

# El populismo argentino



Lectura Mundi  
UNSAM

## En busca de la promesa perdida

Por Mario Greco

Director de Lectura Mundi

Detrás de mi relación con el peronismo como objeto de mi indagación de estos años está sin dudas el drama de la desaparición del Partido Comunista italiano”, dijo Pasquale Serra en uno de los encuentros del seminario que llevó por título “El populismo argentino: peronismo de los hechos a las ideas”, animado por el autor de *El populismo argentino* (Prometeo, 2019). Contó con cuatro comentaristas: Alejandro Blanco, Ana Grondona, Martín Cortés y Mariana Gainza, y la moderación de Micaela Cuesta. La excusa de ese seminario fue ofrecer un curso estructurado alrededor del libro de Serra sometido a la interpelación de un grupo particular de académicos. “Excusa” e “interpelación” paradójicas pues son el derrotero de Pasquale Serra en Argentina y sus estudios sobre Gino Germani primero y el peronismo luego, los que se convirtieron en una sorprendente fuente de interpelación a un número no menor de intelectuales locales.

Desde fines de 2019 Serra insiste con una pregunta: “¿por qué perdura el peronismo; qué lo hace vigente en un contexto de crisis de los partidos políticos y desaparición de la mayoría de las fuerzas tradicionales en Occidente y en la región?”. Pregunta que no admite una respuesta desde los registros de la ciencia política *mainstream* inundada de banalidades no solo presociológicas, sino la mayoría de las veces huérfanas de teoría. Y Pasquale lanza esa interrogación a su grupo de referencia en Argentina: los arriba mencionados (a los que con justicia agregaría a Samuel Amaral, Darío Pulfer y Gerardo Aboy Carles) y por supuesto la figura excluyente de Horacio González.

Casualmente, un grupo de jóvenes sociólogos, politólogos y filósofos salidos de una minoritaria y particular tradición de las ciencias sociales vernáculas, atravesados por el proceso social y político de las primeras dos décadas de este siglo. Sintonizan con Serra las lecturas, los autores, un gusto particular por la teoría y fundamentalmente una forma de articular la selección de los temas a investigar con la pertinencia de

los problemas de la sociedad contemporánea. Y por qué no decirlo: una forma particular de entender la práctica intelectual que se aleja de ese neoliberalismo explícito de las instituciones de promoción y calificación de la ciencia, que empuja a la construcción de carreras coherentes con unos protocolos que garantizan producciones que alimentan el subsistema y se alejen de los problemas reales de la sociedad. Serra ratifica, en ese diálogo fecundo, una elección por Argentina y su cultura social y política. Elogia el compromiso, la seriedad y la discusión densa de sus interlocutores, eso que ya no se encuentra en los claustros europeos.

Volver sobre la cuestión del populismo argentino, o más bien sobre el peronismo, supone adentrarnos con firmeza en las tesis de Pasquale, que podríamos resumir como el pasaje de una teología política autoritaria a una teología política democrática, con el carácter original y único de lo “nacional-popular” argentino, la tensión entre secularización y mito, y la tesis de Aboy sobre la “regeneración”. Toda esta búsqueda está enmarcada por el reconocimiento de lo que el autor llama la crisis dramática de la democracia occidental, la ruptura terminal de la representación y, por lo tanto, el carácter incierto del futuro político de unos sistemas vaciados de contenido.

En el transcurso del seminario, Serra recuerda la celebración de uno de los primeros Congresos Gramsci en Italia, luego de la finalización de la guerra, en los primeros años de la década del cincuenta. Allí, bajo la mirada tutelar de Togliatti, Luporini, Garín y otros, un joven Mario Tronti expone un texto irreverente titulado “Algunas cuestiones en torno al marxismo de Gramsci”. Pasquale evoca esa intervención a propósito de la advertencia de Tronti sobre la delicada relación entre pensamiento y ser o, dicho de otra manera, el filón que el marxismo recoge de la solución hegeliana al legado kantiano de la incognoscibilidad de la cosa en sí. Un ejemplo en síntesis salvaje de ese texto que se atreve a criticar la filosofía de la praxis es no reducir a toda la sociedad burguesa al pensamiento de la sociedad burguesa. Esa crítica le permite a Serra hipotetizar que lo teológico-político argentino, el peronismo (en una región toda teológico-política), logra una unidad política que permanece abierta en el sentido de que el pensamiento no logra atrapar por completo a ese real no asimilable a la idea: el pueblo, sus condiciones materiales, su memoria, su historia, la relación con el mito...

Algo permanece alerta para permitir la emergencia de la novedad.

Los artículos que integran este suplemento, junto al de Serra, nos llevan a afirmar que su libro, junto a estas reflexiones, comienzan a saldar teóricamente varias polémicas sobre el peronismo. No sería arriesgado aventurar que producto

de este intercambio se inicia una nueva y fructífera serie de trabajos que tienen en el diálogo con Horacio González y en el exhaustivo trabajo de Serra una referencia definitiva. En especial en estos días en que una vez más asistimos a la enésima antesala de la vana ilusión de su desaparición.

## El populismo argentino entre nomos, norma y trascendencia

Por Pasquale Serra

Traducción: Micaela Cuesta

1. La historia de la relación entre el pensamiento político europeo y el populismo argentino es una historia de desencuentros. Al considerar al peronismo aun hoy como una variante del fascismo, las ciencias históricas y sociales europeas se resistieron a medirse con él y a comprender su forma y especificidad.

Un espiral se ha abierto en los últimos años con la crisis catastrófica de las democracias europeas (muchas fueron, por ejemplo, las iniciativas institucionales recientes dirigidas a favorecer un encuentro y un diálogo entre Argentina e Italia), si bien las últimas elecciones argentinas y, sobre todo, el modo en que fue recepcionado por la opinión pública el debate interno del peronismo -ocurrido inmediatamente después de ellas- ponen en riesgo la continuación de este proceso. A este propósito, Loris Zanatta, en un artículo aparecido en *Clarín*, identificó una vez más en el verticalismo el prin-

cipal problema del peronismo, asociándolo enseguida al fascismo.

Sin embargo Gino Germani, en estudios ya clásicos, había elaborado a mitad de los años cincuenta una importante distinción entre el populismo argentino y el fascismo italiano, sentando las premisas para una posible relación y encuentro entre pensamiento europeo y populismo argentino, que habría podido revelarse de inmensa importancia para Europa y América Latina, para Italia y Argentina.

Esto no significa postular al populismo argentino como un modelo positivo para Europa, porque el modelo argentino, lo señalaba el mismo Zanatta, aunque dentro de un cuadro analítico sustancialmente deformante, está plagado de problemas irresueltos y de muchas insidias. Se trata, antes bien, de empujar a Europa y a su pensamiento político a compararse con él, a no ignorarlo o simplemente a no deformarlo. No solo porque detrás de la crisis de la representatividad democrática en Europa se encuentra el hecho histórico, enorme, de la heterogeneidad social sobre el cual la cultura argentina, por razones ligadas a la especificidad de su historia, ha reflexionado largamente, sino también porque la cultura argentina es integralmente teológica-política y lo teológico-político, como sabemos, es el ligamen que mantiene unida a la sociedad, haciendo concebible el Estado. La cultura argentina pasó a través de un recorrido largo y tortuoso de la teología política autoritaria a la teología política democrática, que es la única perspectiva capaz de fundar en sentido pleno una concepción abierta y democrática de la unidad y de mantener la imagen del cambio.

