

# REFLEXIONES SOBRE LA “RAZÓN POPULISTA” Y SU FORMA MÍTICA DE CONFIGURACIÓN DEL PUEBLO, A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE ERNST CASSIRER

## REFLECTIONS ON THE “POPULIST REASON” AND ITS MYTHICAL FORM OF CONFIGURATION OF THE PEOPLE, FROM THE PHILOSOPHY OF ERNST CASSIRER

**Pablo Facundo Ríos Flores**

CONICET- Universidad de Buenos Aires, CABA, Argentina.  
pablofacundorios@gmail.com

Recibido: abril de 2023  
Aceptado: agosto de 2023

---

**Palabras clave:** pueblo, populismo, sagrado, mito político  
**Keywords:** people, populism, sacred, political myth

---

**Resumen:** En *La razón populista*, Ernesto Laclau reflexiona sobre la lógica de la formación de las identidades colectivas y, en particular, del “pueblo” como categoría política. En esta obra, el autor reconoce la importancia de la “metamorfosis de lo sagrado” en la lógica de la soberanía popular de las democracias modernas y, con ello, en el populismo. El presente trabajo tiene como objetivo analizar la lógica de la “razón populista”, descrita por Laclau, como una modalidad mítica de constitución de la subjetividad política, a partir de las reflexiones de Ernst Cassirer sobre el “mito político”. Con ello, se pretende echar luz sobre algunos aspectos del proceso de sacralización presente en la construcción de la identidad popular característica del populismo, así como sobre sus peligros inherentes, en la vida política contemporánea.

---

**Abstract:** In *On Populist Reason*, Ernesto Laclau reflects on the logic of the formation of collective identities and, in particular, of “the people” as a political category. In this work, the author recognizes the importance of the “metamorphosis of the sacred” in the logic of popular sovereignty of modern democracies and, with it, in populism. The present work aims to analyze the logic of “populist reason”, described by Laclau, as a mythical modality of constitution of political subjectivity, based on Ernst Cassirer’s reflections on the “political myth”. With this, it is intended to shed light on some aspects of the

process of sacralization present in the construction of the “popular” identity characteristic of populism, as well as its inherent dangers, in contemporary political life.

---

## I. Introducción

En *La razón populista*, Ernesto Laclau reflexiona sobre la lógica de la formación de las identidades colectivas y, en particular, del “pueblo” como categoría política. El autor denomina a la lógica de la construcción del pueblo analizada por él en esta obra, como “razón populista”. Laclau indaga el proceso de subjetivación del pueblo del populismo como una lógica social, una forma de estructuración o lógica política, que abarca una serie de fenómenos diversos, esto es, puede estar presente en movimientos ideológicos de signos muy diferentes. Y afirma: “el análisis es desplazado [aquí] de la estructura formal de un espacio político-simbólico hacia un «modo de vida» más amplio donde la subjetividad política es constituida” (2021: 213).

Laclau considera necesaria una recuperación o retorno del “pueblo” como categoría política, en el marco de la “razón populista”, frente a su degradación o denigración, y su exclusión o marginación de la construcción discursiva de cierta normalidad en las ciencias sociales, para una ampliación de la teoría política actual. Para él, el populismo no puede ser visto como expresión de irracionalidad, de desviación o de mera manipulación. Incluso más, Laclau parece otorgarle a la “razón populista” una centralidad en la lógica cultural, como fuente y suelo espiritual de toda forma de subjetivación política. Frente a quienes critican la simplificación y vacío, la vaguedad e indeterminación del

pueblo propia del populismo, recupera el valor del significante vacío y flotante en la unificación de las múltiples demandas en cadenas equivalenciales, y su inherente movilidad; frente a la crítica de la mera retórica y manipulación populista, reivindica la lógica catacrética del lenguaje y el carácter performativo-constructivo de la nominación; contra la condena al irracionalismo y a las pasiones del populismo, la necesidad de los afectos en el proceso de identificación del pueblo (2021: 29-34, 91-96).

Ahora bien, los análisis de Laclau sobre la “razón populista”, como lógica política, pueden ser interpretados en el marco del problema de lo que teóricos contemporáneos denominan como proceso de “sacralización de la política” en la era moderna (Gentile, 2006; Griffin, 2008), en este caso, en los fenómenos populistas. Así, en su recuperación parcial del pensamiento de Claude Lefort, Laclau reconoce la importancia en la construcción de las identidades populares de la democracia moderna, de la “metamorfosis de lo sagrado” del poder soberano, esto es, la “mutación que implicó una revolución en el imaginario político por la cual una sociedad jerárquica centrada en el rey como punto de unidad del poder, el conocimiento y la ley, fue reemplazada por una descorporeización materializada en la emergencia del lugar del poder como esencialmente vacío” (Laclau, 2021: 207) y, más precisamente, del pueblo como su detentor legítimo. Pero justamente es en este desplazamiento o metamorfosis de lo sagrado, donde se halla uno

de los núcleos más problemáticos de la teoría política moderna: ¿es éste un mero desplazamiento de lo sagrado encarnado en el rey, al pueblo sagrado? ¿Es el pasaje del pensamiento mítico-religioso de la soberanía del rey a otra forma de soberanía, la soberanía popular, asentada indefectiblemente en aquella lógica? ¿O esta mutación del imaginario político abre las puertas, simultáneamente, a formas de configuración alternativas al mito y la religión, para la construcción de la identidad popular? No podemos ingresar aquí en las discusiones complejas, filosóficas e históricas, acerca de la secularización del poder soberano en la época moderna, tema en el que, por su parte, Laclau no se detiene. Lo importante es que, para el autor, la producción de esa vacuidad de la identidad popular –o lugar del poder de las democracias modernas–, a partir del funcionamiento de la lógica hegemónica, es un elemento fundamental de la política. Pero si en la vacuidad del pueblo existiera un mero desplazamiento del antiguo poder sagrado encarnado otrora en el rey, ¿esto no implicaría, como afirma el propio Laclau en su recuperación de Bataille (2021: 195-196), un retorno del pensamiento mítico-religioso en la lógica política? En *La razón populista*, el autor parece sugerir una concepción semejante cuando afirma:

La lógica de los dos cuerpos del rey no ha desaparecido en la sociedad democrática (...). Este cuerpo inmortal es encarnado por la fuerza hegemónica. Lo que ha cambiado en la democracia (...) es que en [los *Anciens Régimes*], la encarnación tenía lugar en un solo cuerpo, mientras que en la actualidad transmigra a través de una variedad de cuerpos. Pero la lógica de la encarnación continúa operando bajo condiciones democráticas. (214-215)

No por casualidad, la defensa de Laclau de la “razón populista” –que “parece haber perdido sus anteriores asociaciones estigmatizantes para asumir, en cambio, una suerte de matiz positivo” (Moffitt, 2022: 16-17)– resulta muy próxima a la reivindicación contemporánea del mito como una parte esencial de la subjetivación política, frente al antiguo rechazo racionalista, en los estudios de las ciencias humanas y sociales, contra la anormalidad o irracionalidad del mito. Según algunos autores (Bottici, 2007; Critchley, 2010, 2017; Mali, 2017), “ninguna colectividad política podría mantener su unidad e identidad a lo largo del tiempo sin crear alguna forma de religión [o de mito] (...) para integrar al individuo en la sociedad y evitar la desintegración y la creciente fragmentación interna” (Gentile, 2006: xxii)<sup>1</sup>. La potencia afectiva del mito, asimismo, promete una reactivación de la participación política, en una época dominada por la crisis de legitimación de las instituciones tradicionales<sup>2</sup>, y un défi-

---

1 El interés de Laclau, asimismo, es pensar la lógica de unificación de las múltiples demandas democráticas por fuera de los márgenes estrechos del concepto de clase, para una noción de identidad popular ampliada. Este proyecto se encuentra ya en el centro de su reinterpretación crítica del pensamiento marxista, a partir de una relectura de la obra de Gramsci, en su obra *Hegemonía y estrategia socialista*, junto a Chantal Mouffe, en la que, frente al surgimiento de los nuevos movimientos sociales (demandas de género, sexuales, ecológicas y de paz), buscaron “desplazarse «más allá» del esencialismo de clase del socialismo hacia una noción de democracia más pluralista” (Moffitt, 2022: 93). Sobre la importancia de este proyecto para una nueva comprensión de la identidad y de la lucha política, cf. también Laclau, 2007: 20-35; 2004a: 305-306.

2 Además del “debilitamiento drástico, si no un liso y llano derrumbe, de la autoridad de las clases y los partidos políticos establecidos”, Fraser

cit de motivación, desinterés, apatía, o de un *Zeitgeist* predominante del “fin de la política” o “postpolítico” (Laclau, 2021; Mouffe, 2018). De allí que ciertas formas de “sacralización de la política”, otrora asociadas plenamente con los fenómenos totalitarios y las derivas perniciosas de su configuración mítica o religiosa, sean reivindicadas esta vez como posible fuente de una “imaginación radical” (Bottici, 2007) y de una ética del compromiso y una política de la resistencia (Critchley, 2010; 2017), dentro de un “populismo de izquierda” (Mouffe, 2018; Laclau, 2021) o “populismo progresista” (Fraser, 2021), para una “democracia radical”.

