y quién de la “casta”, este contesta: “en su indefinición está su poder movilizador. Es como, ¿quién es la oligarquía, quién es el pueblo? Es indefinible estadísticamente. Me parece que son polos con más capacidad performativa” (2015, p. 121).

A donde quiero llegar con todos estos ejemplos, algunos traídos de la ciencia política y otros de la política práctica, es a que ambos presuponen una cierta *onto*-logía. En ambos casos hay que descartar el supuesto de que Podemos re-presentaba un ente con una *determinada esencia*, que o bien había que *desvelar* teóricamente, o bien *recuperar* de forma efectiva. Por otra parte, considero que lo más *esencial* de Podemos era justamente que *no tenía esencia*, y que por tanto es más importante fijarse en lo que *no era* que en lo que *era*. Por ende, necesitamos una nueva disciplina acorde con esta intuición. En las últimas décadas se ha hablado mucho del resurgir de la “ontología política”⁴, pero es justamente mi tesis que determinadas formas de política radical no son reducibles a lo que Aristóteles (2008, 1003a) llamó el estudio del “ser en tanto que ser” (*onto*-logía), sino a lo que los neoplatónicos situaron como su negación, otro o “más allá” (*me*-*onto*-logía). Nos adentramos por tanto en el inexplorado terreno de la *meontología política*. Mas, ¿dónde encontrar recursos para una teoría tal? Y, ¿cuáles son los beneficios explicativos a la hora de aplicarla a un caso concreto y práctico como el de Podemos? El presente artículo intentará responder a ambas preguntas en dos secciones distintas: en la primera, buscará los mimbres para una *meontología política* en la obra de Marx, Schmitt y Laclau; mientras que la segunda aplicará lo aprendido a debates tan actuales en torno a Podemos como la crítica por su supuesto “déficit normativo”, así como su relación tanto con el republicanismo como con la democracia radical.

Meontología política

¿Por dónde empezar tan siquiera a buscar precedentes contemporáneos de una *meontología política*? Es interesante notar cómo la expresión “maestros de la sospecha” acuñada por Paul Ricoeur (1990, p. 32) para referirse a Marx, Nietzsche y Freud puede ser reformulada en nuestro argumento para aludir a una *sospecha de la ontología tradicional*. En la medida en que ellos representan “tres grandes destructores” de las bases de la modernidad, también resquebrajaron, más o menos conscientemente, uno de sus más *metafísicos* presupuestos, el privilegio del ser. Y por tanto también tuvieron que desarrollar, más o menos inconscientemente, una concepción del vacío. Para Freud, este es *psicológico* y se revela en la *castración*: “ahí falta algo describe el carácter principal de los genitales femeninos” [sic] (2013, p.343)⁵. Para Nietzsche, en cambio, la nada es sobre todo *moral* y encuentra su última expresión en el *nihilismo*, cuando “el hombre prefiere querer la *nada* a no querer” (1887/2021, p. 233). Por último, y más importante para nosotros, Marx y Engels son los pioneros del concepto de *vacío social* que se halla en el corazón de su definición de la *clase obrera*: “los proletarios *no tienen nada que perder*, excepto sus cadenas” (1848/2008, p. 86). Si podemos argumentar que el vacío es uno de los temas más recurrentes y centrales de la teoría crítica de nuestra época, podemos también afirmar que Marx fue el precursor de su aplicación a lo social y, por tanto, de la *meontología política* que buscamos.

Marx

No se puede negar que Marx estuviera familiarizado con tan extraño concepto desde temprana edad por una simple razón: escribió su tesis doctoral sobre la *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Y aunque su tesis iba más encaminada a enfatizar las diferencias entre ambos en todo lo que concierne a la verdad, la certeza y la ciencia, Marx nota desde el principio una similitud fundamental: “los principios —átomos y vacío— son indiscutiblemente los mismos” (2012, p. 58). No se debe subestimar la importancia de este punto de partida filosófico, así como de la elección del tema de tesis mismo, en el aún joven hegeliano de izquierda. Se ha recalado muchas veces cómo este anticipa ya la visión materialista de Marx, pero aquí podemos apuntar también cómo la toma de partido por los atomistas prefigura una mayor tolerancia hacia el concepto de vacío que el típicamente eleático. No hay que olvidar que la metafísica occidental está fundada sobre la prohibición fundamental del poema de Parménides: “el otro [camino], el de que no es y el de que es preciso que no sea, éste te aseguro que es sendero totalmente inescrutable” (1848/2008, p. 2.5-6, 156). Sea como fuere, la concepción que tiene Marx del vacío por aquel entonces es la de *espacio vacío* (1902/2012, pp. 75, 94), lo cual no está tampoco desprovisto de consecuencias políticas. Como si se dirigiera a un incipiente liberalismo en el joven Marx, Carol C. Gould arguye que:

la ontología que toma la realidad como compuesta de individuos separados y atomizados está en la raíz del capitalismo o la economía de libre mercado, en la que las personas son concebidas como individuos separados y aislados, relacionados entre sí solo por medios externos” (Gould, 1980, p. xvi)⁶.