Como bien sabía Gramsci, no hay democracia ni perspectiva de emancipación sin teología política, sin cierto vínculo colectivo, como tampoco la



hay sin la producción de mitos sociales que inciten las transformaciones históricas. Para ser capaces de ir más allá del presente se necesita alguna energía espiritual que suscite el fervor de subjetividades regeneradas, dispuestas a transformar la forma actual del mundo. De allí la necesidad de una comparación ajustada con la cultura argentina, con aquella que, en su trabajo interminable sobre la representación y dentro de la representación, desde Germani a Laclau, pasando por el populismo republicano, ha demostrado una gran capacidad de regenerarse, algo de lo que nosotros, en cambio, dimos muestras de carecer. En efecto, en virtud de esta dificultad para regenerarse -Aboy Carles despliega este concepto a propósito del peronismo- han colapsado en Italia (pero también en Europa) todas las grandes culturas democráticas, en cierto modo se han "suicidado", como decía Del Noce. Es fundamental para nosotros entender bien de qué se trata y de dónde proviene esta energía regeneracionista que nunca se consume del todo y que le ha permitido al peronismo sobrevivir por decenios con el mismo entusiasmo y la misma promesa de futuro. Yo considero que esta energía procede de cierta idea de secularización que se encuentra siempre en una relación indisoluble con el mito, e impide que la primera se complete y venza de una vez por todas. Mientras entre nosotros, como sabemos, a partir de los sesenta la secularización disolvió todo mito, en cuya ausencia las formaciones políticas laicizadas y pluralizadas, sin un más allá ni trascendente ni inmanente, perdieron toda sustancia y toda necesidad histórica y, como era previsible, se agotaron y disolvieron.

Es esto lo que convierte lo nacional-popular argentino en algo único. Moviéndose entre Germani y Gramsci, el debate argentino aprovecha la categoría de nacional-popular -como ha notado Amaral- para definir el peronismo, pero es necesario identificar su especificidad, hurgar en una tradición que, a diferencia de la europea, funciona, se reproduce, se regenera y, sobre todo, dura. Su extraordinaria actualidad se explica en aquella concepción del tiempo no-progresista que se encuentra en sus orígenes y

en su más profunda constitución. Son estas cualidades las que lo colocan en el centro de la actual estructura del mundo y lo hace un instrumento esencial para superar una crisis cada vez más catastrófica. Una realidad signada por la existencia de masas heterogéneas (el problema de la heterogeneidad social) requiere de la representación para que aquellas se sientan adecuadamente integradas; y, además, porque dentro de la crisis de la representatividad democrática, sin la presencia de la representación nacional-popular, se corre siempre el riesgo de entregar esta heterogeneidad social a la derecha radical, a aquellos "sustitutos funcionales del fascismo" de los cuales hablaba Germani, y que hoy están entre nosotros.

2. Lo nacional-popular es muchas cosas, y de esas tantas cosas que raría aquí subrayar dos: a) Lo nacional-popular en la versión de la tradición argentina es ante todo *crítica radical de la inmanencia*, porque en un mundo integralmente inmanente no es posible invertir sobre ninguna cosa de manera fuerte y duradera, porque el hombre de la inmanencia es un ser que tiene y puede cambiar permanentemente y, por lo tanto, en este flujo continuo de novedades en el cual está constantemente inmerso, no es posible ni pensable ninguna teología política, la cual representa, en cambio, lo propio de lo nacional-popular o del populismo argentino que es, según Laclau, la forma de la política por excelencia. El punto es que la pura inmanencia no posee una dimensión de unidad, y tal unidad o unificación es, como veremos luego, lo específico de la teología política y, a su vez, de lo nacional-popular.

b) Lo nacional-popular es lo teológico-político y Argentina, o más en general América Latina -como en muchas ocasiones ha señalado Aricó a partir de los ochenta-, es sustancialmente un "continente teológico-político". Existe un estrecho nexo, luego, entre nacional-popular, América Latina y teológico-político; y la cultura argentina en su trabajo interminable sobre la representación tiene el mérito de haber transportado lo nacional-popular al terreno de la democracia, convirtiéndose así en un verdadero modelo para afrontar la crisis actual.

Es preciso hacer énfasis además en algunos momentos de las teorías del populismo argentino particularmente interesantes: a) En primer lugar, la centralidad del problema de la unidad, problema dramático y muy serio, en el todos estamos inmersos y que remite a una demanda de orden y de unidad que brote del suelo y del subsuelo de nuestras sociedades, con la cual el populismo argentino se entrecruza y, en cierto modo, da respuesta. El nudo teórico y político en juego refiere a *si* y *cómo* esta sociedad radicalmente heterogénea es capaz de ser sujeto de una acción política, de actuar políticamente y, en consecuencia, de asumir una unidad política.

Por otro lado, no puede existir ninguna dimensión horizontal de autonomía sin alguna forma de unidad vertical, sin poner el foco en la cuestión de lo "político" y de la "unidad política". La cultura política argentina ha pensado el problema de la representación y de la unidad política (populista) como un problema de la democracia, es decir, ha reconocido con Germani el hecho de que si hay unidad política populista es porque la democracia no ha logrado entablar ninguna relación productiva y fecunda con la heterogeneidad social.

b) El populismo argentino, al conectar con Laclau trascendencia y representación, pensó esta misma unidad como siempre abierta, porque si es un error demonizar el tema de la unidad, también lo es detenerse en él ontologizándolo. La particularidad de Laclau está en su dialéctica compleja, muy importante hoy, pues para salir de esta gran crisis es necesario dar respuesta al problema schmittiano del orden en el mundo (de aquí la fuerte presencia de Schmitt en la perspectiva de Laclau), pero es necesario también sobrepone a él e introducirle alguna otra cosa que desde adentro o desde lo alto lo ponga permanentemente en discusión. "Desde adentro" y "desde lo alto", *contemporáneamente*, esto es lo fundamental, y Laclau tiene el mérito de pensar ambas aperturas en conjunto, lo que lo aproxima a la teoría liberal de los límites y del control del poder, si bien Laclau no logró nunca atravesar realmente este umbral ni encontrar una respuesta cabal al problema crucial del derecho y de las instituciones.