Ahora bien, la recuperación del mito como parte esencial de la cultura, incluida la moral y la política, contra su presunta absurdidad, irracionalismo o atavismo, ya había sido considerada por Ernst Cassirer, a comienzos del siglo XX, en su filosofía de las formas simbólicas. El filósofo alemán considera al mito como matriz común o fuente originaria de las demás formas simbólicas, del que éstas se van desprendiendo paulatinamente, sin llegar a superarlo definitivamente. De allí la posibilidad de un “retorno del mito”, esto es, de su posible renacimiento a través de la historia del desarrollo de la cultura humana, en diferentes épocas y lugares, y en relación con las distintas formas culturales. En su *Filosofía de las formas simbólicas II*, Cassirer describe el mito como una forma simbólica, esto es, una forma de intuición (*Anschauungsform*), de pensamiento (*Denkform*) y de vida (*Lebensform*). A partir del análisis de la forma de vida mítica,

---

habla de una “crisis más amplia y proteica que presenta otros aspectos –el económico, el ecológico y el social– que, tomados en conjunto, dan por resultado una crisis general” (2021: 23).

El filósofo reconoce la necesidad de comprender su modalidad específica de configuración de la subjetividad por fuera de toda concepción estática del sujeto o como mera reproducción de una realidad social. Su estudio de la subjetivación mítica, asimismo, implica una recuperación del papel de la emocionalidad y del rito –el mundo práctico-pragmático y sus instituciones– en dicho proceso. Ese mismo año, en *Lenguaje y mito* de 1925, indaga las características distintivas de la configuración mítica del lenguaje, y su papel en el proceso de subjetivación. Años más tarde, en *El mito del Estado*, publicado póstumamente en 1946, Cassirer analiza la confluencia entre mito y política en el fenómeno nacionalsocialista, intentando determinar, entre otras cosas, la modalidad mítica de configuración de la subjetividad política durante el Tercer Reich, en la que retoma sus consideraciones sobre las formas míticas de emocionalidad, del rito y del lenguaje, y su producción en las técnicas políticas modernas (cf. Favuzzi, 2016).

Sin embargo, los análisis de Cassirer sobre el “mito político” moderno pueden hacerse extensivos a otros fenómenos políticos contemporáneos y su lógica de subjetivación, más allá del nacionalsocialismo. En el mismo sentido en que Laclau considera a los movimientos fascistas como fenómenos históricos signados por la “razón populista”, analizando esta última, no obstante, en sus condiciones estructurales más allá de las experiencias totalitarias, es posible considerar las reflexiones de Cassirer sobre el “mito político” nacionalsocialista, como análisis de una lógica mítica que puede manifestarse en otros fenómenos políticos. Lo que la filosofía de Cassirer nos puede proporcionar es una aproximación a ciertos elementos funda-

mentales del proceso de “sacralización de la política” en la era contemporánea, en este caso, en los fenómenos populistas<sup>3</sup>.

Es en este marco, que el presente trabajo tiene como objetivo analizar la lógica de la “razón populista”, descrita por Laclau, como una modalidad mítica de constitución de la subjetividad política, a partir de las reflexiones de Cassirer sobre el “mito político”<sup>4</sup>. En particular, se abordarán algunos aspectos centrales de tal lógica de configuración del pueblo: las condiciones estructurales que posibilitan la emergencia de las identidades populares; la constitución de las demandas en una cadena

equivalencial junto con la frontera antagonista; la consolidación de la cadena equivalencial mediante la construcción de la identidad popular como una particularidad que asume una significación universal (hegemonía); y, finalmente, el carácter performativo del nombre –en relación con el significante vacío y flotante– y la identificación afectiva del pueblo. Con ello, se pretende echar luz sobre algunos aspectos del proceso de sacralización presente en la construcción de la identidad popular distintiva del populismo, así como sobre sus peligros inherentes, en la vida política contemporánea.

---

3 Cf., en este sentido, Klattenhoff, 2020. Zanatta se refiere al populismo como una “religión secular” o “religión política” (2014: 70), mientras que Finchelstein habla de “una visión de la política extremadamente sacralizadora”, “una forma extrema de religión política” (2018: 41, 120). Sobre los conceptos de “religión política” y de “religión civil” como herramientas analíticas para el estudio de fenómenos políticos modernos, la historia de estos conceptos, así como su posible problematización, cf. Gentile, 2006; Box, 2006; Payne, 2008. Es preciso recuperar aquí, sin embargo, un elemento que resulta central en el análisis de la constitución de la subjetividad política del populismo, en su núcleo mítico: la importancia del proceso de sacralización del pueblo. Ahora bien, el modo en que cada fenómeno político articula este imaginario mítico-religioso convoca, no obstante, a un estudio de las formas específicas que adoptan, contingentemente, dichas configuraciones sacralizantes, como su relación con las tradiciones históricas mítico-religiosas (cf. Gentile 2006: 141; Box, 2006: 211-212; Zanatta, 2018: 10).

4 Cabe destacar que, mientras que los análisis de Laclau (y de Mouffe) parten de un enfoque discursivo-performativo, las reflexiones de Cassirer derivan de una fenomenología crítica, en el marco de su filosofía de las formas simbólicas. Ello no impide que pueda efectuarse un análisis comparativo, sin que se desconozca, no obstante, la especificidad de sus propuestas metodológicas.

## 2. Las condiciones de emergencia de la “razón populista”

Laclau se refiere a las condiciones estructurales que posibilitan la emergencia y expansión de las identidades populares bajo la “razón populista”. El autor considera que un rasgo definitorio para el surgimiento de las identidades populares es la “acumulación de demandas insatisfechas y una creciente incapacidad del sistema institucional para absorberlas de un modo diferencial (cada una de manera separada de las otras) y esto establece entre ellas una relación *equivalencial*” (2021: 98). Cuando esta pluralidad de demandas insatisfechas, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad más amplia, pueden ser denominadas “demandas populares”. El autor brinda, tal como se expondrá más adelante, una explicación de cómo se produce la articulación de las demandas populares en el proceso de construcción de la identidad política bajo la lógica populista. Cabe preguntarse, previamente,

cuáles son los fundamentos que brinda Laclau para justificar este deseo inicial de unificación de las demandas o, en otras palabras, de dónde brota esa “pulsión hacia la unanimidad” (Zanatta, 2014: 83-85).

A partir de una recuperación del pensamiento de Lacan sobre el objeto *a*, para su análisis político, Laclau establece un primer supuesto de este deseo de unificación. De modo análogo a la aspiración a la plenitud o totalidad mítica, que surge en la díada madre/hijo como vacío del goce que lo unía a ella, esto es, “la plenitud no alcanzada, evocada –como su opuesto– por las dislocaciones ocasionadas por las demandas insatisfechas” (2021: 147), analizada por el psicólogo francés, se puede hablar en términos políticos de “la experiencia de una falta, una brecha que ha surgido en la continuidad armoniosa de lo social [por las demandas insatisfechas]. Hay una plenitud de la comunidad que está ausente” (2021: 112-113). Es esta aspiración a tal plenitud ausente, uno de los supuestos fundamentales de la “razón populista”.

Laclau se refiere a esta insatisfacción inicial, del que brotan las demandas populares, en el marco de una experiencia de anomia radical que convoca a alguna clase de orden, frente a un sistema que ya no puede satisfacerlas y encauzarlas en la estructura diferencial existente. En este sentido, las demandas, en tanto populares, presentarán una doble cara: una de ruptura con el orden existente o *status quo*, percibido como una experiencia de pérdida de la satisfacción mítica y de anomia radical, y la otra como introduciendo un ordenamiento allí donde existía anomia y dislocación (2021: 155-156, 221-222). Asimismo, sostiene Laclau, en tanto el

nuevo orden se presenta como una transgresión respecto del sistema vigente, se expresa como una ruptura radical, como la emergencia de un nuevo orden, como una *creatio ex nihilo* (2021: 283).

Un segundo aspecto del pensamiento de Lacan sobre el objeto *a*, recuperado por Laclau, concierne al tercer componente que el psicólogo francés incluye en la díada madre/hijo: el pecho, junto con el proceso de sublimación. Afirma:

La aspiración a esa plenitud o totalidad (...) no desaparece simplemente, sino que es transferida a objetos parciales que son los objetos de las pulsiones. En términos políticos, esto es exactamente (...) una relación hegemónica: una cierta particularidad que asume el rol de una universalidad imposible. (2021: 147)

Ahora bien, Cassirer se refiere a esta estructura *palingenésica* (cf. Griffin, 2010)<sup>5</sup>, descrita por Laclau, como parte central del “mito político”. Cuando los momentos críticos de la vida social se agudizan y las antiguas organizaciones que, hasta entonces, parecían garantizar una relativa estabilidad se vuelven insatisfactorias y el hombre tiene que enfrentarse al vacío de una situación insólita y peligrosa, se presenta una nueva ocasión del mito (2013: 328, 330-331). Sin embargo, no toda crisis supone el desencadenamiento de la lógica mítica. Solamente cuando el deseo colectivo de salvación frente a la crisis ha alcanzado una fuerza abrumadora y, por otra parte, se ha desvanecido toda esperanza de cumplir este deseo por la vía ordinaria y normal –esto es, mediante la ley, la justicia, las constituciones–, “el deseo no sólo se siente hondamente, sino que se personifica” (2013: 331). Los vínculos

<sup>5</sup> Sobre el carácter palingenésico del populismo, cf. Zanatta, 2014; Finchelstein, 2018.