⁴ Sobre Marx: Gould (1980); sobre Schmitt: Marder (2010); sobre Laclau: Zizek (2000). Los tres libros, aparte de ejemplos de ontologías políticas, son sobre los tres principales autores que trataremos a continuación.

⁵ Para una crítica feminista del *horror vacui* freudiano en relación con la diferencia sexual, véase: Irigaray (1977).

⁶ Todas las traducciones de publicaciones originales son mías.

Esto es importante porque nos da un punto de partida del que Marx va a apartarse eventualmente en la *Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Al poner la dialéctica hegeliana “sobre sus pies”, la concepción del vacío de Marx también es invertida: pasa del espacio al pueblo, y por tanto de lo objetivo a lo subjetivo, y de lo físico a lo político. En el clímax de su Introducción, Marx proclama:

En Alemania falta a cada clase particular no sólo el espíritu de consecuencia, la severidad, el coraje, la irreflexión que podría imprimirle el carácter de representante negativo de la sociedad; falta, igualmente, a cada estado social aquella amplitud de alma que la identifique, siquiera sea momentáneamente con el alma del pueblo; falta la genialidad que hace de la fuerza material un poder político; falta el empuje revolucionario que arroja a la cara del adversario la insolente expresión: *Yo no soy nada y debería ser todo* (Marx, 1927/1968, p. 19).

No es difícil averiguar de dónde extrajo Marx este potente lema que hasta día de hoy se mantiene como uno de los versos de la *Internacional* francesa (“*nous ne sommes rien, soyons tout*”). Efectivamente, si el pensamiento de Marx fue influido por la dialéctica hegeliana de Alemania, la economía política de Inglaterra y el pensamiento revolucionario de Francia, fue este último el que aquí sirvió de inspiración. Se trata del abate Sieyès quien, a las puertas de la Revolución de 1789, empezó su panfleto con las siguientes preguntas: “¿Qué es el tercer estado? Todo. ¿Qué ha sido hasta el presente en el orden político? *Nada*” (1789/1993, p. 170). Semejante retórica insurreccional no está desprovista de profundidad filosófica. Hay un cortocircuito a tal nivel de abstracción en el que la nada más absoluta se convierte en el todo. Marx podía saber esto también por Hegel. La *Ciencia de la Lógica* abre con la reflexión de que el ser puro (tesis), vaciado de toda determinación, diversidad o contenido, “no es que pase, sino es que ha pasado a nada” (antítesis), solo para cancelar y elevar (*Aufhebung*) la diferenciación en el devenir (síntesis) (Hegel, 1812/2019, pp. 225-226). De alguna manera, se puede leer al joven Marx como traductor de esta dialéctica entre el todo y la nada, el ser y el vacío, al materialismo. El proletario, *stricto sensu*, es el que *no tiene nada* más que su *prole*, *no es nada* más que un trabajador. En contraposición con el burgués, que tiene todo que ver con el privilegio del ser: acumula entes sin parar, todo lo subsume bajo la esencia de la forma-mercancía. Sin embargo, es justamente esta negatividad del proletariado, la que le permite erigirse, según Marx, en clase revolucionaria universal. Con lo que hay que quedarse en este punto es con la definición de vacío social del proletariado como “representante negativo de la sociedad”. Como vemos, este énfasis en la meontología más que en la ontología de Marx permite descartar interpretaciones deterministas o esencialistas que reduzcan la clase social a una “esencia”. Aun así, es posible que el lector no se haya convencido y siga viendo esta cuestión del vacío como un tema más bien exógeno e impuesto en la obra de Marx. Por eso traemos a colación la interpretación de otro gran teórico político, si bien de signo opuesto.

Schmitt

Desde una perspectiva marxista, del proletariado solo se puede decir que es, de forma absoluta, la negación de la burguesía, o que sería propio de un socialismo no científico el imaginarse el aspecto que tendrá el Estado proletario del futuro. Es una necesidad sistemática que todo lo concerniente al proletariado sólo pueda ser determinado negativamente. Sólo cuando ello se haya olvidado por completo podrán hacerse algunos intentos de definir positivamente al proletariado. Lo único que puede decirse de la sociedad del futuro es que en ella no habrá antagonismos de clase, y del proletariado que es la clase social que no participa en la plusvalía, que no es poseedora de cosas, que no conoce ni familia ni patria, etc. *El proletario no es, socialmente, nada*. De él cabe decir que, al revés que el burgués, no es nada más que un ser humano (Schmitt, 2016, p.125).