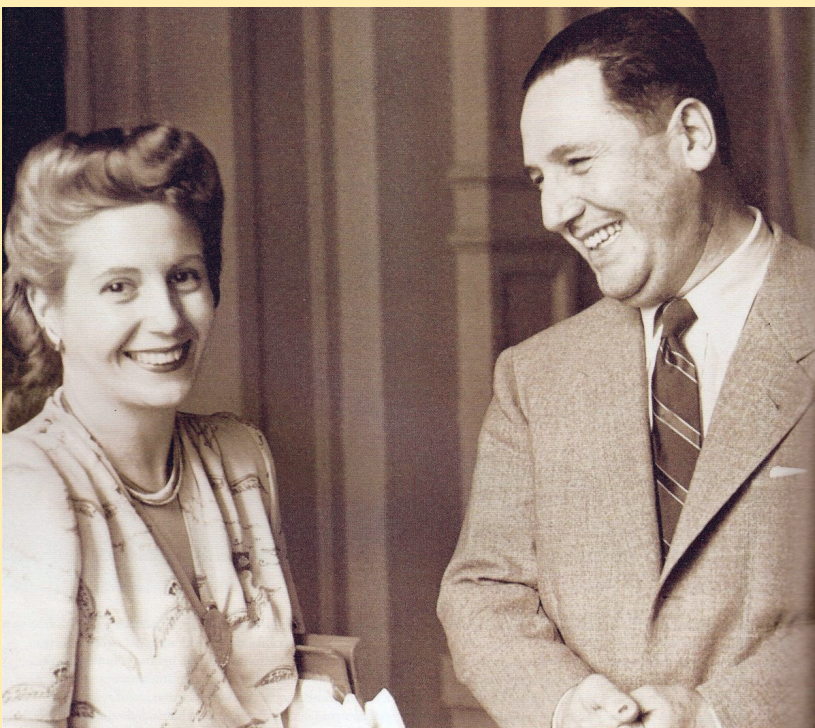
c) Finalmente, con la perspectiva en desarrollo del populismo republicano y del importante trabajo de Eduardo Rinesi, la cultura argentina configuró una especie de unidad originaria e indivisible entre norma y *nomos*, entre *nomos* y trascendencia, capaz de ofrecer una contribución de primer orden para una solución progresiva a la actual crisis de la democracia europea y mundial.

En esta constelación se cifra la actualidad de la perspectiva argentina: unidad/ pluralidad/ institucionalismo/ trascendencia/ transformación de cara a una reflexión sobre la crisis de la democracia contemporánea. Laclau impulsa este giro, al colocar todo el pensamiento argentino entre

teología política y crítica de la teología política, entre teología política y trascendencia. Porque lo teológico-político (la vertiente Schmitt tan presente en Laclau) es necesario pero insuficiente. Este es la proposición fundamental de la reflexión de Laclau, la que lo separa no solo de Germani, sino también de Abelardo Ramos y de su primera formación teórico-política en la Izquierda Nacional. Él no solo arrastra el debate argentino contemporáneo al corazón del debate más significativo que se desarrolla hoy en el mundo entre teología política y crítica de la teología política, entre Schmitt y la trascendencia, sino que también da un nuevo impulso a este debate, al volcarlo sobre el terreno directamente político, exponiendo todos sus problemas. ¿Con qué reglas, con cuáles instituciones, se garantiza esta apertura? Y aun y más en general: ¿con cuáles relaciones entre populismo e institucionalismo, entre democracia radical (populismo) y liberalismo?

Sobre estas preguntas cruciales que conciernen a las relaciones entre liberalismo y democracia, Laclau se ha detenido en muchas ocasiones, pero las ambigüedades incorporadas en su discurso y en sus mismas fuentes permanecen sin resolverse. En efecto, el problema del derecho y de las instituciones, *el problema del liberalismo*, sigue irresuelto. Se trata de un problema esencial que no coincide por completo con el sistema capitalista, y no puede nunca desaparecer del todo de una teoría de la democracia radical: se trata, insistimos, de configurar una suerte de unidad originaria e indivisible entre unidad/ pluralidad/ institucionalismo/ trascendencia/ transformación, o sea, entre *nomos*, norma y trascendencia. Esta es la única perspectiva capaz de afrontar el problema del derecho como horizonte imprescindible de la política y de fundar, en sentido pleno, una teoría integralmente abierta de la unidad. Es con esta imagen del populismo argentino que sería necesario medirse. Este es el modelo argentino que, creo, se encuentra a la altura del debate mundial, y ofrece elementos para enfrentar y resolver la crisis democrática mundial contemporánea, que la crisis actual del peronismo no falsifica, como muchos piensan y auspician, sino que revigora y relanza, como lo ha subrayado en una bella intervención Diego Tatián (*Revista Anfibia*, 2021).

**Pasquale Serra** es licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Bari y doctor en Historia de las Doctrinas Políticas por la Universidad de Roma. Es profesor e investigador de la Universidad de Salerno. Es investigador del Centro per la Riforma dello Stato di Roma. Es autor de numerosos artículos y libros, entre ellos, *El populismo argentino* (Prometeo, 2019).



# Lo nacional-popular y el enigma del peronismo

Por Martín Cortés

Aun cuando manifiesten sus intenciones por evitar los enredos que supone una concepción normativa de lo social, muchas veces las ciencias sociales no logran escapar a la fuerza del “deber ser”. Mencionamos rápidamente dos problemas clásicos que atraparon a las ciencias sociales en las redes de las presuntas *correspondencias* y *sincronías*. Por un lado, la relación entre clases sociales e identidades políticas; por el otro, la relación entre modernización y democracia liberal.

Dentro de lo mucho que se ha dicho –y que se continuará diciendo– del peronismo como fenómeno político, se podría afirmar el hecho de que ha significado una contundente interrupción de estos dos esquemas normativos. Si hubiera que sintetizar brutalmente cada uno de los esquemas en una figura político-intelectual que lo encarnó, acudiríamos enseguida a dos nombres italianos fundamentales para la cultura política argentina: Antonio Gramsci fue quizá el nombre más evocado para pensar el problema de la relación entre la clase trabajadora y la identidad peronista, mientras que, en un estatus diferente –como protagonista–, Gino Germani fue quien más sesudamente intentó pensar la forma singular de la modernización que implicaba el peronismo, y también la forma singular de democracia y libertad que aquel entrañaba. Recientemente, un tercer italiano, Pasquale Serra, tras años de visitas sistemáticas a Argentina en las que posiblemente leyó todo lo que había sobre estos temas, nos convidó con el libro *El populismo argentino* (Prometeo, 2019), en el que recorre, desde Germani hasta Ernesto Laclau pasando por Horacio González y las aventuras –o desventuras– de los llamados “gramscianos argentinos”, los distintos modos en los cuales la cultura argentina se confrontó con el enigma del peronismo.

