

# LA IDEOLOGÍA EUROASIÁTICA DE ALEXANDER DUGIN: ENTRE LA GEOPOLÍTICA Y EL POPULISMO

**José Andrés Fernández Leost**

Universidad Complutense de Madrid

[http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_NOMA.2015.v46.n2.51417](http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2015.v46.n2.51417)

**Resumen.-** La figura de Alexander Dugin resulta poco conocida en el mundo académico y mediático español. Su discurso se nutre de una mezcla de componentes tradicionalistas, esotéricos, filo-fascistas y comunistas, que combina con el fin de presentar el esbozo de una teoría política para el futuro. Adicionalmente, ensambla los contenidos ideológicos dentro del campo de las relaciones internacionales, presentado un planteamiento geopolítico anti-occidental. Las potencialidades propagandísticas de Dugin y su conexión con las nuevas corrientes teóricas justifican dedicarle un análisis pormenorizado.

**Palabras clave.-** *Metapolítica, ideologías, geopolítica, populismo*

**Abstract.-** The figure of Alexander Dugin remains unknown in the Spanish academic and media fields. His vision is powered by a mix of traditionalists, esoteric, philo-fascists and communists components, combined with the purpose of presenting the outline of a political theory for the future. In addition, Dugin joins the ideological contents in the field of International Relations, in order to present an anti-Western geopolitical approach. The propagandistic potential of Dugin, and his relationship with the new theoretical currents, makes it necessary to analyze deeply his ideas.

**Keywords.-** *Metapolitics, Ideologies, Geopolitics, Populism*

## Introducción:

La figura del moscovita Alexander Dugin resulta poco conocida en el mundo académico español, menos aún en el mediático-divulgativo. Hasta el momento únicamente se ha traducido a nuestro idioma un solo libro del autor, por una pequeña editorial vinculada a la corriente de la Nueva Derecha (ediciones Nueva República), colindante al fascismo. Igualmente, algunos fragmentos de su obra y diversos artículos circulan por internet, en páginas asociadas a tal movimiento. Su nombre, sin embargo, ha aparecido de forma intermitente en la prensa generalista, en reportajes relativos a la ideología post-soviética nazbol (nacional-bolchevique), a los conflictos de Ucrania y Crimea y, más recientemente, al protagonismo de Syriza en la vida política europea. Estas huellas nos ponen sobre la pista de un personaje vidrioso, cuyo pensamiento - pese a haber ido evolucionado- se fundamenta en un par de premisas irreductibles: el anti-liberalismo ideológico y la geopolítica eurasiática.

Ciertamente, sus ideas han sido objeto de un análisis más pormenorizado por parte de investigadores tanto nacionales (Xavier Casals, Diego Sanromán) como extranjeros (Roger Griffin, Marlène Laruelle), aunque no suscitan gran

interés extramuros de un núcleo de expertos, ni forman parte -al menos, de momento- de la agenda pública del debate global. Quizá la exageración de su influjo sobre la política exterior de Vladimir Putin o su tendencia a acudir a creencias de raíz esotérica, han contribuido a limitar un examen detenido sobre el alcance de su visión, en ocasiones caricaturizada como la de un charlatán, en la estirpe de Rasputín. Ahora bien, su significativa presencia en las redes, unida a la certidumbre de sus contactos con líderes rusos e internacionales (incluyendo Almajineyad) y a la conexión de sus propuestas con las de nuevas corrientes críticas (populismo, post-colonialismo, etc.) justifican dedicarle una mayor atención, orientada a calibrar su congruencia interna. En lo que sigue, procedemos a exponer las líneas maestras de su perspectiva, extraídas de su obra de síntesis, *La Cuarta Teoría Política* (2012), reorganizadas conforme a cuatro apartados: metapolítica, ideología, geopolítica y populismo. Este recorrido nos servirá para cotejar la naturaleza de sus planteamientos frente a idearios similares u opuestos y para desembocar, a modo de conclusión, en un diagnóstico sobre su posible impacto cultural y propagandístico.