sociales anteriores carecen ya de todo valor y lo único que queda es el poder místico y la autoridad que ha sido condensada y concentrada en esta nueva persona (o personificación) como la suprema ley (2013: 331-332; 1975a: 122). Lo que ofrece, a cambio, es el sentimiento de que “puede evitar todos los males, puede derrotar a cualquier enemigo; domina[r] todas las fuerzas” (2013: 332). La frontera entre el viejo orden y el nuevo se sostiene en la esperanza de esta “magia social” que ansía, concomitantemente, suturar aquella experiencia de desgarramiento y desesperación mediante una aspiración constante de regeneración basada en la evocación nostálgica, aunque de satisfacción imposible, de la totalidad una e indivisible, de armonía y plena identidad. Si bien Cassirer se refiere aquí al poder místico del caudillo, esta lógica puede valer también para la encarnación del pueblo como una entidad surgida de aquella experiencia crítica: el poder místico del pueblo sagrado. Ello no significa, siguiendo a Cassirer, una situación de anarquía y confusión, pues este poder milagroso y misterioso de lo sagrado, bajo la lógica mítica, no sólo establece sus propias jerarquías<sup>6</sup>, sino que también se configura en prácticas (ritos colectivos, liturgia, uso del lenguaje, etc.) e instituciones (2013: 330). Incluso más, el filósofo sostiene que, en nuestra gran época técnica, “los mitos pueden ser manufacturados en el mismo sentido y según los mismos mé-

---

6 Respecto de la participación mítica en una atmósfera sagrada, Cassirer afirma: “la potencia mágica, que se infiltra en el todo y lo domina, aparece en forma particularmente intensificada en algunos individuos, y en algunas clases y castas” (2013a: 231). Esto implica que la participación mítica no supone necesariamente ni la igualdad ni la homogeneidad, sino que frecuentemente abriga una jerarquía mística.

todos que cualquier otra arma moderna” (2013: 334)<sup>7</sup>. Esta confluencia entre mito y técnica para el ordenamiento de la crisis y la configuración emocional representa, según Cassirer, una de las principales novedades de los mitos políticos modernos.

### 3. El pueblo y la división fundamental

Laclau menciona tres dimensiones estructurales o precondiciones que hacen a la forma de configuración del pueblo del populismo:

La unificación de una pluralidad de demandas en una cadena equivalencial; la constitución de una frontera interna que divide a la sociedad en dos campos; la consolidación de la cadena equivalencial mediante la construcción de una identidad popular que es cualitativamente algo más que la simple suma de los lazos equivalenciales. (2021: 102)

Por un lado, las demandas populares surgen de una experiencia de exclusión o privación por parte del sistema que no logra satisfacerlas y les otorga cierta exterioridad respecto del mismo, esto es, ya no son sostenidas por un marco diferencial preexistente (2021: 113). Se establece un cierto lazo de identidad a través de una cadena equivalencial fundada en la insatisfacción, la cual, como se vio previamente, está subtendida por una falta y la aspiración a una plenitud no alcanzada, “la idea de una plenitud que las demandas insatisfechas reproducen constantemente como presencia de una ausencia” (2021:

---

7 Así, una técnica de producción de la experiencia crítica y de la incapacidad de los hombres de poder enfrentarla puede alimentar constantemente aquel deseo de personificación.

144). Pero esta falta, en tanto demanda que está dirigida a alguien, supone desde el comienzo “una división dicotómica entre demandas sociales insatisfechas, por un lado, y un poder insensible a ellas, por el otro” (2021: 113).

Así, las demandas populares suponen la creación de un antagonismo. El lazo equivalencial se establece mediante un antagonismo con el sistema que impide la satisfacción de las demandas. La producción de “una exclusión, de algo que la totalidad expele de sí misma a fin de constituirse” y permite que las demandas sean “equivalentes en su rechazo común a la identidad excluida” (2021: 94). De modo que la noción de antagonismo supone un espacio social fracturado. La experiencia de un enfrentamiento al *status quo* existente, afirma Laclau, “hace posible el desencadenamiento de la lógica equivalencial que conduce al surgimiento del «pueblo»” (2021: 161).

La tercera precondition, afirma el autor, se produce en momentos más avanzados de la unificación de las demandas populares en un sistema estable de significación: cuando las fuerzas implicadas otorgan a uno de los componentes equivalenciales un rol de anclaje que lo distingue del resto. Laclau se refiere, a partir de su aplicación del pensamiento de Lacan sobre el objeto parcial a la lógica del populismo, a la sublimación como “la elevación de un objeto inmediato a la dignidad de la Cosa” (2021: 145), esto es, de una particularidad que asume el rol de una universalidad imposible, totalidad mítica como plenitud no alcanzada, evocada. Ella implica entonces “la sustitución de un objeto ordinario por la Cosa”, en este caso, “el objeto parcial no es *una parte de un todo*, sino *una parte que es el todo*” (2021:

146), convirtiéndose, de este modo, en el nombre de esa totalidad. Esta operación mediante la cual una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que Laclau denomina hegemonía (cf. Laclau, 2004: 49-65). La particularidad que ha triunfado en una lucha hegemónica para convertirse en la encarnación de tal universalidad inconmensurable aspira a ser concebida como la única totalidad legítima (2021: 107-108).

La descripción de Laclau de la separación de las demandas populares en una frontera antagonica no estática, sino dinámica, cuya identidad o lazo equivalencial presupone un proceso de exclusión o separación frente a aquello que impide la satisfacción de las demandas –lo cual permite el vínculo identitario a partir de tal antagonismo–, y cuya identidad se expresa en una particularidad que encarna o quiere funcionar como la totalidad, esto es, una *plebs* que reclama ser el único *populus* legítimo, evoca una característica definitoria de la configuración mítica analizada por Cassirer: la antítesis fundamental entre lo “sagrado” y lo “profano”.

En la perspectiva mítico-religiosa, afirma Cassirer, lo sagrado se destaca de lo cotidiano y de la existencia empírica común a partir de un proceso de exclusión. Aquello que es consagrado adquiere, en virtud de este proceso, una trascendencia particular (2013a: 106-107). Esta separación de lo sagrado configura, a su vez, la realidad empírica profana como su opuesto, como lo no consagrado, trazando una frontera entre ambas. En dicha frontera, toda “determinación (...) adquiere un determinado «carácter» divino o demoníaco, amigo o enemigo” (2013a: 133). Cassirer afirma: “el pensamiento mítico siempre

concibe el mundo como una lucha entre poderes divinos y demoniacos (...) Siempre hay un polo negativo y un polo positivo en la imaginación mítica” (2018: 401). Esta delimitación, según el filósofo, no es meramente teórica sino que determina el actuar y querer del hombre, sus sentimientos y su voluntad, así como su percepción<sup>8</sup>.

Las demandas populares, bajo la “razón populista” descrita por Laclau, parecen adquirir mediante el proceso de exclusión del sistema una particular trascendencia, aquella de lo consagrado. La cualidad negativa, que las separa y otorga cierta exterioridad, las unifica en la aspiración e identificación con la totalidad mítica positiva, la del pueblo sagrado, que adquiere un carácter divino. Al mismo tiempo, la identificación con la figura mítica del pueblo traza su propia frontera antagónica: lo profano, lo demoníaco, el enemigo. Así, el pueblo del populismo produce simultáneamente, bajo la lógica de lo sagrado y lo profano, la figura del “antipueblo”.

En su defensa de la “razón populista”, Mouffe se refiere a la naturaleza partisana de la política y de la frontera agonista, contra los discursos del consenso<sup>9</sup>. No

hay política sin un adversario, aunque sostiene que esta política adversarial, agonista, no significa una política del amigo/enemigo que es incompatible con la democracia pluralista. A diferencia del enemigo, que es necesario destruir, la existencia del adversario se percibe, según Mouffe, como legítima (2018: 56-57, 117). Sin embargo, esta distinción tiende a desdibujarse en el marco del proceso de sacralización de la “razón populista”<sup>10</sup>. En este sentido, afirma Laclau: “como la plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como *ser deficiente*, aquellos responsables de esta situación no pueden ser una parte legítima de la comunidad; la brecha con ellos es insalvable” (2021: 113). Aún más, la plenitud del ser comunitario está presente como aquello que está ausente, esto es, que bajo el orden positivo existente deberá permanecer insatisfecho (2021: 123). El *populus* como lo dado se revela entonces como una falsa totalidad, una totalidad inauténtica, y la *plebs*, expresión de las demandas insatisfechas, aspira a constituir un *populus* auténtico. El problema de la resistencia del “ellos” al “nosotros”, en el marco del pueblo sagrado, pronto deriva en una indistinción entre agonismo y antagonismo. Por ello,

---

8 Acerca de la función expresiva y su importancia para comprender la percepción mítica, cf. Cassirer, 2013b: 61-127.

9 Para Mouffe, “la negativa a reconocer lo político en su dimensión antagonista y la incapacidad concomitante para comprender el papel central de las pasiones en la constitución de las identidades colectivas están (...) en la raíz del fracaso de la teoría política [del consenso] para aceptar el fenómeno del populismo” (2005: 51). Por el contrario, los partidos populistas de derecha, afirma la autora, han comprendido la importancia de la movilización de las pasiones y de la creación de formas colectivas de identificación en torno al pueblo –la idea-fuerza de la comunidad, en

---

especial en momentos de incertidumbre, miedo e inseguridad–, a partir de una frontera antagónica, de un “nosotros” contra un “ellos” (2005: 55; Errejón y Mouffe, 2015: 59; Mouffe, 2007: 76-77).