Los dos esquemas normativos mencionados atraviesan las pregun-

tas del libro. Sobre el segundo (modernización y democracia liberal), me interesa retener lo que *perdura* del peronismo para pensar la política argentina a partir de su aparición: la modernización peronista asume la forma de la incorporación general de las masas a la política, en estrecha relación con una serie de mediaciones organizativas (esencialmente, los sindicatos) y con el Estado, y asociadas a una identidad política plebeya que desborda cíclicamente las instituciones, y por eso es disruptiva respecto tanto de las clases tradicionalmente dominantes como de los intentos por diseñar tramas que las subordinen a un orden político estable (incluso cuando esos intentos surgen desde el interior del propio peronismo). Una serie de paradojas resultan de todo esto: las clases supuestamente ilustradas –y por ende modernizadoras– se resistían brutalmente a los cambios que ofrecía el nuevo escenario, que combinaba irrupción plebeya con efectiva modernización del Estado y la sociedad. Germani mismo encarnaba la paradoja cuando pensaba al mismo tiempo que ese proceso estaba reñido con los cánones de la democracia, pero implicaba una *experiencia real* de libertad para la clase trabajadora.

Sobre el fondo de esa *asincronía*, podemos volver sobre el primero de los esquemas normativos señalados (clase social / identidad política): en este caso, su inoperancia se explica por el hecho de que esa identidad plebeya no presenta una naturaleza política clasista, no al menos en términos clásicos. En su lugar, aparece la enigmática figura de un movimiento “nacional-popular”. Y Gramsci será el modo en que diversas generaciones y tendencias políticas e intelectuales argentinas se aproximarán a ese enigma. En este punto, a través de una minuciosa reconstrucción de una densa trama de lecturas, Pasquale ofrece una contraposición entre el Gramsci de los “gramscianos argentinos” (fundamentalmente José Aricó y Juan Carlos Portantiero) y el de Horacio González. El libro, antes que nada, celebra ambas aproximaciones por lo que tienen de común: la preocupación política que las preside. En uno y otro caso, Gramsci es recuperado para pensar políticamente una realidad compleja, no para simplemente aplicar sus conceptos y mucho menos para recordarlo con justeza. Ese tipo de aproximación, que Pasquale echa de menos en el mundo intelectual italiano, es entonces un acervo de la cultura política argentina.

Sin embargo, aparecen luego importantes diferencias que no me propongo tanto reponer como

pensar en sus consecuencias teórico-políticas, dada la novedad que ofrecen a la recurrente reflexión en torno del peronismo. Aricó y Portantiero, se sabe, cuentan con numerosos textos y publicaciones donde el nombre de Gramsci tiene peso, incluso en épocas diversas donde ese nombre puede ocupar lugares muy diferentes. Por ejemplo, Gramsci es la vía de “relectura” del peronismo en los años sesenta contra los antiguos prejuicios del Partido Comunista argentino que los había cobijado –hasta expulsarlos–. Allí funciona, precisamente, la pregunta por las complejidades que forjan la identidad de una clase, y asoma la potencia de la categoría de “nacional-popular”. Gramsci es también el nombre de una decidida “aproximación” al peronismo, o al menos a su ala izquierda, en los años setenta, en medio de fuertes preguntas en torno de la centralidad de los grandes movimientos nacionales en los países periféricos. Y Gramsci será también,



la vía –o una de las vías– para tomar distancia del peronismo en los años ochenta, en una versión más liberal y antipopulista –mediada por otro italiano, Norberto Bobbio–.

Ese abanico de usos –repetimos: siempre políticos, aun si son contradictorios entre sí– va dejando saldos teóricos (y editoriales: libros que todavía leemos) sobre los cuales aún discutimos. Ahora bien, si se pudiera afirmar cierta *continuidad* detrás de las diferencias, sería precisamente la de la *exterioridad* respecto del peronismo. Aun en el momento de mayor aproximación, Gramsci siempre es una vía a recorrer (para llegar o para irse), nunca es un modo de experimentar la propia tradición peronista. Y así es como pueden leerse pasajes varios de sus escritos en los cuales el carácter peronista de la clase trabajadora aparece como una suerte de *constatación*, esto es, como un dato que se debe admitir. Por ejemplo, en un texto de la revista *Pasado y Presente* de 1965, Aricó se pregunta: “¿Podríamos cerrar los ojos a esta realidad que nos ofrece la dinámica política argentina de una identificación casi absoluta entre proletariado industrial e ideología

peronista?”.<sup>1</sup> Algunos años después, en plena primavera camporista, un editorial de la revista, posiblemente escrito a cuatro manos por Aricó y Portantiero afirma: “En la Argentina de hoy la ‘cuestión obrera’ no puede ser separada de la ‘cuestión peronista’. Se trata de un dato, no de una teoría”.<sup>2</sup> Aricó y Portantiero parecen interpelar directamente al esquema normativo antes señalado. Podría discutirse si lo hacen en contra de cierta izquierda que continúa apegada a este esquema o si lo hacen contra los restos de ese esquema que anidan en su propio modo de pensar el peronismo.

En 1971, González publica en la desconocida –y efímera– editorial Puntealsina el libro *El príncipe moderno y la voluntad nacional-popular*, constituido por algunos fragmentos carcelarios de Gramsci y encabezado por un explosivo prólogo (“Para nosotros, Antonio Gramsci”) en el que se propone recuperar al sardo para el peronismo de izquierda. En abierta confrontación con los pasadopresentistas, González se propone allí desenlazar a Gramsci de los usos sociológicos y demasiado apegados al canon italiano que mostrarían sus contentientes, y enlazarlo con John William Cooke y la problemática de los grandes movimientos nacional-populares (el líder, la violencia popular, la voluntad nacional-popular). González, se sabe, escribe desde *dentro* del peronismo, y lo quiere hacer saber explícitamente: Gramsci no es, “para nosotros”, “una guía para comprender o valorar la experiencia de nuestro pueblo, con la que, de antemano, ya estamos identificados”.<sup>3</sup> Pasquale recupera con pasión este texto de González, que tradujo y publicó recientemente en italiano, junto con un precioso estudio introductorio –varias veces más extenso que aquello que introduce–, bajo el título de *Il nostro Gramsci* (Castelvecchi, 2019), título que evoca un lejano texto de Gramsci que reclamaba una lectura original de Marx con el título de “Il nostro Marx”. Lo reúne con otros textos que le son contemporáneos, sobre todo de la revista *Envido*, para subrayar el uso libre de un Gramsci alejado de cualquier eurocentrismo y puesto a trabajar al interior de los problemas argentinos y latinoamericanos. Ese Gramsci es el de lo nacional popular –y allí podría haber un encuentro con los pasadopresentistas– pero es sobre todo el de la centralidad del *mito* y el del problema de la *fusión* entre Príncipe y Pueblo.

1. José Aricó, “Algunas consideraciones preliminares sobre la condición obrera”, en *Pasado y Presente*, Córdoba, Año III, abril-setiembre 1965, p. 54.

2. “La ‘larga marcha’ al socialismo en la Argentina”, en *Pasado y Presente*, Buenos Aires, Año IV, abril-junio de 1973, p. 19.

3. Horacio González, “Para nosotros, Antonio Gramsci”, prólogo a *El Príncipe moderno y la voluntad nacional-popular*. Buenos Aires, Puntealsina, p. 20.