### **Metapolítica:**

Nacido en el seno de una familia de militares, la educación de Dugin combina la prosecución de estudios de índole socio-económica y una predilección por la literatura, el periodismo y los idiomas (aparte de una ferviente admiración por el barón Ungern-Sternberg) que en una atmósfera disidente<sup>1</sup> le condujo a la lectura y traducción de textos de carácter conservador y orientalista (Julius Évola, René Guénon, Coomaraswamy). Tras el colapso de la URSS, su grado de activismo se incrementó al punto de convertirse en uno de los primeros miembros del Partido Nacional-Bolchevique y, con posterioridad, impulsar el movimiento euroasiático. Ello no le impidió pulir su formación, incorporando a su enfoque, inequívocamente tradicionalista, las enseñanzas etnológicas de Marcel Mauss y Levi Strauss, los estudios mitológicos de Georges Dumézil, la simbología de Gilbert Durant o la ontología de Martin Heidegger, a lo que hay que sumar la influencia del francés Alain de Benoist, el teórico más notable de la Nueva Derecha. Este bagaje le ha permitido estructurar un conjunto más o menos sistemático de postulados filosóficos (de orden metafísico, epistemológico o antropológico, sin excluir ribetes milenaristas), que podemos englobar bajo la expresión de *metapolítica*, toda vez que, sin pertenecer internamente al ámbito político, condicionarían su acción y curso. Todos ellos aparecen marcados por una ontología pluralista de raigambre, digamos, bio-étnica, que se traduce en una suerte de relativismo, tanto cultural como cognitivo, desde el que no cabría proclamar la superioridad de un modo de vida sobre otro. En el núcleo de esta cosmovisión anida el concepto heideggeriano de *Dasein*, como el ser genuino, indeterminado y diverso, encarnado a la vez en cada individuo y cada pueblo; es más, el *Dasein* emerge en Dugin como el sujeto político por excelencia, frente a las categorías de clase, individuo o raza, en tanto actor grupal enraizado en un territorio, depositario de una autenticidad local diametralmente opuesta a la de la existencia “degenerada” en las sociedades demo-liberales. De ahí, en su caso, la posibilidad de establecer una geopolítica del conocimiento, de naturaleza espacial, contraria al privilegio epistemológico del que gozarían las ciencias positivas (reflejo supuesto de la

<sup>1</sup> Pese a que trabajó como archivero en la KGB.

hegemonía occidental) y que quizá -más que en cualquier otra esfera- se plasma en Dugin en la concepción del tiempo.

Desechando la acepción material o mensurable del mismo, el autor recurre en este punto a la noción sonora de Edmund Husserl (2002) para defender un tratamiento subjetivo del tiempo, al que accederíamos tras el ejercicio auto-referencial de la *époje*, como experiencia última en introspectiva a-intencional a nuestra conciencia pura. Tan solo con posterioridad nos encontraríamos en disposición de construir y organizar el tiempo, de acuerdo con una temporalidad social y subjetiva, adscrita a cada cultura particular. A su vez, según esta línea de razonamiento, el mundo objetivo quedaría desplazado a una posición subsidiaria, incluso corruptiva, debido a su vocación de unificar el concepto de tiempo, eliminando la posibilidad del futuro. Abundando sobre ello, Dugin fuerza todavía más la argumentación, esgrimiendo motivos escatológicos, al apelar en última instancia a la aparición de un sujeto radical que advendrá en el fin de los tiempos. Y esboza el esquema de un conflicto teológico-político en el que el partisano, en el sentido definido por Carl Schmitt, adquirirá forma supra-humana (metafóricamente angélica, intermedia, propia de *daimones*) para combatir el post-humanismo cibernético al que cree que se dirige el hombre contemporáneo. Sin necesidad de llegar a tales extremos, su aproximación se compadece con la vindicación de una filosofía de la historia de corte cíclico, anti-progresista y, más aún, reversible, a la que denomina “ocasionalismo sistematizado”. No obstante, en lo que constituye un rasgo reiterado de su pensamiento, Dugin se esfuerza en subrayar la inconsistencia de aquello que vitupera más que en concretar una propuesta propia. Y así, acude a la obra de George Bateson para criticar la viabilidad evolutiva, mecánica y social de los “procesos monotónicos” y aplaude la sabiduría contra-acumulativa del ritual del *potlach*, de destrucción de los excedentes generados. La impugnación de toda noción lineal o progresista de la Historia, desemboca incluso en la postergación de la teoría de la evolución de Charles Darwin, que entiende de forma errónea cómo ley de selección “del más fuerte”, en detrimento de la lectura adaptativa, idea por cierto a la que sí se adscribe de un modo vago e impreciso. Sea como fuere, esta óptica nos sitúa en la antesala de un programa teórico-político que se perfila en contraposición a las tres ideologías predominantes de la historia reciente: el fascismo, el comunismo y el liberalismo.