10 Sobre la cosmovisión maniquea o línea divisoria antagonista del populismo, cf. Zanatta, 2014: 40-43. La propia Mouffe no puede negar la posibilidad siempre presente de que la frontera agonista se vuelva antagónica, esto es, una relación de amigo/enemigo (2007: 22-23). Sobre la posibilidad de “domesticar” (en palabras de la autora) este antagonismo y transformarlo en agonismo, cf. 2018: 26-32.

Mouffe debe hablar de un consenso conflictual, como dique de contención frente a los riesgos de la lucha antagonista, dentro de las instituciones democráticas. Esto es, un consenso respecto de la adhesión a los valores ético-políticos que constituyen los principios de legitimidad y de las instituciones de la democracia liberal (2018: 118-119). No obstante, ello requeriría que estos valores quedaran fuera de toda lucha agonista, lo que supondría su estabilización esencialista por fuera de la política, al menos tal como es concebida por la “razón populista”.

En la lógica de legitimación populista, por otra parte, el “nosotros” particular debe volverse, según Laclau, la encarnación de aquella plenitud ausente o, en otros términos, debe ser investido con el aura de la totalidad mítica. Pero precisamente esta elevación de la particularidad al rango de Cosa, esta condensación bajo la lógica del “*pars pro toto*” es, según Cassirer, algo distintivo del mito. En la lógica mítica, sostiene el filósofo, la parte es el todo y opera y funge como tal (2013a: 76; 1975a: 150). Y afirma: “no se trata en modo alguno de una mera representación del todo por la parte, sino de una determinación real; no se trata de una conexión simbólico-intelectual, sino cósmico-real” (2013a: 77). O, en otras palabras, para el pensamiento mítico “la parte no sólo *representa* al todo, sino que *es él mismo* (...) El todo es la parte en el sentido de que se incorpora a ella en toda su esencialidad mítico-substancial” (2013a: 93-94).

No por casualidad, Laclau habla de que “el todo siempre va a ser encarnado por una parte” (2021: 147). Es preciso notar el lenguaje mítico-religioso de la encarnación para la descripción del proceso de sublimación de la particularidad en un

todo-sagrado. La parte no representa al todo, es el todo. El pueblo es una particularidad sacralizada que encarna (contingentemente), al mismo tiempo, una totalidad mítica. Laclau sostiene que “en la mayoría de los casos se torna una hipóstasis que comienza a tener demandas propias” (2021: 117), esto es, comienza a comportarse, mediante una inversión de la relación, como fundamento de aquellas demandas. Cassirer se refiere a esta posibilidad de hipostasiasión inherente al mito (2013a: 253-254), no sólo de una entidad sacralizada –el pueblo o su particular encarnado– sino también de aquello a lo que se opone, dentro de la frontera antagonista, en la concepción del “chivo expiatorio” (2013a: 96-97; 2018: 400-401; cf. Zizek, 2018: 24-29; Girard, 1983).

De este modo, es posible interpretar el proceso de configuración de una identidad hegemónica, analizado por Laclau, como un proceso de investidura sacralizante del “nosotros” propia del mito. Si el “nosotros” particular representa al pueblo como un todo, la misma representación, como sostiene Cassirer, adquiere un sentido particular en la configuración mítica: “la «imagen» no representa la «cosa»; es la cosa; no sólo la representa sino que opera como ella substituyéndola en su inmediato presente” (2013a: 63; cf. 1975a: 124). Así, sostiene el filósofo, “en el mundo del mito cualquier apariencia es siempre y esencialmente encarnación” (2013b: 87). Esa transubstanciación propia del mito es lo que convierte la lógica de la representación tradicional, que separa lo ideal de lo real, en un auténtico proceso de reificación. De modo que, siguiendo la lógica de la “razón populista”, todo particular que *represente* el pueblo, es el pueblo, o lo encarna, con todo lo que la lógica de la encarnación de lo sagra-

do implica<sup>11</sup>. Ello mismo ocurre, sostiene Cassirer, en la actividad mítica. Los ritos no tienen, bajo dicha lógica, “un sentido «alegórico», imitativo o representativo, sino siempre *real*” (2013a: 63). En los ritos míticos no se representa algo de lo sagrado, se lo encarna. Por ello, los ritos populistas, siguiendo esta perspectiva analítica, suponen la participación en un drama mítico en el que la representación se vive como presencia real del pueblo sagrado con su poder o eficacia.<sup>12</sup>

---

11 En el caso del pueblo del populismo, la figura del líder ocupa, según Laclau, un lugar destacado en el proceso de encarnación. El autor analiza la figura del líder como forma extrema de la singularidad –“un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente unidos mediante un nombre” (2021: 130)– del pueblo, en una individualidad; y, concomitantemente, “la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder” (2021: 130). En contra de las explicaciones tradicionales contra el liderazgo populista como sugestión o manipulación de las masas, a las cuales Laclau denuncia (2021: 128-129), Cassirer analiza el rol carismático del caudillo en el marco de formas modernas colectivas de “sacralización de la política”. De allí que el filósofo alemán destaque la importancia de la lógica de la encarnación en el pensamiento mítico-religioso de la representación (2013a: 87). Ello permite comprender la importancia del aspecto mítico-religioso, con fuertes tintes cristológicos, en la caracterización del líder, como representante del pueblo, por parte de Laclau (2021: 84) y Biglieri y Cadahia (2021: 140-142, 151-153), en su defensa de la “razón populista”.

12 De allí que, en tiempos de crisis, los ritos populistas se presenten como la posibilidad de recrear la potencia sagrada del pueblo para evitar o conjurar los males, contra toda refutación empírica. Asimismo, la participación virtual a través de redes de los populismos contemporáneos, independientemente de su eficacia práctica –en tanto medio, por ejemplo, por su extensividad, su influencia, su rapidez, etc.–, puede experimentarse como un contacto real con el pueblo. Así se producen batallas virtuales vividas como expe-

Así, la “participación” (cf. Cassirer, 2013a: 94) en un lazo equivalencial, dentro de la lógica de sacralización mítica del pueblo, no se experimenta como una mera representación. La semejanza debe convertirse en identidad mística, “identidad de *esencia*” (2013a: 98), para alcanzar su eficacia, o como expresa Cassirer respecto de la lógica mítica, “uno se transforma en otro, deviene el otro, es una forma del otro, es lo otro” (2013a: 71)<sup>13</sup>. Es la regla de la “concrecencia” propia del mito: “a la forma mitológica de pensamiento le es esencial, siempre que establece una *relación*, fusionar y transmutar entre sí los términos de esa relación” (2013a: 14). El lazo popular permite esta “metamorfosis mítica”, esta constante transmutación, que no significa la anulación de la multiplicidad por su homogeneización (Mouffe, 2018: 87-88; Laclau, 2005: 46; Biglieri y Cadahia, 2021: 84), sino la investidura sacralizante de la relación de los particulares, junto con su lógica sacrificial de la diversidad<sup>14</sup>. De modo que el todo “está

---

riencias de participación popular e influjo mágico sobre lo real, también en la identificación afectiva populista, parafraseando a Mouffe, “desde el sofá de casa”.

13 Cassirer se refiere a la capacidad del mito de aglutinar las cosas más heterogéneas en un lazo cósmico (substancial), como “la ley de concrecencia o coincidencia de los términos de la relación en el pensamiento mítico” (2013a: 93). Y afirma: “el modo mitológico substancialista de pensar unifica lo plural o bien pluraliza lo uno” (2013a: 209).

14 No es suficiente oponer la homogeneidad uniforme del pueblo-uno del llamado “populismo de derecha”, frente a una articulación de las diferencias del pueblo-emancipador –que no suprimiría la heterogeneidad de las diferencias– del “populismo de izquierda” o “populismo a secas” (cf. Biglieri y Cadahia, 2021: 89). La identidad mística del pueblo puede sacrificar las diferencias, no en virtud de un proceso tradicional de

directamente presente, vive y opera en lo particular” (2013a: 94).

Pero cabe detenerse por un momento en la función que Laclau otorga a la nominación en este proceso de condensación y encarnación de lo particular como universal o, más precisamente, de lo particular como la Cosa, en la “razón populista”.

#### 4. El nombre y la identificación afectiva del pueblo

Laclau se pregunta por el modo en que se produce la identificación de los eslabones de la cadena popular con un principio de identidad que permite la cristalización de las diferentes demandas en torno a un común denominador, “una expresión simbólica positiva” (2021: 108). Se refiere así a la presencia de algunos significantes privilegiados que condensan en torno de sí mismos la significación de esta cadena equivalencial y de todo un campo antagónico. Es preciso, sostiene, la cristalización en una identidad discursiva de este lazo equivalencial como tal. Y afirma: “es sólo este momento de cristalización el que constituye al «pueblo» del populismo” (2021: 122).

La identidad popular, condensada en torno a algunos significantes que se refieren a la cadena equivalencial como totalidad, abarca demandas totalmente heterogéneas, se hace más plena desde el pun-

---

homogeneización, sino a través de la ley mítico-religiosa de la concrecencia. Asimismo, como se expuso previamente, la participación mítica en el todo sagrado no supone ni igualdad ni homogeneidad, sino que abraza con frecuencia una jerarquía mística.

to de vista extensivo –al representar una cadena cada vez mayor de demandas–, pero más pobre desde el punto de vista intensivo –“debe despojarse de contenidos particulares a fin de abarcar demandas sociales que son totalmente heterogéneas entre sí” (2021: 125)–, por lo que funciona como un significante tendencialmente vacío. Esta identidad no se refiere a un rasgo positivo compartido por los eslabones de la cadena, a partir de un proceso de abstracción, sino a una negatividad inherente al lazo equivalencial: todas estas demandas aparecen como insatisfechas, como la falta de una plenitud no alcanzada. Por ende, el nombre de esta plenitud indiferenciada “no tiene un contenido conceptual en absoluto: no constituye un término *abstracto* sino, en el sentido más estricto, *vacío*” (2021: 126; cf. 2007b: 40-45).