**Martín Cortés** es politólogo y doctor en Ciencias Sociales y Filosofía. Coordinador del Departamento de Estudios Políticos del Centro Cultural de la Cooperación. Docente de la Universidad de Buenos Aires e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet). Es autor de *Un nuevo marxismo para América Latina*. José Aricó: traductor, editor, intelectual (Siglo XXI, 2015), entre otros, y de artículos sobre marxismo latinoamericano y teoría política.

Aunque cambiaron los tiempos y los tonos –en más de una ocasión González lamentó el estilo belicoso de este texto, tanto como mostró una creciente disposición a pensar su propia historia en un mar de problemas que son los mismos que los de Aricó y Portantiero–, bien se puede señalar que González no dejó nunca de pensar el mito, tanto como de leer a Gramsci y, al mismo tiempo, de preguntarse por los infinitos dilemas suscitados por la dificultad de *traducirlo* a la lengua argentina. Y en esos pensamientos se ocupó tanto de la  *fusión* como de la necesidad de –como insiste Pasquale– mantener la unidad *abierta*, esto es, de ponerla siempre y en toda condición en diálogo con los más diversos problemas de época y, sobre todo, con cada forma del pensamiento que indagara en los problemas argentinos.

La riqueza del libro de Pasquale está en invitarnos a pensar nuevamente, y quizá de modos inéditos, los encuentros y las tensiones entre estas dos disposiciones en torno de lo nacional popular y, con ello, del peronismo. PyP trabajaría a través de una  *aproximación desde fuera* al peronismo, intentando articular su potencia política con la fuerza teórica que las escrituras de las izquierdas podían sumar. González, por su parte, practicaría más bien una  *diferencia interna* del peronismo, es decir, una reflexión y una experiencia política al interior del mito, pero explorando críticamente sus distintos pliegues, invitando siempre a la desconfianza sobre posibles cierres litúrgicos, para usar una expresión que él mismo enunció más de una vez. Lo común: ambas formas se encontrarían en torno de la preocupación por la  *unidad política*, la potencia de un pueblo que deviene sujeto político (lo cual, a fin de cuentas, era el sentido que Gramsci daba a la figura de la voluntad colectiva nacional-popular), y en ese encuentro, aunque los resultados políticos son esquivos, la historia de nuestras lecturas y tradiciones se enriquece considerablemente.

Pero Pasquale insiste más aun en aquello que separa a ambas estrategias. Si se me permite resumir con infidelidad sus tesis, diría: la de PyP está finalmente gobernada por la necesidad de  *resolver* el enigma peronista. Heredera del historicismo gramsciano y de lo que en el marxismo hay de Ilustración, mantiene una silenciosa deuda con la correspondencia entre clase obrera y conciencia socialista, de modo que todo el  *desvío* por Gramsci no deja de ser un esfuerzo que se lleva adelante en pos de, finalmente,  *realizar* el peronismo del mismo modo que la filosofía se  *realizaba* para Gramsci, esto es, deviniendo política. González, por su parte, aferrado al  *mito* como horizonte de sentido al interior del cual se despliega el trabajo de la crítica, se comunicaría –también en secreto– con la tradición de la teología política. El resultado del contrapunto: dos concepciones diversas de la historia, la primera asociada con el progreso (y, no casualmente, con el progresismo en términos políticos), la segunda con cierta forma de la circularidad, que también podría leerse en la persistente presencia en el peronismo de la figura del  *volver*. La centralidad de esta diferencia no estaría solamente en lo que nos da de novedoso en materia de lectura de las tradiciones argentinas, sino sobre todo en una apuesta por la  *actualidad* de la problemática argentina de lo nacional-popular. Si pudiéramos retener una concepción no progresiva de la historia que fuera capaz de reunir en una unidad política la potencia de la trama histórica y organizativa urdida desde el peronismo a esta parte (aquella  *experiencia real* de la libertad) con una heterogeneidad social cada vez más compleja de representar, se abriría un resquicio por el cual la pregunta por una política popular y de izquierdas seguiría teniendo sentido. De ese modo, se podría hacer frente a la creciente fuerza de los nuevos fascismos, que están precisamente allí donde nuestros horizontes políticos son incapaces de pensar en su trágica densidad los dramas del presente.

múltiples reparticiones estatales. Antiperonista sin disimulo, su fondo fue repatriado por un gobierno nacional y popular.

Entre sus aportes más recordados –y distorsionados– están los estudios sobre el peronismo y su relación con los fascismos europeos. Aunque desde sus primeras reflexiones intuyó que se trataba de dos fenómenos importantes de la modernidad que era fundamental diferenciar, suele circular la idea de que su diagnóstico equiparaba ambos movimientos y que le adjudicaba al primero un carácter eminentemente tradicional (como buena parte de la sociología argentina previa y contemporánea). Poco se dice del carácter democratizante, profunda y paradójicamente moderno que le reconocía: una forma de autoritarismo que había servido de vía de acceso a la integración política de los sectores populares.

Tal como suele suceder con los autores que son más referidos que leídos, la suya ha sido una perspectiva largamente subestimada. En



los últimos años, otro italiano, Pasquale Serra ( *El populismo argentino*, Prometeo, 2019), ha intentado ponerla en valor. A partir de un trabajo sobre el pensamiento político argentino, ha venido a decirnos que la de Germani no solo es una teoría general (universal, para ser exacta) sobre el problema del autoritarismo y las paradojas de la democracia en la modernidad, sino una de las más pertinentes para comprender la actual crisis de representación política en Europa y la generalización de movimientos como Vox, la Liga del Norte o Marine Le Pen (¿también de los Milei?).

La de Serra es una lectura singular. Antropofágica, en el sentido de Oswald de Andrade. Sin respetar ni capillas ni rencillas y desafiando las fronteras trazadas por tradiciones e inscripciones, propone entender el populismo argentino a la luz de las lecturas articuladas por Gino Germani, los gramscianos argentinos Ernesto Laclau y Horacio González, con las participaciones especiales de Mario Tronti (figura central del

*operismo* de los años sesenta) y Augusto Del Noce –filósofo católico, cultor de largas polémicas con el marxismo italiano–. Es que su inquietud no es, al menos exclusivamente, la del experto de gabinete, sino la de quien asiste preocupado al desencantamiento de las izquierdas europeas. Y la necesidad, se sabe, tiene cara de hereje. Por eso se pregunta por los motivos que explican que el movimiento nacional-popular argentino –con sus idas y vueltas, sus piruetas y reveses– no solo subsista –setenta años, como no se cansan de decirnos!–, sino que además se muestre como una fuerza capaz de regenerarse cíclicamente. Intuye una teleología política como clave para evitar que una coyuntura –sus venturas o desventuras– haya sellado fatalmente su suerte. Parece como si siempre quedara un resto que no se consume en el fragor de la batalla. El peronismo pertenece a todos sus presentes y, al mismo tiempo, no se agota enteramente en ninguno de ellos, explica Serra.