### **Ideología:**

El discurso de Dugin procede mediante un método que indaga en los atributos de las corrientes tratadas, descarta parte de sus contenidos y extrae aquello que le resulta valioso, con el fin de presentar el esbozo de una teoría política para el futuro. Es importante advertir cómo, ajustándose a sus presupuestos filosóficos, el autor reintroduce de pleno la presencia de la subjetividad en el ámbito de la política, de manera que ésta se caracterizaría, casi existencialmente, por articularse como una lucha de construcción de sentidos que pugnan por imponerse. De ello se sigue que la vida social se contemple en términos re-politizados, en contraste con el tono despolitizado de la tradición

liberal<sup>2</sup>. Así, Dugin aprecia el componente mítico y la estructura escatológica del viejo comunismo -aun lamentando su desapego espiritual- y aboga por una exégesis gramsciana del mismo. Con todo, según el capítulo que consagra al concepto de izquierda política, cabe más bien identificar sus afinidades con un nacional-comunismo que incorpora elementos y símbolos patrióticos, en sintonía con los planteamientos de Nikolai Ustraliyov y Ernst Niekisch, y el espíritu del pacto Ribbentrop-Mólotov, si bien admite su falta de depuración intelectual. No obstante, Dugin también acepta ciertos desarrollos de la izquierda post-marxista, en particular los relativos a la crítica frankfurtiana de la racionalidad instrumental y la epistemología positivista, sin menoscabo de su rechazo a la connivencia entre la ética postmoderna (liberación sexual, experimentación con drogas, etc.) y el capitalismo democrático —en esto equivalente a la socialdemocracia de signo atlántico, personificada en su momento por la Tercera Vía de Tony Blair.

Dejando de lado sus coincidencias con la izquierda, no resulta inexacto ponderar un grado de simpatía mayor de Dugin hacia el fascismo, siempre con matices. Repudiando de entrada cualquier complicidad con el supremacismo racial, así como con el racismo artístico o tecnológico, en tanto a su juicio constituye su variación contemporánea, el autor se reconoce inmediatamente en la primacía otorgada a la noción de *ethnos*, en la que se condensaría el núcleo singular de las cualidades culturales, religiosas y lingüísticas (incluso ambientales) de un pueblo. Su alegato en favor de la diversidad y el derecho de los pueblos responde a una especie de esencialismo tradicionalista, cuyos tintes arcaicos quedan mitigados -en rigor: rebasados-, fruto de la abolición del tiempo. En consecuencia, pese a evocar el legado etno-sociológico de Wilhelm Muhlmann y Richard Thurnwald, cuyo concepto de *Dorsfstaat* (pueblo-Estado) blande frente al clásico de *polis*, el ideal orgánico de Dugin entronca con el de una sociedad atemporal, palingenésica, de estirpe neoplatónica, sugerida tanto por Julius Évola como por los miembros de la Revolución Conservadora (Fredrich Hielscher, Ernst Jünger, van der Bruck, etc.). Según sus promotores, el mismo pasado resultaría sospechoso puesto que ya contendría en su seno la raíz de la *Gestell*, la esencia de la tecnología que enmarca y oculta la realidad, pero que debe desenvolverse por entero en espera de su colapso final —y el advenimiento de la nueva era. En paralelo, la deferencia de Dugin hacia las costumbres prístinas le lleva a transigir con los principios del fundamentalismo ortodoxo, islámico, e incluso protestante, productos de una lógica de pensamiento divergente, pero no subalterna.