Para asegurarnos de que no estamos sobre-interpretando el texto, Schmitt insiste en una nota al pie a este mismo pasaje: “ésta no es una mera forma de hablar. Si en una sociedad es posible que haya algo que socialmente no es nada, con ello se demostraría que no persiste ningún orden social. No puede haber ningún orden social que contenga un vacío así” (ibid. 13n). Como en la dialéctica del amo y el esclavo, a veces se pueden reconocer algunas cosas mejor en los ojos del enemigo que en uno mismo, y así, dos siglos después del nacimiento de Marx esperamos encontrar algo novedoso antes en Schmitt que en la inmensa literatura marxista. Pues es mérito de Schmitt haber confirmado la concepción acuñada por Marx del *sujeto emancipador como un vacío*, y no como un ente con una determinada esencia. El único problema con la formulación de Schmitt, claro está, es que aquello que un proto-fascista como él considera como negativo —el vacío social— para nosotros se convierte en algo positivo, precondición de democracia, pluralidad y libertad. La clave a nivel teórico, sin embargo, reside en no refutar su análisis solo en términos políticos, sino también ontológicos, ya que Schmitt se inscribe aquí en la tradición predominante en la metafísica occidental que, desde Parménides y Aristóteles, podríamos tildar de *horror vacui*. Y el vacío y el pueblo son dos conceptos tan entrelazados filosóficamente, que la forclusión teórica del primero ha implicado históricamente la represión política del segundo. Para poner tan solo un ejemplo, Luis Alegre y Carlos y Pedro Fernández Liria encuentran revelador que el rey de los persas, Ciro, se refiriera a los atenienses antes de entablar batalla con el siguiente desprecio: “ningún miedo tengo de esos hombres que tienen por costumbre dejar en el centro de sus ciudades un espacio vacío al que acuden todos los días para intentar engañarse unos a otros bajo juramento” (Heródoto, 2000, p. 152)⁷. Sin embargo, era justamente esta plaza vacía, el *ágora*, la que había

⁷ Citado también en: Fernández Liria, Fernández Liria y Alegre Zahonero (2007: 22).

permitido que se encontraran los ciudadanos en pie de igualdad para deliberar sobre la *res publica*, dando luz así a la democracia. Como señala acertadamente Straehle en su reseña de Lefort, “Así, la democracia aparece de entrada como ese régimen político que se funda en un fundamento, el pueblo, que a la hora de la verdad se caracteriza por no tener un auténtico fundamento” (Straehle, 2017, p. 79). De igual manera, el *horror vacui* que un fascista como Schmitt siente hacia el vacío social marxista puede iluminar cuál sea la diferencia entre un populismo reaccionario y progresista. Esta no puede depender simplemente de la referencia al imaginario eurocéntrico izquierda-derecha, pues esto supondría la recaída en lo *óntico* de una teoría lógico-formal como la de Laclau. No, es la conclusión más importante de mi trabajo que *la diferencia entre un populismo reaccionario y uno progresista depende de la concepción me-ontológica del “pueblo”*: *si en el caso del primero se ve como un ente con una determinada esencia o, en el caso del segundo, como un vacío, precondition de la pluralidad y la libertad*. Esta tesis es menos abstracta de lo que pudiera parecer en primera instancia. Para coger un ejemplo traído de Catalunya, la pugna ahí siempre ha sido entre un nacionalismo esencialista representado por Jordi Pujol y uno de cariz antiesencialista y popular liderado por el PSUC (Partido Socialista Unificado de Catalunya). Mientras que el primero, presidente de un gobierno conservador y neoliberal durante la mayor parte de la democracia aseguraba en el prólogo de su libro *Construir Catalunya* que “lo que importa de un pueblo no es su política, sino su ser esencial”⁸; el segundo intentó contraatacar con el lema “dos lenguas: un solo pueblo”. Es decir, mientras que uno apelaba a la lengua, los orígenes o los apellidos, el otro luchaba por des-esencializar al pueblo trabajador justamente para unirlo sobre la base de la negatividad al sistema capitalista.

Laclau

Ahora bien, tratar la cuestión del vacío en teoría política, especialmente con vistas a un movimiento populista como Podemos, significa fundamentalmente hablar sobre Ernesto Laclau. Habiendo encontrado en Marx y Schmitt dos importantes precedentes para la meontología política que pretendemos (re)construir, ahora estamos en mejor disposición para ver qué añade la obra de Laclau y cuál es su especificidad. Para resumir, existe una similitud y dos diferencias. Por un lado, lo que Laclau comparte con Marx es la destrucción del más importante de los prejuicios sobre el vacío. Este proviene de Aristóteles, quien en el libro 4 de la *Física* (2017, 213a-217b) graba en piedra el principio de *natura abhorret vacuum* —un principio que se mantendrá incuestionado por la ciencia hasta que Torricelli en el s. XVII demuestre su posibilidad al girar un tubo de mercurio sobre un vaso de agua. *Eureka*. Lo más importante para nosotros aquí es que la refutación aristotélica descansa sobre su definición de “lugar”, reforzando la premisa epicúrea, repetida como hemos visto por el jovencísimo Marx, de que el vacío puede ser entendido única y exclusivamente como *espacio vacío*. Pero como hemos visto también, Marx cambiará de posición, y de forma análoga al avance que representa Laclau respecto a Lefort:

La dificultad con el análisis que hace Lefort de la democracia es que se concentra exclusivamente en los *regímenes* democráticos liberales y no presta una atención adecuada a la construcción de los *sujetos* democráticos populares. (...) Para poner un ejemplo: el lugar del poder en las democracias está, para Lefort, vacío. Para mí, la cuestión se plantea de manera diferente: es una cuestión de producción de vacuidad a partir del funcionamiento de la lógica hegemónica. La vacuidad es, para mí, un tipo de identidad, no una ubicación estructural (Laclau, 2005, pp. 209-210)⁹