La contracara de esa vitalidad es cierta imposibilidad de cristalización institucional más o menos estable capaz de vencer al tiempo. La inestabilidad como condición de la permanencia (otra paradoja). Una fuerza que no cristaliza del todo, que no sedimenta, pero que, por eso mismo, no deviene nunca ruina. ¿Cómo entender esa forma tan peculiar de perdurabilidad y evanescencia? La sociología germaniana quizás pueda salir a nuestro encuentro mediante una categoría central para contrastar peronismo y fascismo: la noción de experiencia. Sobre ella, Serra –y también Samuel Amaral (en  *El movimiento nacional popular. Gino Germani y el peronismo*, Eduntref, 2018)– ha reflexionado largamente. Un concepto nodal para entender, por ejemplo, la adhesión de los sectores populares, no solo en virtud de acontecimientos míticos, como el 17 de octubre, sino de formas más cotidianas de la vivencia. Si Germani admitía que “el dictador” había hecho demagogia, especificaba que su eficacia no había estado en las ventajas materiales, sino en haber otorgado al pueblo “la experiencia (ficticia o real) de que había logrado ciertos derechos y que los estaba ejercien-

## Las paradojas de la democracia como experiencia política

Por Ana Grondona

*Si buscar la paradoja es propio del sofista, evitarla cuando los hechos la imponen revela un espíritu sin coraje o carente de fe en la ciencia.*   
Emile Durkheim

Podría dedicarse un libro entero a la relación de Gino Germani con las paradojas. No solo porque es una figura sobre la que vuelven insistentemente sus escritos, sino porque recorrieron su vida. Y lo que vino después, también. Enviado

al  *confin* por el régimen mussoliniano, hasta hace poco su legado documental estaba custodiado por una fundación italiana dedicada a resguardar archivos de intelectuales del neo/fascismo. Sus papeles compartían sala con, por ejemplo, los de Giuseppe Bottai, un destacado funcionario de  *Il Duce*. Algunos meses atrás, llegaron al instituto de la Universidad de Buenos Aires que lleva su nombre, en virtud de la acción de varias instituciones, pero también gracias a la intervención directa de

**Ana Grondona** es socióloga, doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, donde también ejerce la docencia. Es investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet). Es autora, entre otros trabajos, de  *Gino Germani y América Latina* (Polvorines, UNGS, 2016) y coordina, en la actualidad, el proyecto de repatriación y organización del Fondo Germani en el Instituto de Investigación Gino Germani (UBA).

do" ("La integración política de las masas y el totalitarismo" de 1956, en *Política y sociedad en una época de transición*, Paidós, 1971). Esos obreros, lejos de sentirse despojados de la libertad, estaban convencidos de haberla conquistado. Ocurría, según aclaraba, que con la misma palabra se aludía a dos cosas distintas. Por un lado una libertad perdida, pero que nunca habían poseído realmente: la de actuar sobre el plano de la alta política, lejana y abstracta. Mientras que la que creían haber ganado era una "libertad concreta, inmediata, de afirmar sus derechos contra capataces y patronos, elegir delegados, ganar pleitos en los tribunales laborales, sentirse más dueños de sí mismos" (ídem, el énfasis es mío). Todo un género discursivo (o varios) ha entramado las memorias de esas experiencias en tradiciones compartidas y en rituales.

Esta clave de lectura germaniana –a partir de la cual podríamos esbozar, ¿por qué no?, cierta simultaneidad con la interrogación de E. P. Thompson respecto de la conformación de la clase obrera en Inglaterra– entra en tensión con otra, que también recorre su sociología y que ha recibido más atención: la famosa (y muy cuestionada) hipótesis acerca de los "nuevos y viejos obreros". Los primeros, resultado de un proceso acelerado de modernización y urbanización, relativamente huérfanos de una cultura política previa, habían quedado como masa en disponibilidad para la maniobra nacional-popular. Por esta vía de análisis, el peronismo queda destinado a ser siempre un desvío respecto de lo que sería *objetivamente* esperable y, sobre todo, racional. Así, las condiciones materiales *determinarían* –una lectura en cuyo mecanicismo Pasquale Serra repara– la mayor pertinencia de *otras* representaciones políticas más "ajustadas" (socialistas, comunistas, etc.). La noción de "experiencia" que retomamos remite a otra forma de la materialidad, quizás inspirada en derivas menos deterministas del marxismo, como la de Rodolfo Mondolfo, sobre la que Serra también ha trabajado. En ella, condiciones objetivas, luchas y conciencia se enredan de modos más complejos y ambivalentes, en los que lo evanescente se conjuga en lo perenne.

En esa veta, Germani describió a las masas movilizadas por el fascismo como *impermeables* a la experiencia. En la teoría del sociólogo, la historia política de los autoritarismos modernos (de cuyo elenco, según él, el peronismo formaba parte) no había *una* multitud movilizada, sino, al menos, dos. Tal fue el caso del fascismo italiano, que había jalonado sectores de clase media amenazados por las turbas obreras del *bienio rosso*. No importaba cuánto las acciones del régimen las perjudicaran, mordían el anzuelo de los sustitutos imaginarios que les proponía: reforzamiento de las je-

rarquías, racismo, disciplina, etc. Los obreros peronistas se mostraban, indudablemente, más racionales.

La noción de "impermeabilidad de la experiencia" puede resultar sugerente para pensar los muy contemporáneos "sustitutos funcionales del fascismo" que acechan a ambos lados del Atlántico. Quizás para ponerla a jugar con la noción de "trauma" (después de todo, un modo específico de cifrar una experiencia), para auscultar con ellas algo de las pasiones antipopulistas (presentes y pasadas) que, en estos años, han despertado el interés por ejemplo de José Naim (*Las raíces del antiperonismo*, Capital Intelectual, 2014) y de Ernesto Semán (*Breve historia del antipopulismo*, Siglo XXI, 2021). El trauma, entonces, como un registro para abrir paso a una cierta etiología de esa impermeabilidad y de sus consecuencias. Una zona del debate que luego de 1966, a medida que se alejaba física y anímicamente de Buenos Aires, Germani merodeó con mayor frecuencia, revelando una inquietud por la movilización de las clases medias argentinas –esas que había idealizado en buena parte de su sociología previa– en favor de alternativas antidemocráticas.

Esos sectores habían sido, precisamente, los interlocutores privilegiados de su análisis allí cuando los recuerdos del (otro) golpe, el que había derrocado al populismo, estaban aún frescos. Por entonces advertía que, lejos de ser un rayo en un cielo sereno, el gobierno derrocado era resultado de un proceso de migración y modernización acelerado y asincrónico. Fundamentalmente porque las élites y, en alguna medida, las clases medias identificadas con sus intereses, habían restringido reaccionariamente el proceso de democratización. La "desperonización" que tanto añoraban no iba a realizarse con aquello de "educar a las masas" (pues no era un asunto de trocar conciencias, sino de materialidades y experiencias). Había que asumir las críticas a la limitada democracia liberal que ellas denunciaban.