La única corriente conservadora que no tolera es la que representa el conservadurismo liberal, activado en la obra de Edmund Burke (actualizado por Hayek y Oakeshott) y en la que Dugin percibe el rastro de un liberalismo timorato, pero liberalismo a fin de cuentas. En este punto, podemos adivinar la actitud categóricamente crítica que el autor manifiesta hacia tal filosofía política, de la que en puridad no salva nada. Una consideración en absoluto sorprendente, por cuanto las premisas del liberalismo (individualismo, propiedad privada, contractualismo, libre-comercio, universalismo) contradicen el talante de sus propuestas, y su configuración práctica, el Estado-nación,

<sup>2</sup> Una toma de postura que corre el riesgo de convertir a las ideologías en religiones políticas (Michael Burleigh, Eric Voegelin).

erradica los valores comunitarios y desarraiga, siempre según Dugin, las creencias populares que conforman el sustrato de la acción política. Su análisis presta interés detallado a la distinción, que atribuye a John Stuart Mill, entre la “libertad de”, como principio de no interferencia, y la “libertad para”, orientada al desarrollo de nuestras capacidades<sup>3</sup>, denunciando la estafa que supondría otorgarle prioridad a la primera acepción, de acuerdo con el consenso liberal. Ahora bien, Dugin asume que el liberalismo ha sido la ideología triunfante de la modernidad y que salió victoriosa de la Guerra Fría, conforme a un esquema mental que -avanzando la clave de su pensamiento geopolítico- hace equivaler dicha hegemonía al éxito de Estados Unidos. Nada más consecuente, por tanto, que desplazar el foco de atención al tablero global del juego de fuerzas entre naciones. De modo previo, llama la atención el perfil que desde su punto de vista ha cobrado en la actualidad el liberalismo, en una deriva post-humana que fractura al individuo, fetichiza los objetos y banaliza la libertad, al aplaudir todo producto salido de ella. En este sentido el autor observa un gesto de repliegue, precisamente liberal-conservador, que batalla por no desembocar en este estado de cosas, liderado entre otros por Francis Fukuyama, el teórico del fin de la historia, también opuesto a las repercusiones de la revolución biotecnológica<sup>4</sup>. Un movimiento de corte ético, impulsado por la escuela neoconservadora estadounidense pero que, como parece insinuar Dugin, estaría destinado al fracaso, en virtud de la lógica cultural del capitalismo que describiese Daniel Bell (1976). Su diagnóstico en cambio -instalado en el lema del “cuanto peor, mejor”- favorecería la llegada de esa cuarta teoría política, llamada a re-encantar el mundo pero que, más allá del eslogan que reclama justicia social, soberanía nacional y tradicionalismo moral, permanece deliberadamente indefinida.

---

<sup>3</sup> Aunque su formulación acabada se deba a Isaiah Berlin. La distinción enlaza con la diferencia entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, enunciada por Benjamin Constant (1819).

<sup>4</sup> Si bien Dugin se refiere en este tramo a la tesis contenida en *La construcción del Estado* (que incide en la necesidad de consolidar la confianza institucional, en complemento al uso de la fuerza), no podemos olvidar el libro que Fukuyama dedicó a los peligros de la manipulación genética aplicada sobre los humanos (*Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, 2002).