Efectivamente, para Lefort (1986, p. 171) el poder es un *lugar vacío* en democracia (*la place vide du pouvoir*)¹⁰. Y como tal, su concepción se inscribe en la tradición aristotélica que concibe el vacío única y exclusivamente como *espacio*. Sin embargo, tanto Marx como Laclau coinciden en cambiar los términos del debate: el vacío ya no es un lugar (la democracia) sino la *cualidad* de un sujeto, y específicamente de un sujeto transformador, ya sea el proletariado o el pueblo. ¿En qué radica esta mínima diferencia? Quiero argumentar que también tiene que ver con la concepción del vacío, pero esta vez con dos importantes diferencias que Laclau añade a la posición de Marx.

Primero, *el vacío social de Marx está socialmente dado mientras que el de Laclau está discursiva y políticamente construido*. En efecto, en Marx solo se puede entender que el proletariado no posea *nada*, no sea *nada* más que trabajador, como resultado de un proceso de expropiación estrictamente económica de la

⁸ Véase: Porta Caballé (2016)

⁹ Esta brillante cita nos permite también resolver una cuestión candente dentro de la ciencia política actual. Sin lugar a duda ha causado un cierto revuelo la publicación en 2013 del libro de Mair, *Gobernar el vacío* donde es extremadamente curioso que el “vacío” sea entendido en términos (negativos) muy distintos a los nuestros (positivos), en tanto que una creciente indiferencia hacia las democracias occidentales. Su conclusión es aún más interesante en este sentido: “tanto la ciudadanía como la clase política se están desentendiendo la una de la otra, y es en sentido en el que hay un vaciamiento del espacio en el que ciudadanos y representantes interactúan” (2013, p. 18). Ahora bien, uno de los principales hallazgos que queremos mostrar en este artículo es que este “vacío” de la democracia es *ontológicamente constitutivo*, y no debe ser temido como una amenaza “nueva”, recurrente y periódicamente, desde un punto de vista histórico-sociológico. En este sentido, afina mejor Cossarini: “aunque la abstracción moderna de la soberanía popular haya entrado dentro de la lógica constitucional en la mayoría de las democracias occidentales, el vacío del ‘pueblo’ persiste, latente e implícito, caracterizando las tensiones actuales entre la democracia y el sujeto colectivo político, tipificando lo que ha sido definido como ‘gobernar el vacío’” (2019, p. 139).

¹⁰ Como añade correctamente Accetti, este “lugar” tiene la ambivalente peculiaridad de ser a la vez *uno* y *vacío*: “lo primero que hay que notar es que esto no implica que lo que Lefort llama como “lugar de poder” sea abolido por completo. Para él, todas las formas de sociedad deben tener necesariamente una estructura de organización, porque esto es lo que les permite concebirse a sí mismas como ‘uno’ desde el principio” (Accetti, 2015, p. 128).

tierra, los medios de producción y de subsistencia. Solo entonces, el proletariado no es *socialmente nada*: “en la economía burguesa —y en la época de producción que a ella corresponde— esta elaboración plena de lo interno, aparece como *vaciamiento* pleno, esta objetivación universal, como enajenación universal, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo” (Marx, 1939/1971, p. 448). Pero este vaciamiento está determinado por razones históricas y económicas del capitalismo. Ahora bien, como Laclau no acepta el determinismo y el esencialismo marxista, es importante para él mostrar cómo se puede construir, por un lado, discursivamente, mediante la elevación de un significante particular a uno universal, y políticamente partiendo de una heterogeneidad social y una contingencia radical. Solo por esta razón, como señala Villacañas, a diferencia del rol privilegiado que jugaba la “socialización de los medios de producción” en el marxismo, “el populismo deja vacío el lugar de esta demanda fundamental. Hace de ese vacío el supuesto de la política posmarxista” (2015, p.51).

Segunda diferencia: *el vacío social en Marx es absoluto, mientras que en Laclau es relativo*. No es más que un corolario de la primera, pues si el proletariado ya no es la encarnación de la “clase universal” tampoco puede ser, *absolutamente*, el “representante negativo de la sociedad”. Para Laclau, cada posición-subjetiva o demanda está partida (*barré*) entre su particularismo diferencial y una tendencia equivalencial a vaciarse de sentido para representar una universalidad inconmensurable. En este terreno ambiguo de la hegemonía, ningún sujeto puede erigirse nunca en la negación total o en la universalidad absoluta, o, en palabras de Laclau mismo: “entre la encarnación y la vacuidad totales existe una gradación de situaciones que involucran encarnaciones parciales. Y éstas son, precisamente, las formas que toman las prácticas hegemónicas” (2005, p. 210). Por cierto, como apunta Gómez Villar en un capítulo justamente dedicado a comparar las concepciones de “vacuidad” tanto en Rancière como en Laclau, “la concepción de Rancière de ‘una clase que no es una clase’ no está lejos de lo que Laclau llama ‘vacío’” (Gómez Villar, 2018, p. 109).