El mensaje cayó en saco roto. Las élites pusieron en marcha otro plan, que devendría recurrente y cada vez más sangriento. Las clases medias se aferraron a la analogía entre Perón y Mussolini y persistieron en un malentendido que la generación siguiente procuró revertir, produciendo otros que, desde la perspectiva de Germani, resultaban (paradójicamente) incluso más fatales. Tal vez haya aquí otra pista para desentrañar ese regeneracionismo que le interesa a Serra –y que Germani solo pudo intuir, limitado por su propia experiencia traumática respecto del peronismo–: el movimiento nacional-popular como *resistencia* (vaya palabra) frente a una ofensiva (impermeable) que no acepta negociar, sino que busca erradicar sin miramientos. El antipopulismo (que "es primero") como fuerza que lo impulsa a resurgir de sus cenizas.

## Pasquale Serra lector de Laclau. Variaciones sobre la unidad

Por Mariana Gainza

En el contexto de la crisis de la representación política, es crucial pensar en profundidad el desafío teórico-práctico planteado por los populismos. Orientado por esta convicción, Pasquale Serra se dedica a investigar el populismo argentino con el rigor y la pasión intelectual de quien está convencido de que es necesario elaborar una teoría política que sirva para abordar los dilemas más urgentes del presente. Podríamos decir, de manera esquemática, que la discusión que nos plantea Pasquale gira en torno a la tensión teórica, que él descubre y analiza, entre dos autores que han tratado de pensar la peculiaridad del peronismo: Gino Germani y Ernesto Laclau. Germani, por un lado, en cuanto es quien introduce la categoría de lo *nacional-popular* para definir al peronismo, como respuesta a los límites de la democracia formal liberal en

de la relación esencial entre populismo y democracia.

La iniciativa de Laclau de diferenciación del fenómeno populista del totalitarismo se explica a partir de la que, según Pasquale, es su novedad teórica. La unidad política de lo irreductiblemente heterogéneo es pensada como representación abierta, es decir, democrática, gracias a un modo peculiar de concebir la trascendencia. La heterogeneidad social no se disuelve, no se diluye, no se sintetiza, no se supera; encuentra su unidad en los procesos de nominación que constituyen la política, cuyas condiciones y contenidos son siempre indeterminados y contingentes. La teoría laclausiana del signifiante vacío sería así, según Pasquale, su aporte fundamental a una teoría de la democracia adecuada a la creciente complejidad de las sociedades contemporáneas. Aporta una perspectiva de la trascen-



Argentina (que bloquea el acceso a la participación política de los sectores sociales excluidos); Laclau, por el otro, en cuanto es quien radicalizará las intuiciones de Germani, reconduciendo el planteo sobre el populismo hacia una concepción en torno a la singularidad de la democracia representativa que surgiría de una lógica política populista. La diferencia entre ambas miradas se resumiría, entonces, en el hecho de que mientras para Germani el populismo es *un problema* de la democracia, para Laclau el populismo es un *componente esencial* de la democracia, o su premisa ineludible. En cuanto *problema* de la democracia, el populismo queda para Germani directamente conectado con su tentativa de explicar el fenómeno fascista: la tendencia a identificar el populismo con el fascismo, y la paulatina complejización y relativización de dicha identificación, marca el conjunto de su obra. En cambio, aunque Laclau también busca dilucidar el fenómeno fascista en su primer libro (*Ideología y política en la teoría marxista*, 1978), desde aquel mismo inicio de sus investigaciones ya está explorando una teoría

dencia de los contenidos inmediatos de las luchas sociales, que permite su convergencia en un espacio político común, a la vez que impide su fijación rígida o la remisión sustancialista a algún contenido que pretenda tener primacía ontológica.

¿Cómo definir una voluntad común, una unidad de acción, un programa o estrategia para un sujeto popular democrático en las condiciones de una heterogeneidad social creciente? Este es, según Pasquale, el dilema fundamental del debate filosófico-político contemporáneo. Y la perspectiva laclausiana aportaría la combinación entre convergencia y apertura necesaria para constituir

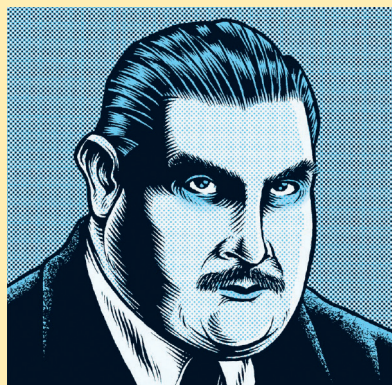
**Mariana Gainza** es socióloga y doctora en Filosofía por la Universidad de São Paulo (USP, Brasil). Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet) y flamante integrante del Laboratorio de Investigaciones en Ciencias Humanas (LICH, UNSAM).

esos frentes de acción común cada vez más difíciles de alcanzar, gracias a la asociación entre populismo y radicalización democrática.

Ahora bien, es importante detenerse un momento en esa idea de *unidad* que está en el centro de estos planteos. En *La razón populista*, Laclau sostiene que el afecto es el cemento social que une lo heterogéneo, distanciándose así de cualquier perspectiva que pretenda seguir pensando esa unidad en los términos de una necesidad estructural o sociológica. La fuerza unificadora que Laclau le asigna a lo afectivo implica la persistencia y transfiguración, en su obra, de la problemática de la ideología, que en su libro de 1978 aparecía también como dimensión unificadora, pero definida con los términos de Althusser, como interpelación ideológica. Laclau entendía, entonces, que la unidad de los discursos ideológicos (pensados, junto con Gramsci, como cemento unificador del bloque social) era su *interpelación* específica. Así, la constitución del sujeto popular se produce cuando distintos grupos sociales se definen y reconocen entre sí en una apelación común al *pueblo*, en cuanto este se enfrenta al bloque de poder. O, dicho de otro modo: es en la lucha efectiva por sus derechos, y en la lucha contra los privilegios, que el sujeto popular se constituye como tal. La democracia, entonces, no es el sistema de acceso formal a la participación política, sino el “conjunto de símbolos, valores, interrelaciones por las que el pueblo cobra conciencia de su identidad a través de su enfrentamiento con el bloque de poder”. Se trata de una concepción antagonista de la democracia que parte de la división y de la conflictividad social real, y asume que solo se produce una radicalización de la democracia, es decir, un proceso de expansión de derechos democráticos, si se constituyen los sujetos que los producen, los ejercen y los defienden.

¿Cómo se traduciría a este modo de plantear las cosas la idea de “apertura” que el último Laclau formula con la noción de “significantes vacíos”? El Laclau de los setenta diría que, puesto que las reivindicaciones popular-democráticas no tienen un contenido preciso de clase, ellas constituyen el campo por excelencia de la lucha ideológica: las clases sociales luchan por integrar las mismas apelaciones a la *justicia*, a la *libertad*, al *bienestar*, etc., a perspectivas que son antagonicas (pues no puede haber comunidad de intereses, por ejemplo, entre los representantes del agronegocio y el campesinado sin tierra). Así, los significados de esos términos (de esos “significantes vacíos”) permanecen indeterminados y ambiguos. Son objeto de una disputa por el sentido.