## Geopolítica:

Según se ha adelantado, la visión política de Alexander Dugin ensambla los contenidos ideológicos dentro del campo de las relaciones internacionales, ampliando, más que refutando, los márgenes del enfoque realista (limitado en un principio a la defensa de los intereses de naturaleza securitaria), tal y como también ha acontecido en el debate académico<sup>5</sup>. Sin embargo, aun asumiendo la relevancia de la interdependencia global, de los agentes no estatales, de la cooperación internacional y, en suma, de la agenda multipolar en el diseño de la política exterior, el autor nos presenta una teoría, diríamos, contra-institucional, no sujeta a normatividad internacional alguna. Por consiguiente, adscribe el propósito de implantar una gobernanza global a una estrategia de dominio estadounidense, basada en el fomento de valores que se hacen pasar por universales. Dugin no desconoce la existencia de estrategias alternativas que se disputan la prevalencia en el interior del Departamento de Estado norteamericano, y que oscilan entre el programa neoconservador y la apuesta, más circunspecta, del multilateralismo; no obstante sigue que todas pretenden expandir, de un modo más o menos directo, la formación de sistemas demo-liberales, tributarios del legado occidental pero que acaban desintegrando el tejido de las sociedades tradicionales (Steven R. Mann). Frente a los “planes del imperio”, Dugin clasifica varias categorías de Estados en función de su grado de colaboración con Estados Unidos, aun no inscritos a su área de influencia: desde la relación amistosa que mantienen Turquía, India o Brasil, a la neutralidad de Pakistán, China y Rusia (siempre que no se injiera en asuntos internos) hasta llegar a la enemistad declarada de Corea del Norte, Venezuela y (en su momento) Irán. A su vez, cifra en tres las plataformas supra-estatales que amenazan el orden hegemónico de Estados Unidos: el Califato Universal promovido por el terrorismo yihadista, el socialismo del siglo XXI desplegado en América Latina y el proyecto euroasiático, en el que - ensanchando las ambiciones de su aventura nacional-bolchevique- se inserta el propio Dugin. De acuerdo con estos lineamientos, el autor llega al extremo de apelar a una coordinación entre actores contrarios a la globalización atlantista, en lo que algunos interpretan como una convocatoria a la unión de los yihadistas de todo el mundo (Beiner, 2015).

Al margen de tales intenciones -sobre las que volveremos a continuación- quizá el mayor interés geopolítico radique en el modelo que Dugin emplea a la hora de trazar la disposición de fuerzas regionales, proponiendo un escenario de “grandes espacios” que toman como soporte el concepto de civilización. Por descontado, rehúsa acudir a una concepción diacrónica o gradualista del término, optando en su lugar por un sentido sincrónico, en el que coexisten diversas civilizaciones. Su perspectiva se aproxima a la cartografía expuesta por Samuel Huntington, en la que se localizan nueve sistemas socio-morales,

---

<sup>5</sup> No está de más recordar que el tono metafísico de la geopolítica de Dugin deriva del dualismo esencial que enfrentaría a la mirada marítima, de tipo fenicio-anglosajón (hoy atlantista), a la mirada terrestre, gestada en Roma y que enlaza con la experiencia rusa y centro-europea (la influencia de *El Nomos de la Tierra* de Carl Schmitt resulta obvia). Así, mientras que en la visión marítima se privilegia a la economía frente a la política, en la terrestre se invierten los términos. No es necesario explicitar en qué campo se posiciona Dugin.

de ascendencia religiosa y axiológica común<sup>6</sup>. Más que adherirse a las implicaciones ideológicas del profesor norteamericano, nuestro autor se inclina por sostener un equilibrio multipolar, justificado por el respeto al núcleo étnico que latería en el fundamento que cada civilización, en perjuicio del momento imperialista que exportaría de forma excluyente sus rasgos etno-céntricos a territorios ajenos a su espacio natural. Bajo este ángulo, cabría coordinar el concepto de Dasein con el de civilización, convirtiendo a estas en los sujetos políticos materiales de la doctrina de Dugin: una doctrina en apariencia plural y armónica, de carácter defensivo, y que sin embargo no puede ocultar su vocación agresiva, de vuelta a la retórica milenarista de la “cruzada contra Occidente”.