Sin embargo, sostiene Laclau, esta identidad debe ser expresada mediante la catexia de un elemento singular, a través de una operación performativa –no abstractiva– que constituye la cadena como tal. Se trata de la dimensión performativa del nombrar, como producción retroactiva del objeto, en este caso, de la identidad y unidad de la cadena equivalencial. El pueblo del populismo, como significante vacío, no remite a una unidad preexistente, sino que es una unidad e identidad creada por el poder mismo del nombre, el resultado de una investidura radical, esto es, “el hacer de un objeto la encarnación de una plenitud mítica” (2021: 148). El nombre, afirma Laclau, se torna aquí en el fundamento de la Cosa. Y sostiene: “con el fin de desempeñar este rol, el significante debe volverse no sólo contingente, sino también vacío” (2021: 135). El significante vacío del pueblo adquiere esa indeterminación productiva que le es inherente.

La fijación nodal de la identidad popular, a partir de la operación hegemónica, no es una mera operación verbal, sino que, afirma el autor, “está inserta en prácticas materiales que [incluso] pueden adquirir fijeza institucional” (2021: 138). El pueblo se encarna y posee entonces eficacia práctica. Como sostiene Laclau, “la vacuidad circula entre el lugar y sus ocupantes, que se contaminan entre sí” (2021: 214). Esta transmigración de la vacuidad es algo inherente a la lógica de la encarnación de la razón democrática o, en sus palabras, populista.

Pero esta operación del nombre puede ser interpretada, desde la filosofía de Cassirer, en relación con el poder y eficacia de la palabra mágica. En la palabra mágica, el nombre no remite a algo por fuera de sí mismo, sino que se transforma en expresión de la Cosa. Respecto de la configuración mítica del lenguaje, Cassirer sostiene: “el supuesto básico es que la palabra y el nombre no tienen ninguna función meramente representativa, sino que en ambos casos están contenidos el objeto mismo y sus *poderes* reales. La palabra y el nombre tampoco designan ni significan, sino que son y operan” (2013a: 65; cf. 2013b: 88; 1975a: 80; 1975: 30). Aquello que es llamado el carácter performativo del nombre, propio de la “razón populista”, puede ser comprendido como expresión de formas míticas del lenguaje, desde la perspectiva de Cassirer. En el nombrar, el pueblo se hace presente como un poder real, como la presencia de lo sagrado y su eficacia. Esta es la magia de la palabra y del nombre del populismo, que inviste todo lo existente con el poder místico de lo “popular”. De allí la importancia que adquiere la nominación en los fenómenos populistas como una suerte de magia social que permite

una sacralización permanente de obras e instituciones, de prácticas y personas, de sentimientos y razones<sup>15</sup>, con la consecuente frontera antagonista contra los poderes que busca combatir<sup>16</sup>. Cuando se invoca el nombre del dios, sostiene Cassirer respecto del pensamiento mítico, se invoca una parte de su esencia y su actuación, pues “nombre y personalidad se funden aquí en una sola cosa” (2013a: 66; cf. 1975a: 116). De modo análogo, la invocación del pueblo adquiere, dentro de la lógica mítica del populismo, la presentación y operatividad de sus poderes reales. Si en la cosmovisión mítica, como afirma Cassirer, quien puede apropiarse del verdadero nombre del dios, “puede apropiarse ilimitadamente del poder de su portador” (2013a: 67), en la “razón populista”, la lucha hegemónica se convierte en una batalla por la invocación del auténtico pueblo sagrado y por el control de su poder (cf. 1975a: 120, 150; 1975: 30, 52)<sup>17</sup>.

---

15 Sobre la flexibilidad, en el pensamiento mítico, de la aplicación de lo sagrado a entidades y representaciones del carácter más diverso, en ocasiones como sustantivo o adjetivo, así como verbo o adverbio, cf. Cassirer, 1975a: 131. El filósofo sostiene: “el mundo [mítico] está regido por una fuerza mágica (...) Esta fuerza afecta lo mismo a «cosas» que a «personas», a lo «material» que a lo «inmaterial», a lo inanimado o a lo animado. Lo que aquí se aprehende y objetiva mitológicamente es, por así decirlo, el misterio de la operancia” (2013b: 126; cf. 2013a: 85-86; 1975a: 127).

16 Sobre la materialización de estos poderes o fuerzas (como algo cósmico y sustancial) y la lógica del contagio en el pensamiento mítico, así como los ritos expiatorios y purificadores concomitantes, cf. Cassirer, 2013a: 83-87; 2018: 395-398; 2009: 159-162.

17 Cassirer se refiere, de igual modo, a la imagen de una palabra o cosa que, para el pensamiento mítico, “al igual que la palabra pronunciada o es-

Por otra parte, Laclau sostiene que la fuerza de la investidura radical, mediante la cual se produce la identidad populista, no puede comprenderse sin la dimensión afectiva. Afirma: “el objeto de la investidura puede ser contingente, pero ciertamente no es indiferente, no puede ser cambiado a voluntad” (2021: 148). De este modo, la hegemonía como “investidura, en un objeto parcial, de una plenitud que siempre nos va a evadir porque es puramente mítica” (2021: 148), se desliza por los intrincados caminos de la afectividad. En última instancia, sostiene, la construcción de la identidad populista depende de una identificación afectiva y no de una determinación conceptual. Esta orientación afectiva es la que constituye, asimismo, el campo social en su inherente antagonismo. Así, del reconocimiento del rol principal que juega el afecto en la cementación de la identidad populista surge, según Laclau, “una visión de la subjetividad política en la cual una pluralidad de prácticas y adhesiones apasionadas entran en un cuadro en el que la racionalidad –ya sea individual o dialógica– ya no es un componente dominante” (2021: 213).

Cassirer se había referido ya a la importancia de la afectividad en la configuración de la subjetividad mítica. La aspiración a la plenitud o totalidad mítica que, según Laclau, funda el lazo equivalencial en la “razón populista”, puede ser interpretada aquí como aquel sentimiento comunitario mítico-religioso con el que se funde el sentimiento de sí mismo en la forma de vida del mito. La participación o deseo de participación en el “nosotros”

---

cuchada, está dotada de poderes reales” (2013a: 67). De allí el interés en los fenómenos populistas por custodiar la imagen del pueblo, esto es, sus representaciones (artísticas, mediáticas, etc.) auténticas.

sagrado del pueblo, implica la adherencia a una atmósfera afectiva que determina la orientación práctica, en el marco de la frontera antagónica. Por un lado, supone un sentimiento de identidad o identificación con aquello investido con el carácter sagrado de lo popular, al tiempo que una oposición con aquello experimentado como antagonista. Se trata aquí, como se expuso previamente, de aquella conexión cósmico-real característica de la identidad mítica, basada en la oposición entre lo sagrado y lo profano, de lo divino y demoníaco (2013a: 77, 133). Por otro lado, como sostiene Cassirer, la atmósfera afectiva mítica crea un movimiento inmediato de la vida, una solidaridad fundamental e indeleble de ésta, en el que la distancia del “yo” y el “no yo” es reemplazada por un sentimiento de inmersión en un campo de fuerzas en el que el yo se sumerge, en el que vive y es (1975a: 134; 2009: 128). En tanto se siente partícipe de la fuerza sagrada del pueblo, el individuo aparece estrechamente ligado al mundo del influjo, a un sentimiento de dominio casi ilimitado de la realidad, a la omnipotencia del pensamiento y del deseo (2013a: 199-201, 263-266), aunque se ve sujeto, simultáneamente, por “las afecciones míticas de esperanza y miedo, en la atracción y el rechazo mágico, en el deseo omnipresente de apoderarse de los «sagrado» y en el horror del contacto de lo prohibido y profano” (2013c: 328). De allí que, como afirma Cassirer, “a través de la omnipotencia mágica de la voluntad, el yo trata de apoderarse de las cosas, de doblegarlas a su arbitrio, pero precisamente en este intento se evidencia que todavía está completamente dominado, completamente «poseído» por ellas” (2013a: 200). De este modo, siguiendo esta perspectiva analítica, la modalidad afectiva de

participación propia de la “razón populista”, lejos de potenciar la agencia política, como sostienen sus defensores, puede configurar formas de subjetividad encadenadas a fuerzas trascendentes<sup>18</sup>.

Pero tal experiencia, según Cassirer, no es un elemento inescindible del ser humano. El filósofo sostiene que “la creencia en la magia no es un acto meramente teórico; es un acto emocional. Se necesita una tensión emocional particular para producir esta creencia” (2000: 31-32). Cuando el hombre se enfrenta a situaciones que no puede manejar y dominar, busca a tientas medios más elevados y potentes (2020: 32; 2013: 328-329). En tiempos de crisis, el pensamiento mítico-mágico renace e inunda la vida social del hombre, en una combinación de desesperación y sentimiento de profunda desconfianza en sí mismo y en sus poderes formativos y creativos, y un exceso de confianza en el poder de los deseos y las acciones colectivas (2020: 32-33, 40), en este caso, en la fuerza condensada y concentrada del pueblo sagrado, en su lenguaje y sus rituales mágicos<sup>19</sup>. No se trata aquí, entonces, de desestimar la “razón populista” por sus aspectos emocionales, o un deseo de eliminar las pasiones de la

---

18 No sólo el pueblo adquiere un sentido sagrado, sino que, en la reivindicación de los afectos del populismo contemporáneo, estos afectos son dotados de trascendencia y eficacia.

19 Sobre la preponderancia del empleo mágico de las palabras—la creación de una atmósfera emotiva mítica que las envuelve y rodea— en el lenguaje introducido por los mitos políticos modernos, así como la importancia de los rituales, como ritos mágicos, para la formación emocional y práctica de los ciudadanos, cf. Cassirer, 2020: 36-39; 2013: 334-337. Acerca del papel de los mitos y de los ritos como instrumentos de regulación de los afectos en épocas de crisis, en las reflexiones de Cassirer, cf. Starke, 2016: 215-219.

política (Mouffe, 2007: 35), frente a una pretendida racionalidad incontaminable, como denuncia Laclau (2021: 143), sino comprender esta orientación afectiva en su particular lógica mítica. Pues una indagación de la movilización afectiva del campo social no puede comprenderse sin considerar las diversas formas de afectividad y, en este caso, de las modalidades afectivas sacralizantes, en la construcción de la identidad política.

## 5. El campo popular y su metamorfosis

Laclau intenta eliminar una simplificación heurística, introducida por la categoría de significante vacío, respecto de la construcción del antagonismo en el campo social: la idea de una frontera dicotómica estable. Junto a la categoría de significante vacío que “tiene que ver con la construcción de una identidad popular una vez que la presencia de una frontera estable se da por sentada”, la noción de significante flotante, en cambio, “intenta aprehender conceptualmente la lógica de los desplazamientos de esa frontera” (2021: 167; cf. 2004a: 304-305). La posibilidad de una movilidad de la frontera antagónica permite pensar el dinamismo de las operaciones hegemónicas en la constitución del pueblo.

Nuevamente los análisis de Laclau pueden ser interpretados a partir de la filosofía de Cassirer. El filósofo alemán sostiene que, en la identidad mítica, los límites no son estáticos, sino que se caracterizan por una peculiar fluidez y elasticidad (2013a: 201; 2009: 119; 2013: 79). En tanto la unidad identitaria se establece mediante una conexión simpática, esto es, por la

participación en un campo o atmósfera de simpatía mágica, y no por características sensibles o factores conceptuales abstractos, existe una peculiar flexibilidad de sus contornos. De allí que no sólo sea posible un cambio o metamorfosis permanente, sino también su desplazamiento por fuera de los márgenes de las formas subjetivas tradicionales<sup>20</sup>, en una atmósfera de comunión, o sentimiento comunitario, entre lo subjetivo y lo objetivo (2009: 126; 2013b: 91). En la “razón populista”, comprendida en su lógica mítica, los límites del pueblo sagrado y la frontera antagónica que acompaña el lazo equivalencial se vuelven fluidos y elásticos. Así, el pueblo pierde su sentido sustancial tradicional y deviene una fuerza, aquella de lo “popular”. La configuración de esta atmósfera propia del populismo tiende a sustraerse entonces de las formas estáticas de la identidad del pueblo. De allí que los defensores de la “razón populista” celebren este nuevo sujeto político contra las entidades sacralizadas de la nación, el estado, la clase, el partido, el movimiento o la raza. Y, sin embargo, las formas no estáticas de participación y el devenir de la metamorfosis mítica no pueden romper

---

20 Cassirer sostiene que “en estadios iniciales de la concepción mitológica del mundo no existe ningún límite preciso que separe al hombre de la totalidad de las cosas vivientes, del mundo de las plantas y de los animales” (2013a: 224) y que ellos puedan fusionarse en virtud de un campo de influjo mágico (2013a: 227; 2013b: 91). Si consideramos, asimismo, la concepción mítica de la semejanza, como la función mágica del lenguaje, podemos advertir la importancia del uso populista de términos de animales o de plantas, en su caracterización del pueblo o de los oponentes de la fuerza popular. De modo que, como sostiene Cassirer, “en el mito toda la realidad natural se expresa en el lenguaje de la realidad social-humana y viceversa” (2013a: 239).

con el sustancialismo o esencialismo-cósico en la configuración de la identidad popular, tal como se analizó previamente.

La segunda simplificación heurística que Laclau busca eliminar en su análisis de la “razón populista” es la idea de “que toda demanda insatisfecha se puede incorporar a la cadena equivalencial constitutiva del campo popular” (2021: 175). Existe la posibilidad de que ciertas demandas no puedan ser incorporadas porque se oponen a los objetivos particulares de demandas que ya son eslabones de esa cadena. Así la cadena equivalencial se enfrenta no sólo a una fuerza o poder antagónico, sino también a algo que no tiene acceso a un espacio general de representación. Laclau considera, sin embargo, que en el primer caso...

... un campo antagónico es enteramente representado como el inverso negativo de una identidad popular que no existiría sin esta referencia negativa; (...) [en cambio] en el caso de una externalidad que se opone al interior sólo porque no tiene acceso al espacio de representación, [la] “oposición” significa simplemente “dejar aparte” y, por lo tanto, no da forma en ningún sentido a la identidad de lo que está adentro. (2021: 176)

Esta distinción le permite a Laclau introducir la idea de un tipo de exclusión más radical que la inherente a la exclusión antagonista: la heterogeneidad social. Lo heterogéneo implica una “renuncia a la idea de un espacio saturado y de una representabilidad plena” (2021: 177) de las demandas populares en un lazo equivalencial completamente homogéneo o, en otras palabras, supone el reconocimiento de una heterogeneidad irreductible del pueblo.

Pero si analizamos este antagonismo latente en el corazón de la identidad populista tomando en cuenta el proceso de sacralización del mito, la distinción de Laclau parece, sin embargo, menos evidente. La lógica de lo sagrado no sólo puede abrir una brecha contra el poder externo como inverso negativo de la identidad popular, sino también contra los poderes internos que amenazan dicha identidad. Es el doble riesgo siempre presente en la forma de subjetivación sacralizante de la identidad, que oscila entre el enemigo externo y el enemigo interno. Antes que una apertura a la heterogeneidad del campo popular, aquellas demandas “externas” a la cadena equivalencial podrían volverse, en virtud de la afectividad mítica, un epifenómeno del campo antagónico –y, en consecuencia, una expresión ilegítima de disenso–, y de hecho la lógica mítica del pueblo sagrado experimenta constantemente toda amenaza dentro de la exclusión antagonista. En tanto le es inherente a la división antagónica la capacidad de flotabilidad o, lo que hemos denominado, de metamorfosis mítica, hablar de los excluidos del sistema por fuera de la distinción de lo sagrado y lo profano, o de una “heterogeneidad radical”, parece perder todo sentido en la lógica de la “razón populista”. Lo cierto es que, frecuentemente, cualquiera que resulte heterogéneo con respecto a la identidad mística del pueblo, evocada por los populistas, se transforma muy pronto en enemigo, condensado generalmente en las figuras pseudo-concretas del “chivo expiatorio” (Zanatta, 2014: 142; Žižek, 2018: 46; Girard, 1983).

Con la noción de significante flotante, Laclau intenta mostrar cómo “la construcción del pueblo implica también la construcción de la frontera que el pueblo presupone.

Las fronteras son inestables y están en un proceso de desplazamiento constante” (2021: 193). Existe un dinamismo en la construcción política hegemónica que impide considerar a la frontera antagónica como algo dado. Frente a la posibilidad de un esencialismo en la comprensión de la identidad popular, Laclau recupera el valor de la lucha hegemónica y de la flotabilidad del significante en la construcción social contingente del pueblo (Laclau, 2021: 149, 192-193). Pero, como se afirmó previamente, esta configuración contingente y dinámica de la identidad popular y de la frontera antagónica, que exhibe la metamorfosis mítica del pueblo, no pone en cuestión la distinción fundamental de lo sagrado y lo profano, que se produce y reproduce esta vez como disputa por la auténtica expresión del pueblo sagrado. Si todas las luchas son políticas, en el sentido establecido aquí por Laclau –esto es, lo político como sinónimo de populismo–<sup>21</sup>, ninguna disputa podría escapar de la lógica

---

21 En *La razón populista*, Laclau afirma: “el populismo es la vía real para comprender algo relativo a la constitución ontológica de lo político como tal” (2021: 91). Žižek sostiene que Laclau concibe el populismo como “el objeto lacaniano de la política, la figura particular que representa la dimensión universal de lo político, cosa que lo convierte en el «camino real» [*roya*] para la comprensión de lo político” (2018: 21). Desde la perspectiva de Cassirer, la afirmación de Laclau se puede interpretar como una ontologización o reificación mítica del populismo como *Ur-forma* de lo político. Si Žižek se refiere al uso por parte de Laclau de un dispositivo político trascendental-formal, que separa los elementos formales o trascendentales de lo político en contraposición a los contenidos ónticos, este dispositivo podría entenderse no desde una perspectiva kantiana, sino desde una reapropiación heideggeriana de Kant. Véase en este sentido, el legado heideggeriano asumido por Mouffe en su distinción entre “la política” y “lo político” (2014: 15-16, 24).

mítico-religiosa. El campo social se transforma, bajo la “razón populista”, en una cruzada en nombre del pueblo, en una batalla en la que los contrincantes dicen portar, o expresar, la voz popular. Desde los discursos inspirados hasta las dogmáticas, desde los raptos místicos hasta las revelaciones, desde los márgenes de las instituciones establecidas hasta los pronunciamientos sobre el púlpito, la lógica de lo sagrado sigue operando aquí como única forma de vida política.