A veces, la teoría de Laclau parece recaer en un *formalismo* que deja de explicar realidades concretas: su *lógica* (equivalencias y diferencias, significantes vacíos, etc.) tendería a autonomizarse de todo contenido. Es por eso que vale la pena hacer jugar a Laclau contra Laclau. Poniendo en tensión al Laclau postmarxista (que se apropia de la teoría de la interpelación ideológica althusseriana, reformula la teoría de la hegemonía gramsciana y resignifica las posiciones políticas de Rosa Luxemburgo)



con el Laclau postestructuralista (que se basa en la teoría saussuriana del signo lingüístico y dialoga con las teorías de Derrida o Lacan), para que pueda producirse el efecto benéfico de que el primero actúe contra el segundo, *enmendando* cierta tendencia a la abstracción excesiva, o dándole más “sustancia” a sus conceptos (ya que cierto esencialismo, en este caso, puede ser saludable).

El hecho de que los análisis históricos concretos del “joven Laclau” (que dialoga críticamente con el marxismo sin perder la relación con sus argumentos) permanecen presentes en los textos más formalistas del “Laclau maduro” (definitivamente postestructuralista) nos muestra de qué modo la tensión que invocamos puede ser productiva. Por ejemplo, en el famoso texto *Por qué los significantes vacíos son importantes para la política*, se menciona el análisis de Rosa Luxemburgo de la huelga general como herramienta política. Recordemos

que Rosa Luxemburgo (y Laclau con ella) no acepta la disociación entre las reivindicaciones económicas o estrictamente salariales y el conjunto de las protestas y luchas que se levantan contra un sistema opresivo. A la vez, trata de pensar las urgencias que plantea su coyuntura (la situación alemana, donde se da una fragmentación generalizada del movimiento obrero y popular) sosteniendo como cuestión fundamental el problema de la unidad, dada la dispersión –es decir, la complejidad y la variedad– de las luchas. Si Laclau reivindica el punto de vista teórico de Rosa es porque ella asume la multiplicidad de los nudos antagónicos y las formas de lucha –eso que Laclau propone llamar posiciones de sujeto–, haciendo estallar la suposición de que esa heterogeneidad puede ser controlada por una dirección sindical o un comando político. Esto le permite a Laclau proponer que la *sobredeterminación simbólica* que operaría, por ejemplo, en el llamado a la huelga general, sería el mecanismo concreto de unificación de esas luchas o posiciones de sujeto.

He aquí un sentido concreto de la *unidad* que Pasquale Serra propone pensar junto con Laclau, asignándole una función de “trascendencia” respecto a una heterogeneidad de base que no resulta ni reducida ni oprimida. La relevancia de las *consignas unificadoras* en la lucha política y reivindicativa en Argentina (pensemos en el “Nunca más” o en “Ni una menos”) se relacionan, sin dudas, con esa vitalidad y esa capacidad regeneracionista de los movimientos populares argentinos que a Pasquale le interesa pensar. Otros ejemplos que nos permiten evocar lo que la idea de significativo vacío pretende aludir podrían ser el llamado a la huelga feminista internacional, en 2017, o la redefinición del kirchnerismo como movimiento nacional, popular, democrático y feminista que hizo la líder de ese espacio desde una tribuna pública (el parlamento), en cadena nacional, con multitudes escuchándola en las calles, mientras se votaba la ley de despenalización del aborto: una reivindicación colectiva, transversal a las clases y a las posiciones ideológicas, que remite a una heterogeneidad irreductible.

Si comprendemos de esta manera la trascendencia, como trascendencia fallida y siempre abierta, comprendemos que esta idea no tiene que pensarse necesariamente como opuesta a la idea de inmanencia. Si se incorpora una conversación posible entre la perspectiva de Laclau y una filosofía de la inmanencia como la de Spinoza, podemos abrir los sentidos tanto de la idea de significativo vacío laclausiano, como de la noción de teología política que Pasquale reivindica en su lectura del populismo argentino. En primer lugar, la perspectiva spinoziana es la referencia

filosófica de Althusser, gracias al cual el joven Laclau que aquí hemos considerado piensa el efecto unificador de las interrelaciones popular-democráticas; bastaría con extender aquella idea de inmanencia que Althusser reivindica a los planteos del último Laclau, para complejizar los términos en que se formula la tensión entre inmanencia y trascendencia. En segundo lugar, en cuanto la idea de inmanencia puede ser remitida al sustrato democrático de las luchas populares, y a la inversa, la idea de trascendencia puede ser remitida al sustrato popular de las luchas democráticas, encontramos otra forma de asumir que ambas nociones se encuentran efectivamente conectadas en el planteo de Laclau, tal como Serra lo recupera. En tercer lugar, también puede entrar en esta conversación la manera en que Spinoza analiza lo teológico-político: en la medida en que las proyecciones imaginarias (el finalismo y el antropocentrismo que constituyen las disposiciones teológico-políticas) orientan la acción real y efectiva de los seres humanos en cuanto viven, aman y luchan, podemos decir que la efectividad histórica del imaginario teológico entiende la *realidad de la trascendencia* de un modo diferente al implicado en la idea de una pura inmanencia ontológica, que Pasquale tiende a rechazar por suponer que unilateraliza y aplanar el mundo, al afirmar que puesto que “solo existe este mundo y no hay ningún otro”, es imposible trascenderlo. En cuarto y último lugar, esa idea de inmanencia es una buena aliada del concepto de afecto con el que trabaja el Laclau de *La razón populista* a partir de Freud. La *unidad* entendida como confluencia afectiva puede ser con Freud, quien entendió que el lazo social es un lazo libidinal, y también con Spinoza, aprovechando el “puente” que puede hacerse con Laclau a través de las sugerencias de Chantal Mouffe, quien en su libro *Por un populismo de izquierda* propone utilizar la conceptualización de la dinámica afectiva spinoziana para analizar el proceso de formación de identidades políticas, considerando a las “afecciones” sociales como las prácticas que articulan indisolublemente lo discursivo y lo afectivo. Las identificaciones, entendidas como cristalizaciones de afectos, constituirían la base de esa unidad política que Pasquale Serra nos propone pensar como dialéctica entre trascendencia y heterogeneidad. La circulación social de los afectos, de esta manera, es inseparable de la fluidez significativa, y nos permite sumarnos a la invitación a la conversación que nos hace el amigo Pasquale sugiriendo que es una dialéctica productiva entre inmanencia y trascendencia la que puede servirnos para pensar la vitalización necesaria de una política no alienada de lo social popular.

**Staff: Rector:** Carlos Greco. **Director Lectura Mundi:** Mario Greco. **Edición general:** Micaela Cuesta. **Colaboran en este suplemento:** Pasquale Serra, Mariana Gainza, Martín Cortés, Ana Grondona y Mario Greco.