## Populismo

Retomando las relaciones del euro-asianismo con las otras dos plataformas doctrinales, cabe recordar la firme impronta del pensamiento de René Guénon en Dugin, lo cual nos proporciona la clave de las concomitancias -de tipo religioso y simbólico- entre nuestro autor y el mundo musulmán, por supuesto extensibles al terreno geográfico. Las conexiones con el socialismo latinoamericano resultan menos explícitas, pero no por ello inexistentes. Así, los vínculos entre el comunismo y las inclinaciones nacionalistas que nuestro autor postula, se encuentran ya desarrollados en el pensamiento del peruano Haya de la Torre y, con mayor acento étnico, en José Carlos Mariátegui. De forma más reciente, cabe apuntar las correspondencias -acaso no azarosas- con las teorías postcoloniales de Santiago Castro-Gómez, Walter Dignolo o Boaventura de Sousa Santos, ante todo por lo que toca al repudio del pensamiento occidental, tildado de colonizador, toda vez que las esferas del poder y la epistemología quedan aquí correlacionadas (en la estela, reinterpretada, de los precedentes teóricos de Edward Said y Michel Foucault). Tanto es así que desde estos enfoques ha tomado prevalencia analítica la diferenciación de distintas “geopolíticas del conocimiento”, por utilizar la expresión de John Agnew (2006), entre las que precisamente encontramos una variante heideggeriana, cimentada en la fenomenología territorial del “estar ahí”. Más aún, resulta llamativo el empleo compartido de conceptos idénticos, como el de “pluriverso”, o la evocación común a un oracular “todavía no” (Ernst Bloch) de estirpe idealista-germana. Por último, resulta obligado compulsar las características del populismo bolivariano que ha emergido a principios de este siglo, con las del populismo europeo al que se aproxima Dugin —vía Alain de Benoist. La detección de ciertas similitudes -culto al líder, recurso a las emociones, desobediencia institucional, etc.- permiten validar la analogía, que

---

<sup>6</sup> Lejos de quedar recluida en el nivel de la especulación, varios informes de prospectiva avalan esta hipótesis, previendo la instauración de un sistema de gobernanza regionalizada (no global) -organizado en varios bloques políticos y comerciales- como el escenario internacional más probable en 15 años. Consúltese: *España en el mundo 2033 Cuatro escenarios para actuar ahora* (PwC, 2014). La aparición de varios proyectos institucionalizados de esta naturaleza (UE, ASEAN, Unión Africana, NAFTA, Mercosur...), además de la creación de diversos Bancos de Desarrollo regionales, acreditan la robustez de la tendencia. Entre las últimas iniciativas, a nuestros efectos destaca la entrada en vigor, a 1 de enero de 2015, de la Unión Económica Euroasiática, de la que de momento forman parte Armenia, Bielorrusia, Kazajistán, Kirguistán y Rusia.

el profesor francés Guy Hermet ha condensado en un solo rasgo distintivo, la temporalidad inmediata: punto que, aunque en principio no parece interferir con Dugin, remite a un concepto fundamental de su visión: el de la instauración de un tiempo político desemejante al institucionalizado. Si acudimos al teorizador más sofisticado del populismo latinoamericano, Ernesto Laclau, el ejercicio de cotejo no pierde atractivo. Partiendo de sus primeras aproximaciones, el Laclau marxista (1978) rompía la relación de dependencia entre ideología (superestructural) y clase (estructural) para justificar la existencia de contenidos no clasistas, pero sí antagónicos, en el plano discursivo. Desde un punto de vista teórico, observó que las ideologías hegemónicas son inter-clasistas, en tanto absorben el discurso del adversario, haciéndolo en parte suyo y neutralizándolo. Desde un punto de vista histórico, advirtió además que el pasado acredita episodios de lucha popular (los “invariantes comunistas”, según Alain Badiou), que desbordan el esquema de la lucha de clases. Ello le instó a proponer el principio de doble articulación del discurso político, que apela tanto a la clase como al pueblo. Solo cuando el antagonismo popular se articula con el discurso de clase podría hablarse con legitimidad y en positivo de populismo; el populismo fascista en cambio siempre beneficiaría a su juicio a las clases dominantes (vale decir, al liberalismo).