El vacío de la democracia radical

Habiendo trazado una breve genealogía de nuestro concepto de meontología política, es hora de volver a la posibilidad del cambio político en España. ¿Qué se gana a la hora de aplicar este nuevo marco teórico al ejemplo concreto de Podemos? Antes que nada, hay que reconocer que fueron las indignadas del 15-M quienes por primera vez abrieron un vacío como “representante negativo de la sociedad”. En el lema “lo llaman democracia y *no lo es*” ya se podía vislumbrar un movimiento más definido por lo que *no es* que por lo que es. Aquellos políticos y analistas que criticaron al 15-M por su falta de propuestas concretas se les escapó lo más importante: cánticos como “*que no, que no, que no nos representan*” tenían más que ver con una *negatividad radical* antes que con una *esencia positiva*. Las indignadas no sabían *qué eran*, solo sabían que “*no somos* mercancía en manos de políticos y banqueros”. Además, esta negatividad no estaba solo dirigida a la entidad del régimen del 78 sino a su propio marco conceptual: “esto *no es* de izquierda contra derecha, es de los de abajo contra los de arriba”, como se pudo leer en una pancarta. Influidos por *La razón populista*, quien mejor supo leer esto en España fue Íñigo Errejón:

Por decirlo en forma simple: la reclamación de ‘democracia’ —la consigna central en las protestas: ‘lo llaman democracia y no lo es’— es la demanda que articula y resignifica a las demás en un compuesto nuevo. La crisis de representación, el ‘que no nos representan’, tan coreado en las plazas, adquiere así sentido ideológico al ser vinculado con el poder sin límites de la minoría más rica de la población, y con los efectos perniciosos de que la ley de la acumulación privada prime sobre las necesidades sociales y la soberanía nacional y popular. En la medida en que es el criterio principal de legitimación del orden existente, la disputa por el significante tendencialmente *vacío* ‘democracia’ es el corazón de la identidad 15-M, y en ello descansa gran parte de su capacidad de seducción. Mediante la fijación de la ‘democracia’ como *frontera* que separa dos campos, el 15-M apunta a una *dicotomización* del espacio político que profundice la crisis de legitimidad de las élites y la convierta en una crisis orgánica general del Estado español, que precipite la apertura del cambio político. (...) El paso siguiente es la aparición del ‘pueblo’: la mayoría social que se reclama la auténtica comunidad política, por contraste con las élites ajenas al interés colectivo —‘que no, que no, que no nos representan’. Esta operación no representa a ningún pueblo —pues éste está casi *vacío*, es una unidad invocada que puede significar cosas distintas o incluso opuestas— lo construye, en las calles y plazas, en la deliberación y, sobre todo, en la agrupación y denigración general de las élites (Errejón, 2015, pp.140-141).

Con el término *transversalidad*, Errejón intentó traducir la “lógica de la equivalencia” laclausiana al análisis del 15-M y posteriormente a la política de Podemos. Nótese que los dos conceptos que he enfatizado en este pasaje son el *vacío*, tanto del significante “democracia” como del “pueblo”, y la *frontera o dicotomización*. Esta particular dialéctica ya no nos puede sorprender después de haber descubierto que *el vacío no representa más que la negatividad objetivada*. ¿Pero qué significa esto en la práctica? Se ha criticado que un enfoque lógico-formal de este tipo excluye cualquier posibilidad de ética política. En este sentido, resulta interesante que en el libro póstumo de Laclau, este se defendiera por fin de la recurrente crítica de un supuesto “déficit normativo” (Critchley y Marchart, 2006, pp. 113-122) buscando refugio en la teología negativa (Laclau, 2014, p. 68). Forzando su teoría al máximo hermenéutico, Laclau interpreta que la “no-esencia” de Dios es “inefable” para los autores de la *via negativa*, y que por tanto Él representa un “significante vacío” que solo se puede expresar de forma indirecta mediante “cadenas equivalenciales” (ibid. pp. 70, 77). No es casual la elección de la mística a la hora de hablar de ética. Simon Critchley, a quien Laclau está respondiendo presumiblemente

sobre el “déficit normativo”, advierte en otro lugar que “la mística no es el proceso de entrar en la plena presencia de Dios, la *unio mystica*, sino más bien una experiencia de ausencia y nada” (Critchley, 2015, p. 127). Es aquí por tanto donde debemos buscar una ética política de la práctica hegemónica. Permítaseme decir que, si Montesquieu atribuyó una virtud a cada uno de los regímenes, aquella que se parece más a la de la política hegemónica es la *generosidad entendida como la negación de uno*. Efectivamente: la lideresa, el movimiento social o la organización política que quiere entrar en un bloque hegemónico es perfectamente consciente de que tendrá que renunciar a parte de su identidad particular en pos de una unidad más universal.

En nuestros términos meontológicos, se trata de negar la propia esencia para garantizar un vacío en el que quepa la sobredeterminación del pueblo. Al igual que el misticismo, entonces, significa “la extraña idea de cultivar la pobreza de uno mismo, un proceso de-creativo de despojo que permite al alma ser ocupada por el otro. De esta forma, la aniquilación sería la ocupación del otro: *la tiranía del egoísmo da paso a la ética subjetiva*” (ibid., p. 129). Schmitt asegura que la forma “más intensa y extrema” de la política se da cuando se niega (*Vernichtung*) al otro pero me gustaría señalar que, en realidad, se da cuando uno se niega a sí mismo —justamente para dar lugar al otro. No se trata de una teoría liberal porque no tapa el antagonismo: de hecho, esta equivalencia, vaciamiento o unidad se da precisamente a causa del antagonismo. El ejemplo más reciente de esto nos lo ha ofrecido el *Frente de Todos* en Argentina: Alberto Fernández y Cristina de Kirchner, antaño diferentes y divididos, han tenido que negociar, pactar y renunciar a cosas (*negarse a uno mismo*) para construir la máxima unidad (*vacía*) con la intención de frenar a Macri (*negatividad*). Como vemos, el vacío implica una ética política distinta a la imposición de una determinada esencia que presupone la ontología política. Cuando Podemos siguió lo primero, emergió, y cuando siguió lo segundo, cayó.

En este punto de inflexión es donde me gustaría utilizar todo lo aprendido para entrar en dos debates candentes sobre el populismo de Podemos: uno, su tensión con la democracia radical, y el otro, su discusión con el republicanismo.

La primera cuestión es lo mismo que preguntar: ¿por qué tuvo tanto éxito Podemos en un primer momento? Considero que una de las principales razones de su enorme potencia yacía en la aparente reconciliación de los opuestos: por un lado, la efectividad mediática, afectiva y aglutinadora social del populismo, y por el otro, la horizontalidad de la democracia radical. Podemos apareció como la cuadratura del círculo: la conjunción de un líder carismático con la democracia participativa, Pablo Iglesias más el 15-M, Syriza más los círculos. Sin embargo, la razón de su rápido auge pronto se convirtió en la causa de su lento declive. Si uno ve estos dos polos como una *tensión productiva* que no se puede resolver en un alineamiento último hacia un lado o hacia otro, es fundamental que distingamos precisa y rigurosamente los dos momentos de su síntesis. Pues bien, mi tesis puede enunciarse como que, *mientras que el populismo tiene su efectividad a nivel de la representación, la democracia radical tiene que aplicarse a nivel de la decisión*. Esto es debido a que la democracia radical sin el populismo es *ineficaz*, mientras que el populismo sin la democracia es *autoritario*. Hace falta por tanto una actualización en los partidos modernos de la máxima *rex regnat et non gubernat* (“el rey reina, pero no gobierna”) ¹¹. La teoría de Laclau es, como hemos identificado desde el principio, lógico-formal y opera tan solo a nivel simbólico ¹². No hay ninguna razón para pensar que todas las innovaciones democráticas del primer Podemos —los círculos, las primarias, los plebiscitos, la configuración participativa del programa— no puedan hacerse compatibles con el rol de significativo vacío del líder carismático. Obviamente esta es una relación tan *tensa* como *productiva* y el principal riesgo que corre esta hipótesis y sobre lo que hay que reflexionar es cómo incluso un poder limitado únicamente a la *representación* sigue siendo un *poder*, y uno que en situaciones excepcionales puede girarse en contra de democracia radical. Por ejemplo, la máxima “en Podemos todas las decisiones importantes las toma la gente” se convierte en papel mojado si no se somete también a control democrático que es calificado como una “decisión importante” y cómo se enmarca la pregunta sobre la cual las bases tienen que decidir. “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009, p. 13), y en un clima político que cada vez parece instaurar más la excepcionalidad como permanente existe el peligro de que el poder *representativo* se convierta en *ejecutivo* a la hora de configurar las listas, el programa o los acuerdos poselectorales. Justamente por esta razón es tan importante la relación con el republicanismo.

Esta última cuestión no es más que una reformulación de la primera en términos teóricos. El debate entre populismo y republicanismo ha hecho correr ríos de tinta, congresos teóricos y acaloradas discusiones

¹¹ La expresión latina fue acuñada originariamente por el canciller polaco Jan Zamoyski a finales del s. XVI en su enfrentamiento con el rey Segismundo III. Sin embargo, quien la popularizó en lengua vernácula fue Adolphe Thiers en un artículo publicado en el periódico *Le National* el 20 de enero de 1830, y en clara oposición al rey Carlos X de Francia, poco tiempo antes de que estallase la Revolución de julio de 1830 y forzase la marcha del monarca.

¹² Sobre cómo, el significativo vacío del “líder” juega un rol *única y exclusivamente simbólico* en la teoría de Laclau, lejos de la decisión *política* schmittiana (una confusión común), véase a Villacañas: “su realidad es desde cierto punto de vista vacía. No significa una conceptualización de las demandas, sino que produce solo su unificación equivalencial. Por eso, para que cualquier reclamo se pueda encajar en la serie, el significado objetivo del líder ha de ser vacío. Él articula las demandas porque su oferta es vacía. Es más un mítico ‘lecho de Procasto’, en el que todo cabe. Esto significa algo importante, y muy antischmittiano: la decisión que marca la diferencia entre amigo y enemigo siempre es provisional. Cualquier enemigo puede entrar en el ámbito de la amistad si pone su demanda en el seno de la realidad vacía del líder, como una más en la cadena de equivalencias. Con plena claridad se ve ahora que el populismo actual es Carl Schmitt atravesado por los estudios culturales. Todos los aspectos existenciales y trágicos han desaparecido y en su lugar entra en juego la versatilidad de una comunicación cultural que no conoce límites en su flexibilidad. La identidad del enemigo también cambia con la lucha. La línea roja es que siempre está ahí. Por eso, el carisma propio del populismo es un carisma vacío, que como he dicho no tiene nada que ver con el carisma constructor y revolucionario de Max Weber. Es un carisma iconográfico” (2015, p.79).

casi desde el nacimiento de Podemos. Justamente porque este fue capaz de representar un vacío, en sus inicios cabían las más diversas posiciones también a nivel intelectual: seguidores de Marx, Schmitt, Adorno, Negri, Rancière, Butler y, sobre todo, populistas y republicanos. El debate entre estas dos últimas corrientes pasó de la teoría a la práctica especialmente cuando Podemos entró en el Congreso después del 20D de 2015, y la cuestión sobre su institucionalización se hizo ineludible. En un artículo escrito con Luís Jiménez, ya defendí por aquel entonces la importancia de una síntesis entre ambas, pero con todo lo dicho sobre el vacío hasta ahora, estamos en posición de reformularla en términos teóricos más estrictos. La tesis final de este artículo es que *la diferencia entre populismo y republicanismo estriba en que para el primero el vacío social es subjetivo mientras que para el segundo es objetivo*. En efecto, mientras que el populismo de Laclau representa la “producción social del vacío” en el seno de un *sujeto* popular, el segundo objetiva este vacío en *instituciones*. En realidad, nos reencontramos en la conclusión política la distinción que ya habíamos hecho en el plano meontológico del vacío como cualidad de un sujeto o un lugar, Lefort o Laclau. Ahora nos damos cuenta de que estas concepciones meontológicas también representan dos aspectos de la pluralidad política: el primero la mantiene a través de la sobredeterminación de sentidos en el significativo vacío de “pueblo”, y el segundo mediante contrapoderes que garantizan que ninguna esencia sea impuesta de forma definitiva e irreversible sobre el resto. Análogamente desde una perspectiva psicoanalítica, Stavrakakis ha llamado la tarea de una izquierda lacaniana la “institucionalización social de la falta” (1999, pp. 134-136).

Sin embargo, al final la dialéctica entre esencia y vacío, ontología y meontología política ha implosionado en Podemos bajo el aspecto de dos concepciones distintas de militancia: una, orientada a los “imprescindibles” y por lo tanto a conservar aquello que Podemos ya *era*, mientras que la otra, mirando aquello que Podemos aun *no era*, intentó dejar un hueco a “los que faltan”. Sea como fuere, el vacío unitario y plural que consiguió representar una vez se ha perdido y dividido, convirtiéndose en lo que Laclau llama una “plenitud ausente”. Solo la pugna política decidirá cuál de las fuerzas del cambio puede volver a representar *el vacío en cuanto a tal*, un vacío que tanto la política de las esencias como la ontología occidental han coincidido en repudiar: “y es que nunca se violará tal cosa, de forma que algo, sin ser, sea. Así que tú aparta de esta vía de investigación tu pensamiento” (Bernabé, 2008, pp. 71-2, 157)¹³.

Referencias bibliográficas

- Accetti, Carlo Invernizzi (2015). Claude Lefort: Democracy as the Empty Place of Power. En Martin Breugh; Christopher Holman; Rachel Magnusson; Paul Mazzocchi y Devin Penner (Eds.). *Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-War France* (pp. 121-140). Toronto University. <https://doi.org/10.3138/9781442621992-006>
- Aristóteles (2008). *Metafísica* (María Luisa Alía Alberca, Trad.). Alianza.
- Aristóteles (2017). *Física* (Joan Ferrer Gràcia, Trad.). Ela Geminada.
- Bernabé, Alberto (Ed.) (2008). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Alianza.
- Cossarini, Paolo (2019). “Filling the Vacuum? Passion, ‘the People’, and Affective Communities”. En Paolo Cossarini y Fernando Vallespín (Eds.). *Populism and Passions* (pp. 135-147). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351205474-9>
- Critchley, Simon (2015). *The Problem with Levinas* [El problema con Levinas]. Oxford University. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198738763.001.0001>
- Critchley, Simon y Marchart, Oliver (Eds.) (2006). *Laclau: A Critical Reader* [Laclau: Un lector crítico]. Routledge.
- Errejón, Íñigo (2015). We the people. El 15-M: ¿un populismo indignado? *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 14(1).
- Errejón, Íñigo y Moruno, Jorge (2013, 22 de enero). ¡Casta Style!. Público. <https://blogs.publico.es/dominiopublico/6417/casta-style/>
- Errejón, Íñigo y Mouffe, Chantal (2015). *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Icària.
- Fernández Liria, Carlos; Fernández Liria, Pedro y Alegre Zahonero, Luis (2007). *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*. Akal.
- Fernández-Albertos, José (2015). *Los votantes de Podemos. Del partido de los indignados al partido de los excluidos*. Catarata.
- Freud, Sigmund (2013). *La interpretación de los sueños* (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Akal.
- Gómez Villar, Antonio (2018). *Ernesto Laclau i Chantal Mouffe: Populisme i hegemonia* [Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: Populismo y hegemonía.]. Gedisa.
- Gould, Carol C. (1980). *Marx's Social Ontology. Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality* [La ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría de la realidad social de Marx]. MIT.
- Hegel, Georg W. F. (2019). *Ciencia de la lógica (I)* (Félix Duque, Trad.). Abada. (Trabajo original publicado en 1812).
- Heidegger, Martin (2018). *Hitos* (Arturo Leyte y Helena Cortés, Trads.). Alianza.
- Heródoto (2000). *Historia* (Manuel Balasch, Trad.). Cátedra.
- Iglesias, Pablo (2015). La gente haciendo historia. En *Una nueva transición. Materiales del año del cambio* (pp. 179-85). Akal.
- Irigaray, Luce (1977). *Ce sexe qui n'est pas un* [Este sexo que no es uno]. Minuit.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista* (Soledad Laclau, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

¹³ Cabe recordar que este artículo fue escrito en 2017 y, por tanto, antes de las derivadas en Más Madrid, Más País, Sumar, etc.

- Laclau, Ernesto (2014). *The Rhetorical Foundations of Society* [Los fundamentos retóricos de la sociedad]. Verso.
- Lefort, Claude (1986). *Essais sur la politique: XIXe – XXe siècles* [Ensayos sobre la política: siglos XIX-XX]. Seuil.
- Mair, Peter (2013). *Ruling the Void: The Hollowingout of Western Democracy* [Gobernando el vacío: el vaciamiento de la democracia occidental]. Verso.
- Marder, Michael (2010). *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt* [Existencia sin fundamento: la ontología política de Carl Schmitt]. Continuum.
- Marx, Karl (1968). Introducción para la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel. En Hegel, G.W.F. *Filosofía del derecho*. Claridad. (Trabajo original publicado en 1927).
- Marx, Karl (1971). *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1867-1858 (I)*. Siglo XXI (José Aricó, Pedro Scarón y Miguel Murmis, Trads.). (Trabajo original publicado en 1939).
- Marx, Karl (2012). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro y otros escritos* (Miguel Candel, Trad.). Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1902).
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (2008). *Manifiesto comunista* (Pedro Ribas, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1848).
- Moruno, Jorge (2016, 6 de abril). Podemos, ¿y ahora qué?. *Contexto*. <https://ctxt.es/es/20160406/Firmas/5230>
- Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político* (Soledad Laclau, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich (2021). *La genealogía de la moral* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1887)
- Podemos (2015). *Queremos, Sabemos, Podemos. Un programa para cambiar nuestro país*. Podemos.
- Porta Caballé, Adrià (2016, 23 de diciembre). Què és l'hegemonia convergent?. *Sentit Crític*. <https://www.elcritic.cat/opinio/que-es-lhegemonia-convergent-12930>
- Porta Caballé, Adrià (2021). El vacío del populismo latinoamericano frente a la ontología política europea. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(1). <https://doi.org/10.5209/rpub.70315>
- Porta Caballé, Adrià y Jiménez Isac, Luis (2016, 16 de octubre). ¿Populismo o instituciones? ¡Sí, por favor!. *Contexto*. <https://ctxt.es/es/20161012/Firmas/8942>
- Riveiro, Aitor (2016, 15 de octubre). Entrevista a Jorge Moruno: Nosotros somos mayoritarios y radicales al mismo tiempo. *Eldiario.es*. https://www.eldiario.es/politica/Podemos-Jorge-Moruno-entrevista_0_569393784.html
- Schmitt, Carl (2009). *Teología política* (Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Trads.). Trotta.
- Schmitt, Carl (2016). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* (Pedro Madrigal y Patricio Montero Martín, Trads.). Tecnos.
- Sieyès, Emmanuel Joseph (1993). ¿Qué es el Tercer Estado?. En David Pantoja Morán (Ed.). *Escritos políticos de Sieyès*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1789)
- Stavrakakis, Yannis (1999). *Lacan and the Political* [Lacan y lo político]. Routledge.
- Straehle, Edgar (2017). *Claude Lefort. La inquietud de la política*. Gedisa.
- Villacañas Berlanga, José Luis (2015). *Populismo*. La Huerta Grande.
- Zizek, Slavoj (2000). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* [El sujeto delicado: el centro ausente de la ontología política]. Verso.
- Zizek, Slavoj (2013). *La permanencia en lo negativo* (Ana Bello, Trad.). Godot.