## 6. La orientación izquierda/derecha del populismo

Un elemento adicional de la vacuidad y flotabilidad del significante propia de la identidad popular, analizada por Laclau, concierne a la inexistencia de garantías sobre su carácter progresista. La imposibilidad de una referencia unívoca de esta identidad y su indeterminación inherente, le otorgan un dinamismo y movilidad que escapan a cualquier esencialismo (2021: 305-308). Pero es precisamente aquí donde la distinción entre un “populismo de izquierda” y un “populismo de derecha” se vuelve problemática. Pues el establecimiento de una frontera antagonica entre lo sagrado y lo profano y su metamorfosis mítica, siguiendo la interpretación precedente, impide ciertas distinciones y límites ideológicos tradicionales y la reestructuración permanente de la orientación política. Cassirer sostiene que, en el pensamiento mítico, las orientaciones “se diferencian entre sí en virtud de que a cada una se le imprime un acento significativo diferente” (2013a: 130). Y este acento significativo depende de un fundamento emotivo, aquel que se experimenta en la antítesis de lo sagrado y lo profano. Por lo que de-

recha e izquierda no pueden establecerse como zonas o direcciones de un espacio geométrico, sino dentro de una atmósfera de emoción mítica, enteramente cualitativa y concreta, que articula la totalidad del espacio<sup>22</sup>. Por lo que la frontera entre ambas permanece sujeta a las variaciones de la metamorfosis mítica (cf. 2013c: 326; 2013b: 181-182; 1975: 354).

El propio Laclau reconoce que “entre el populismo de izquierda y el de derecha existe una nebulosa tierra de nadie que puede ser cruzada –y ha sido cruzada– en muchas direcciones” (2021: 115). Pero incluso la idea de un pasaje de uno a otro supone una delimitación ideológica-espacial estable que no concuerda con el tipo de orientación de la “razón populista”, en el que es posible la convivencia dentro del mismo espacio sagrado de los contenidos ónticos (como los llama Laclau) de izquierda y derecha<sup>23</sup>. De allí que los fenómenos

---

22 Cassirer afirma: “cuando el mito separa derecha e izquierda, arriba y abajo (...) cada ubicación y dirección está cargada (...) con una cierta cualidad mítica (...) sagrado o profano, accesibilidad o inaccesibilidad, bendición o maldición, promesa de felicidad o amenaza de peligro (...) Cada lugar tiene una atmósfera particular y crea su propia aura mítico-mágica a su alrededor” (2013c: 326). Y prosigue: “no hay ser o evento, cosa o incidente, no hay elemento de la naturaleza, y no hay actividad humana que no esté fijada espacialmente y determinada de este modo (...) no hay escapatoria (...) el cosmos físico y social son condicionados (...) por la diferenciación mítica” (2013c: 326-327).

23 Cassirer sostiene que “la «metamorfosis» mitológica no está sujeta a ninguna ley lógica de «identidad» ni tiene como barrera ninguna «constante» fija de especies (...) Un mismo ser no sólo *pasa* constantemente de una forma a la otra, sino que en un mismo instante de su existencia contiene y une en sí mismo una multitud de formas de ser distintas y hasta antitéticas” (2013a: 79). Asimismo, sostiene que la escisión

populistas escapan frecuentemente a toda posible orientación tradicional de la experiencia política, y descubran en su seno las más variadas ideologías (cf. Zanatta, 2014: 150). Mientras que Mouffe, siguiendo a Laclau, se refiere a la posibilidad de un “populismo de izquierda”, “entendido como estrategia discursiva de construcción de la frontera política entre el «pueblo» y la «oligarquía»” (Mouffe, 2018: 17), entre “los de abajo” y “aquellos en el poder”, la metamorfosis mítica de la frontera antagónica propia de la “razón populista” lejos está de garantizar contenidos programáticos, ideologías o regímenes progresistas, como la propia Mouffe reconoce (2018: 25, 55). Por ello, la autora debe establecer una frontera antagónica, en un proceso de condensación, entre un “populismo de izquierda” y un “populismo de derecha”: por un lado, un movimiento anti-establishment que entiende por soberanía, la soberanía nacional y construye un pueblo que excluye numerosas categorías, percibidas como una amenaza a la identidad nacional, por el otro, un movimiento que en su crítica al *status quo*, se asienta en una soberanía popular democrática que incorpora extensivamente, en un lazo equivalencial, las múltiples demandas heterogéneas en una concepción inclusiva de pueblo (2018: 38-39, 110-111). Este último, sostiene la autora, supone “la construcción de «un pueblo», en torno a un proyecto que aborda las diversas formas de subordinación en relación con cuestiones de explotación, dominación o discriminación” (2018: 85). Lo que se propone, finalmente, es una estrategia populista con objetivos progresistas, trazando así una frontera antagónica

---

entre el mundo de lo sagrado y el de lo profano “no excluye que exista un tránsito constante entre ellos, no excluye una continua interacción ni una permanente asimilación recíproca” (2013a: 311).

axiológica, en el marco de las instituciones democráticas existentes: restaurar los valores democráticos de igualdad y soberanía popular (2018: 55, 62, 110). Así, pretende encauzar la potencia de la “razón populista”, y su fuerza afectiva, de la derecha a la izquierda, de los valores reaccionarios a los valores progresistas (2018: 36-37, 96-98; 2007: 13-14). Y, entonces, frente las múltiples figuraciones de “aquellos en el poder”, reconocer también los auténticos enemigos o adversarios de la democracia radical.

Pero la distinción de Mouffe entre un populismo nacionalista y xenófobo, y un populismo democrático e inclusivo, no puede dar cuenta de la potencia de la lógica populista, asentada en la extensividad y movilidad de la frontera antagónica, como reconoce el propio Laclau, en el que la eficacia de la indeterminación, apertura y vacuidad del pueblo se alimenta de, lo que se denominó previamente, la metamorfosis mítica<sup>24</sup>. Del mismo modo, esta frontera axiológica –que produce una forma de moralismo semejante al que afirma oponerse (cf. Mouffe, 2007: 79-83)– supone una estabilización de los valores que es ajena a la vacuidad/flotabilidad de los significantes éticos de la “razón

---

24 Moffitt (2022: 51-67, 124-125) distingue, en un sentido análogo, la construcción de la identidad del pueblo de un nacionalismo *nativista*, que sería propio del “populismo de derecha”, y la de un nacionalismo *cívico*, del “populismo de izquierda”. Tales intentos no reconocen, sin embargo, el poder del imaginario y emocionalidad mítica para transmutar prejuicios culturales, religiosos, sexuales o étnicos, en la defensa de la soberanía nacional y los peligros que la amenazan. De allí el atractivo que ciertos imaginarios populistas, denominados “de izquierda”, pueden ejercer en comunidades atravesadas por la xenofobia, el racismo, el machismo, la homofobia y transfobia, o la intolerancia religiosa.

populista”<sup>25</sup>. Finalmente, la visión instrumentalista de la movilización de los afectos desconoce el potencial inherente a los procesos de sacralización, con su eficacia en la vida social y política, los cuales producen afectividades no siempre manipulables por una racionalidad voluntarista.

## 7. Conclusión

La aparición en el horizonte político actual de diversos fenómenos populistas se presenta ante “la crisis de legitimidad política y social de las democracias frágiles, sometidas a la dura prueba de los efectos disgregadores de la globalización económica y cultural, y de la implosión de sus sistemas políticos tradicionales” (Zanatta, 2014: 93). Esta experiencia crítica parece despertar nuevamente un imaginario palingenésico que promete regenerar la vida política, salvar al pueblo de la disgregación y otorgarle una eficacia práctica contra los males que padece y los enemigos que los producen. La reivindicación contemporánea de la “razón populista” enfatiza así la pulsión incluyente o integradora de su construcción de la identidad popular, en un mundo dominado por los antagonismos y la sensación de fragmentación de la comunidad (cf. Zanatta, 2014: 59-60), con las numerosas demandas heterogéneas que el orden establecido no logra satisfacer. Asimismo, la dimensión antiinstitucional de los populismos, su desafío a la normalización política, así como su dimensión pasional, se presentan para sus defensores como una fuente inagotable de revigorización de las democracias contemporáneas contra los procesos de

---

25 Sobre estas dificultades, cf. Mouffe, 2007: 127-131.

despolitización, desafección y ausencia de compromiso social.

Lo que parecen, sin embargo, no advertir o desestimar los defensores de la “razón populista” es la pulsión destructiva que anida en su lógica de sacralización. La noción de pueblo y comunidad del populismo produce un deterioro progresivo del pluralismo, a través de un maniqueísmo que “desemboca en una ideología excluyente, en virtud de la cual se apodera del monopolio de la ciudadanía y la legitimidad política en nombre de la voluntad del pueblo en el cual se encarna” (Zanatta, 2014: 62-63). Ello no significa, empero, denunciar su necesaria evolución hacia la formación de regímenes totalitarios, como ocurriera durante la primera mitad del siglo pasado, puesto que los populismos actuales se enmarcan en una genealogía y contexto histórico que hacen poco probable dicho desarrollo (cf. Zanatta, 2014; Finchelstein, 2018; Mouffe, 2018). Y, sin embargo, los movimientos y partidos políticos que apelan nuevamente al pueblo sagrado, anuncian formas de comunidad no menos excluyentes, con la consecuente expulsión del enemigo del terreno de la legitimidad y la identidad. Cuando esta política de sacralización alcanza el poder del Estado, muy pronto se transforma en una nueva Iglesia “con sus dogmas y sus fieles, donde nadie expresa disenso sino herejía” (Zanatta, 2014: 274)<sup>26</sup>.

---

26 La “Iglesia populista”, sin embargo, debe mantener sus credenciales *antiestablishment*. En una guerra de posición, como reza el discurso de la “razón populista”, una vez llegados al poder los partidos y movimientos populistas, en vistas de mantener su posición de *outsider*, se autoproclaman la voz de lo herético y plebeyo, en un proceso de separación y consagración de sí como lo Otro-excluido-sagrado. De allí que, en un proceso de inversión discursiva, reserven para

En cuanto a los sentimientos anti *status quo* y las formas pasionales que la “razón populista” promueve, a partir de una frontera antagonista, lejos están de garantizar los senderos progresistas que el populismo de izquierda promete. En el marco de un proceso de sacralización de la identidad popular y las figuras pseudo-concretas de los enemigos del pueblo, puede favorecer formas elementales (míticas) de resolución de la violencia (cf. Girard, 1983), cuyas fuerzas parecen escapar de los anhelos voluntaristas de una “movilización democrática de los afectos” (Mouffe, 2007: 35)<sup>27</sup>.

Finalmente, el abandono de la perspectiva esencialista del sujeto político, por parte de los defensores de la “razón populista”, termina por recaer en formas de subjetivación política que, en lugar de dar lugar a la pluralidad de agentes sociales y sus luchas –ante el reconocimiento de una realidad social heterogénea y fluyente (cf. Mouffe, 2018; Laclau, 2021)–, abraza nuevas formas de reificación mítico-religiosas que reducen el campo social a una lucha maniquea de un “nosotros sagrado”, el pueblo como *die Leute* o *les gens* –el cual presenta, a contrapelo de su pretendida aspiración igualitaria, sus propias jerarquías místicas (cf. Cassirer, 2013a: 231)– contra un “ellos”, el anti-pueblo, en una producción permanente de formas de exclusión y persecución.

---

sí la posición herética, y todo movimiento contra el *status quo* del Estado populista sea concebido, en la frontera antagonista, como conservador del poder instituido.

27 A este respecto, cf. Errejón y Mouffe, 2015, en una conversación que muestra la tensión entre pasión y violencia en la “razón populista”, así como las dificultades para trazar un límite entre agonismo (adversarios) y antagonismo (amigo-enemigo).

En el presente artículo se analizaron algunos aspectos de la “razón populista”, estudiada por Laclau, a partir de las reflexiones de Cassirer sobre el mito y su relación con la política: las condiciones estructurales que posibilitan la emergencia de las identidades populares, en el marco de la atmósfera palingenésica que favorece el surgimiento del mito político; la constitución de las demandas en una cadena equivalencial junto con la frontera antagonista, a partir de la división fundamental del mito entre lo sagrado y lo profano; la consolidación de la cadena equivalencial mediante la construcción de la identidad popular como una particularidad que asume una significación universal (hegemonía), tomando en cuenta la ley de concrescencia de los particulares propia del pensamiento mítico; y, finalmente, el carácter performativo del nombre –en su relación con el significante vacío y flotante– y la identificación afectiva del pueblo, a partir de la modalidad mágica del nombre y de la palabra, y la atmósfera afectiva y metamorfosis mítica. Bajo esta perspectiva, lo que los defensores de la “razón populista” llaman un “retorno de lo político” en defensa de una radicalización de la democracia pluralista, puede ser interpretado, por el contrario, como un nuevo proceso de “sacralización de la política” que convoca a un “retorno del mito” y los peligros inherentes a sus formas de configuración sacrificial de la identidad popular. Aún más, una vez que las fuerzas del mito político comienzan a operar en la vida social, la democracia que se pretende defender con la promoción de la “razón populista” puede ser víctima de la misma lógica que, se dice, habría buscado protegerla y radicalizarla.

## 8. Bibliografía

- Biglieri, P. y Cadahia, L. (2021). *Siete ensayos sobre el populismo. Hacia una perspectiva histórica renovada*. Barcelona: Herder.
- Boticci, Ch. (2007). *A Philosophy of Political Myth*. New York: Cambridge University Press.
- Box, Z. (2006): “La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual”, *Ayer*, 62, pp. 195-230.
- Cassirer, E. (2018). “Judaísmo y los mitos políticos modernos”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 59, pp. 391-407.
- Cassirer, E. (1975). “La forma del concepto en el pensamiento mítico”, en *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: FCE, pp. 7-76.
- Cassirer, E. (1975a). “«Lenguaje y mito». Sobre el problema de los nombres de los dioses”, en *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: FCE, pp. 77-156.
- Cassirer, E. (2009). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México: FCE.
- Cassirer, E. (2013). *El mito del Estado*. México: FCE.
- Cassirer, E. (2013a). *Filosofía de las formas simbólicas II: “El pensamiento mítico”*. México: FCE.
- Cassirer, E. (2013b). *Filosofía de las formas simbólicas III: “Fenomenología del reconocimiento”*. México: FCE.
- Cassirer, E. (2013c): “Mythic, Aesthetic, and Theoretical Space”, en *The Warburg Years (1919-1933). Essays on Language, Art, Myth, and Technology*. New Haven-London: Yale University Press, pp. 317-333.
- Cassirer, E. (2020). “La técnica de nuestros mitos políticos modernos”, en P. Dreizik, P. Ríos Flores y A. Lumerman (eds.). *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo “El mito del Estado” de Ernst Cassirer*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, pp. 21-50.
- Critchley, S. (2010). *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*. Barcelona: Marbot Ediciones.
- Critchley, S. (2017). *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de teología política*. Madrid: Trotta.
- Errejón, Í. y Mouffe, Ch. (2015). *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona: Icaria.
- Favuzzi, P. (2016). “Das Pathos der Vernunft. Cassirers Philosophie zwischen Demokratie und politischem Mythos”, en: T. Endres, P. Favuzzi y T. Klattenhoff (eds.). *Philosophie der Kultur und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lesen*. Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 183-211.
- Finchelstein, F. (2018). *Del fascismo al populismo en la historia*. Buenos Aires: Taurus.
- Fraser, N. (2021). *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gentile, E. (2006). *Politics as Religion*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Griffin, R. (2008). “Introduction: The Evolutions and Convolutions of Political Religion”, en R. Griffin, R. Mallett. y J.

- Tortotice (coord.). *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honours of Professor Stanley G. Payne*. New York, Palgrave- Macmillan, pp. 1-18.
- Klattenhoff, T. y Nordsieck, V. (2020). "El lenguaje político y la indagación del pensamiento mítico. La retórica de la derecha nacionalista desde la perspectiva de la filosofía de la cultura", en P. Dreizik, P. Ríos Flores y A. Lumerman (eds.). *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo "El mito del Estado" de Ernst Cassirer*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, pp. 291-323.
- Laclau, E. (2004). "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas", en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE, pp. 49-93.
- Laclau, E. (2004a). "Construyendo la universalidad", en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE, pp. 281-306.
- Laclau, E. (2005). "Populism: What's in a Name?", en F. Panizza (ed.). *Populism and the Mirror of Democracy*. London-New York: Verso, pp. 32-49.
- Laclau, E. (2007). "Universalism, Particularism and the Question of Identity", en *Emancipation(s)*. London- New York: Verso, pp. 20-35.
- Laclau, E. (2007a). "Why do Empty Signifiers Matter to Politics?", en *Emancipation(s)*. London- New York: Verso, pp. 36-46.
- Laclau, E. (2014). "Lógicas de la construcción política e identidades populares", en J. L. Coraggio y J.-L. Laville (comp.). *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Un diálogo Norte-Sur*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 253-265.
- Laclau, E. (2021). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Mali, J. (2017). "Un nuevo examen del mito del Estado. Ernst Cassirer y la teoría política moderna", en J. A. Barash (ed.). *La construcción simbólica de la realidad: el legado de Ernst Cassirer*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 157-184.
- Moffitt, B. (2022). *Populismo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Mouffe, Ch. (2005). "The «End of Politics» and the Challenge of Right-wing Populism", en F. Panizza (ed.). *Populism and the Mirror of Democracy*. London-New York: Verso, pp. 50-71.
- Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- Mouffe, Ch. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Payne, S. (2008). "On the Heuristic Value of the Concept of Political Religion and Its Application", en R. Griffin; R. Mallett y J. Tortotice. *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honours of Professor Stanley G. Payne*. New York: Palgrave-Macmillan, pp. 21-35.
- Starke, G. (2016). "Der politische Mythos als Instrument nationalsozialistischer Herrschaft nach Ernst Cassirer", en: T. Endres, P. Favuzzi y T. Klattenhoff (eds.). *Philosophie der Kultur und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lesen*. Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 213-238.
- Zanatta, L. (2014). *El populismo*. Buenos Aires: Katz.
- Zizek, S. (2018). *Contra la tentación populista*. Buenos Aires: Godot.