Tras el derrumbe de la Unión Soviética, Laclau depuró su teoría, poniendo mayor hincapié en la dimensión lingüística (2005). Ahora la unidad política mínima pasa a ser la “demanda”, la “reivindicación”: de esta manera, cuando una sociedad acumula un conjunto de demandas no satisfechas, estas pueden percibirse bien de modo aislado, mediante una lógica diferencial, o bien agrupado, mediante una lógica equivalencial, inherentemente antagónica y contra-institucional. Solo en este último caso nos encontraríamos ante la construcción del sujeto popular —diríase, re-politizado. Es relevante recalcar, en primer lugar, que la ambivalencia de las propuestas populistas quedan aquí justificadas por la difuminación que perderían las demandas al articularse en cadenas de equivalencias, dando lugar a lo que se llama “significantes vacíos”; tanto más vacíos cuanto más fuerza simbólica y hegemonía logren. Y percatarse, en segundo lugar, del alcance simultáneo que atesora trazar fronteras e identificar definitivamente al enemigo. Adviértase, de nuevo, cómo Laclau expresa la posibilidad de que las élites jueguen al populismo, apropiándose de la imprecisión de los significantes —de ahí que “floten” de un lado al otro del espectro ideológico. Retomando la perspectiva de Dugin, cabe preguntarse acerca del paralelismo entre el sujeto populista y el *Dasein* (ante todo cuando interceden variables étnicas) o del recurso lingüístico común a las alegorías, por no hablar de la adscripción mutua a una concepción de lo político en términos schmittianos, de amigo/enemigo. Lo sustancial, con todo, radica en subrayar el contundente acento anti-liberal del filo-totalitarismo de Dugin, plenamente populista.

## Conclusiones

El examen de las propuestas de Dugin nos coloca ante un pensamiento excéntrico y en ocasiones inconsistente -en el que se superponen capas de análisis inconmensurables- aunque dotado de una cierta coherencia de conjunto en la que sus tesis filosóficas, ideológicas y geopolíticas se acoplan



recíprocamente. Los flancos más débiles de su visión estriban, por una parte, en el deslizamiento de su enfoque fenomenológico hacia reflexiones ocultistas y pseudo-religiosos, rotundamente faltas de rigor, que acaso esgrima con fines propagandísticos<sup>7</sup>. En cambio el autor se manifiesta como un buen conocedor de la antropología simbólica, lo que unido a su interés por las tendencias políticas contemporáneas y a su desenvoltura por las teorías postmodernas, invita a sospechar acerca de su recurso a los códigos esotéricos. Por otra parte, el objeto principal de la pretensión de Dugin, definir una cuarta teoría política, se revela fracasado por cuanto no acierta sino a revolver un cúmulo de contenidos prestados de corrientes anteriores, sin mayor conexión interna que la de resultar anti-liberales. En esta línea, la carencia de una argumentación de naturaleza económica brilla por su ausencia, por más que se intuya la apuesta contra-mercantilista de una economía socio-local heredera de los análisis de Karl Polanyi. En este aspecto, se evidencian carencias similares a las que se aprecian en Alain de Benoist, cuya obra en todo caso completa de un modo más decantado el aparato conceptual desarrollado por el ruso<sup>8</sup>.

Ello no obsta, en fin, para que la obra de Dugin alcance mayor propagación global, producto de su retórica soteriológica y, ante todo, de su habilidad iconográfica operada a través de las posibilidades que ofrece internet. Una pregnancia quizá más susceptible de expandirse por Asia, Oriente Próximo, América Latina y Europa del Este, donde el atractivo del modelo demo-liberal ha ido perdiendo fuelle en los últimos años, frente al rendimiento económico de sistemas insensibles al imperio de la ley (una tesis recientemente documentada por Joshua Kurlantzick). Como es obvio, tal valoración no excluye el riesgo de su infiltración hacia Europa Occidental, siquiera sea por cauces intermedios.

## Referencias bibliográficas

- AA.VV (1994), «Parlamento de las religiones del mundo: principios de una ética mundial», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 10, 7-21.
- AGUILÓ, A.J. (2009), «La Universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 22 (1/2), 5-28. Disponible en: <<http://www.ucm.es/info/nomadas/22/antoniaguilo.pdf>> [Consulta: 23 de octubre de 2009].
- ARISTÓTELES (2000), *Retórica*, Gredos, Madrid.
- BURKE, P. (1985), *Montaigne*, Alianza Editorial, Madrid.
- CORTINA, A. (2001), *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid.

<sup>7</sup> Como último botón de muestra, adviértase que Dugin fundó en los años noventa la Asociación Arctogaia, la cual -según documenta Griffin (2000)- publicó en su web el manifiesto "Arctogaia: la Tierra del Norte", que evoca la *Última Thule* "que dio nombre a la *Thulegesellschaft* protonazi", la Sociedad de Estudio de la Antigüedad Alemana.

<sup>8</sup> Ciertamente, Benoist se ha distanciado explícitamente de Dugin (Griffin, 2000), en congruencia con una inclinación indoeuropea que no acaba de casar con la visión cristiano-ortodoxa e islámica de aquel —por momentos pareciera que más afroasiática que eurasiática.

- DUSSEL, E. (1994), *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, Plural Editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), La Paz.
- DOSTOYEVSKY, F. (1987), *Los hermanos Karamázov*, Cátedra, Madrid.
- FARIÑAS, M<sup>a</sup>. J. (2005), «Diversidad cultural y globalización», *Diario Vasco*, edición de 13/10/2005.
- GALEANO, E. (2004), *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, Madrid.
- GEERTZ, C. (1995), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- HARVEY, D. (2004), *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid.
- HERRERA FLORES, J. (ed.) (2000), *El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- JAHANBEGLOO, R. (2007), *Elogio de la diversidad*, Arcadia/Atmarcadia, Barcelona.
- KANT, I. (1981), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid.
- KÜNG, H. (1990), «A la búsqueda de un *ethos* básico universal de las grandes religiones», *Concilium: revista internacional de teología*, núm. 228, 289-309.
- (1991), *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid.
- (1994a), «La paz universal, las religiones universales, el *ethos* universal», *Concilium: revista internacional de teología*, núm. 253, 561-576.
- (1994b), «Historia, sentido y método de la Declaración en pro de una ética mundial», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 10, 22-42.
- LLINÀS, J.L. (2001), *Educació, filosofia i escriptura en Montaigne: un comentari a «De l'Educació dels infants»*, Servei de Publicacions de la Universitat de les Illes Balears (UIB), Palma.
- MONTAIGNE, M. (1998a), *Ensayos III*, Cátedra, Madrid.
- (1998b), *Ensayos II*, Cátedra, Madrid.
- (2001), *Ensayos I*, Cátedra, Madrid.
- PANIKKAR, R. (1990), *Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- (1993a), «Diálogo intrarreligioso», en FLORISTÁN, C. y TAMAYO, J.J. (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1144-1155.
- (1993b), *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander.
- PERELMAN, Ch y OLBRECHTS-TYTECA, L. (1989), *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Gredos, Madrid.
- PETRAS, J. (1986), *Clase, Estado y poder en el Tercer Mundo. Casos de conflictos de clases en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (2000), *La izquierda contraataca. Conflicto de clases en América Latina en la era del neoliberalismo*, Akal, Madrid.
- PRATT, M.L. (1992), *Imperial eyes: travel writing and transculturation*, Routledge, Londres.
- RITZER, G. (1996), *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Ariel, Barcelona.
- SÁNCHEZ RUBIO, D. (2000), «Universalismo de confluencia, Derechos Humanos y procesos de inversión», en HERRERA FLORES, J. (ed.), *El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 215-244.
- SANTOS, B. S., (1998a), *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia/Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), Bogotá.

- (Org.) (2001), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Afrontamento, Porto.
  - (2003a), *Conhecimento prudente para uma vida decente. «Um Discurso sobre as Ciências» revisitado*, Afrontamento, Porto.
  - (2003b), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
  - MENESES y NUNES (2004a) «Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo», en SANTOS, B. S. (Org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, Afrontamento, Porto, 23-101.
  - y Nunes (2004b), «Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade», en SANTOS, B. S. (Org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*, Afrontamento, Porto, 19-51.
  - (2005a), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ ILSA, Madrid.
  - (2005b), *Foro Social Mundial: manual de uso*, Icaria, Barcelona.
  - (2006a), *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
  - (2006b), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, Afrontamento, Porto.
  - (2009), *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI, México.
- TAMAYO, J.J. (2004): *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid.
- WIEVIORKA, M. (2002), *El racismo: una introducción*, Plural Editores, La Paz.
- YOUNG, I. (2000), *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid.