

Discutir el populismo

Por Mario Greco

Hasta hace unos pocos años, la cuestión del “populismo” estaba restringida al ámbito académico, la teoría política y, eventualmente, a algún espacio de análisis estratégico y prospectivo. Más recientemente y, sin duda impulsado por la contemporaneidad de gobiernos progresistas en América Latina, el “populismo” se ha convertido en una categoría que adquiere el carácter de “problema”. Nos referimos a gobiernos cuyas prácticas y políticas públicas conjugaron, al menos desde el discurso: defensa soberana de los recursos naturales, medidas económicas de corte claramente heterodoxo, revalorización de procesos de integración regional, cuestionamiento al modelo de financierización de la economía mundial, ampliación de derechos ciudadanos y sociales y redistribución de la riqueza. Estos rasgos que, aun con variaciones, pueden observarse en varios países del continente, se complementan con poderes ejecutivos fuertes, posicionamientos confrontativos con el poder económico (incluso cierto anti-imperialismo) y líderes populares, que desarrollaron y desarrollan una comunicación directa con los sectores populares, esto es, con los trabajadores y aquella parte más desfavorecida de la sociedad. Siempre con elementos propios de cada experiencia y de cada historia, y haciendo la excepción del caso venezolano –quizás el más polémico y crítico–, todos los procesos ocurrieron con arreglo a formas de la democracia liberal, con las mediaciones necesarias de las estructuras de los partidos políticos. Al compás de estos gobiernos se reavivaron no sólo los estudios que hicieron un análisis comparado con la experiencia de los gobiernos de mediados del siglo XX (peronismo, varguismo y cardenismo), como bien desarrolla, entre otros, Gerardo Aboy Carlés, sino también nuevos planteos teóricos que encuentran en Ernesto Laclau y su “razón populista” la versión más acabada.

¿Qué ocurrió en el resto del mundo? En Italia, hubo una discusión en los noventa que oponía “*popolarismo*” al reinventado “populismo berlusconiano” –mientras en Latinoamérica asistíamos a la época de los neoliberalismos populistas de Fernando Collor de Melo y Carlos Menem, y a las teorizaciones aún no superadas de Paul Piccone y la revista *Telos*, en la que se hablaba de populismo posmoderno–. Acompañando la era Trump, hemos visto la emergencia de políticos que retienen un gesto prototípico en la



El fantasma del populismo

comunicación con sus audiencias, primero nacionales y luego populares, y que han llegado a posiciones de poder presentándose contra “algún” sistema. Mateo Salvini, Marine Le Pen, Jair Bolsonaro, Vladimir Putin y el propio Boris Johnson continúan aquel posmodernismo popular con expresiones, en algunos casos, directamente xenófobas y críticas farsescas al sistema económico globalizado. Asistimos a un falso debate entre civilización y barbarie, que reúne del lado bárbaro, sin distinción, la cultura popular, el ataque a los derechos ciudadanos, el movimiento antivacunas y el terraplanismo. Flaco favor le han hecho a esta confusión generalizada los análisis politológicos que hipostasian la categoría y “ofertan” su productividad analítica.

Desde el programa Lectura Mundi de la Universidad Nacional de San Martín hemos iniciado una serie de debates para discutir el populismo. Y este suplemento que presentamos es un primer movimiento de ese ciclo que durará más de un año. Dos circunstancias avivaron nuestro interés por el tema: por un lado, asumir desde la universidad el desafío de mantener la tensión necesaria entre saber y verdad. Aludimos al uso impúdico, cuando no orgullosamente ignorante, que comunicadores, políticos, *influencers* y opinadores profesionales hacen del término y que alcanza ribetes que convierten en farsa vernácula lo que es drama mundial. Por el otro, la próxima publicación por la editorial Prometeo del libro *El populismo argentino*, de Pasquale Serra. Serra es, además de un amigo entrañable de Lectura Mundi, un asiduo visitante de la Argentina. Hace casi una

década viaja periódicamente a Buenos Aires, tras una larga investigación sobre Gino Germani. Desde entonces, Serra ha sido un espejo reflexivo sobre la experiencia argentina, un aliciente para encontrar en nuestras tradiciones más elementos para el porvenir que versos para el enésimo tango de la última derrota. La mirada de Serra conjuga la complejidad de un especialista con una afectividad hacia su objeto alimentada al calor de las relaciones personales cultivadas durante todos estos años. Serra nos vuelve a presentar a Germani como el más sofisticado estudioso de las tensiones entre democracia y populismo, o más precisamente, entre modernidad y democracia. Autor arrastrado por una polémica tan política como la de la contingencia de los años setenta, este fundador de la sociología argentina encuentra en el conclusivo texto de

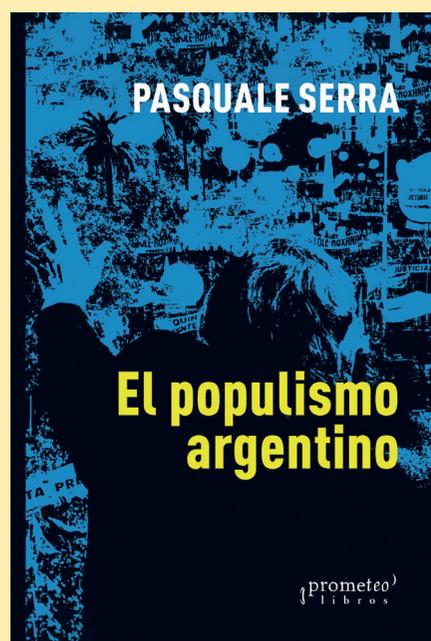
Serra todo su esplendor teórico, cargado de dilemas y pesimismo de una gran actualidad. El libro de Serra, del que incluimos algunos fragmentos, acaba con toda polémica sobre el autor y elabora una teoría completa sobre el populismo argentino, que va de Germani a Laclau, pasando por los gramscianos argentinos.

Incluimos también el trabajo de uno de los grandes especialistas en historia rusa, Claudio Ingerflom, quien despliega un notable trabajo de historia conceptual alrededor del nacimiento de la tradición populista como parte del movimiento de 1789 en el mundo eslavo, allí donde la historia política demuestra el maridaje temprano entre los conceptos “nacional” y “popular”.

Ezequiel Adamovsky, por su parte, nos ofrece una aguda reflexión sobre la operación ideológica que presenta el populismo como término de una falsa pareja de opuestos. Recorriendo los hitos del itinerario del concepto, desmonta con precisión la falacia de la oposición, al tiempo que incita a orientar con acierto el diagnóstico sobre las verdaderas amenazas de la democracia actual.

Por último, un breve y extraordinario artículo de Mario Tronti. El filósofo italiano se pregunta sobre la relación entre pueblo y democracia para avanzar sobre la cuestión más nodal de la relación entre pueblo y política. Superando lo que Tronti considera la charlatanería mediática de la época, propone trascender la conveniencia de subrayar lo equívoco o lo inútil del término para asumir su ambigüedad. Más aún, nos reenvía a nuestro paisaje latinoamericano cuando reclama la correlación que el concepto “pueblo” tiene que tener con la clase para no sucumbir a una relación social sin forma.

El fantasma que como espectro recorre el mundo tiene, en esta parte del planeta, una vieja tarea: con las palabras de las propias tradiciones políticas, clamar por mayor participación política, mejor distribución del ingreso, defensa del medio ambiente, en suma, más democracia social.



El populismo argentino

Por Pasquale Serra

Fragmentos del libro que publicará la editorial Prometeo entre octubre y noviembre de 2019

1. *Populismo* es una palabra “de matriz europea”, que viene “de afuera” y que, precisamente por esto, ha escrito Alberto Methol Ferré, un importante intelectual católico, no nos permite comprender demasiado sobre el populismo latinoamericano. Nosotros tenemos el “deber intelectual [de] acuñar los términos desde dentro de la misma historia de América Latina” y entonces, concluye, “yo prefiero la expresión ‘nacional-popular’”.¹ El subrayado de esta distinción es muy importante, dado que todo el debate argentino sobre este tema gira sustancialmente alrededor de él, comenzando por Gino Germani, quien representa el verdadero punto de partida de toda la discusión académica y política argentina acerca de los orígenes y el significado del peronismo. Y cuyo gran mérito ha sido el de haber formalizado en el nivel académico esta diferencia, hasta el punto de configurar una especie de contraposición neta entre fascismo europeo y populismo argentino, entre peronismo y fascismo.

A partir de 1961,² Germani introduce la categoría de “nacional-populismo”, de “movimiento nacional-popular”, para definir al peronismo, al que entiende como respuesta a un problema de la democracia, porque es a causa de la clausura de las instituciones democráticas

1. A. Methol Ferré y Alver Metalli, *L'America Latina del XXI secolo*, Marietti, 2006, pp. 30-31.

2. G. Germani, “De la sociedad tradicional a la participación total en América Latina” [1961], en *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Paidós, 1962, pp. 147-162.

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 miembro del Centro Studi Europei (Salerno) y del comité de dirección de las revistas *Democrazia e Diritto* y *Rivista di Politica*. Integra el comité científico de la colección “Laboratorio di politica” de la editorial Aracne de Roma. Es investigador, además, del Centro per la Riforma dello Stato di Roma (CRS). Es autor de numerosos artículos y de los libros *Americanismo senza America. Intellettuali e identità collettive dal 1960 ad oggi* (2002); *Europa e mondo. Temi per un pensiero politico europeo* (2004); *Tra le due comunità. Singolarità e relazione oltre il paradigma di Marx* (2008); *Trascendenza e politica. Struttura dell'azione sociale e democrazia* (2012), y *El populismo argentino* (2019), de pronta aparición.



(y del hecho de que la democracia no lograba movilizarlas e integrarlas) que las masas se movilizan hacia el peronismo y se integran a la vida política –dice Germani– bajo el totalitarismo.

En efecto, si la democracia no logra dar respuestas satisfactorias a esta exigencia de integración, si no permite realmente la participación de todos, existe la posibilidad de que, a partir de estas dificultades de la democracia, surjan otras formas políticas, totalitarias, capaces de dar respuesta a aquellas mismas exigencias, incluso si tales respuestas se manifiestan en formas distintas respecto de la democracia representativa liberal. Y el peronismo, para Germani, fue realmente capaz de dar respuestas reales a las clases populares, que, por primera vez, ganaron derechos, dignidad, también un cierto grado de *libertad concreta* y se integraron, finalmente, en la vida nacional, convirtiéndose en parte constitutiva de esta.

Esta investigación parte de Germani, de su pensamiento y su clave de lectura del peronismo. Nos detendremos sobre esto de modo analítico en el primer y tercer capítulos del libro, en los que me focalizo en los distintos momentos de desarrollo de este tema en Germani, así como en varias cuestiones que se entrecruzan con este punto en las distintas fases de su investigación, desde los años cuarenta del siglo XX hasta finales de los años setenta (de la modernidad a la secularización,

de la problemática de la asincronía a aquella de la marginalidad, del peronismo al fascismo, hasta el pasaje, por él elaborado, de la teoría general del fascismo a la teoría general del autoritarismo moderno, la cual se articula por primera vez, y se funde, con un análisis específico del peronismo).

En el primer capítulo reconstruyo el recorrido que conducirá a Gino Germani a la definición del peronismo como movimiento nacional-popular, fuertemente diferenciado y contrapuesto a los fascismos europeos, mientras que en el tercero reconstruyo y profundizo la evolución de Germani sobre este mismo tema, las críticas a su paradigma, las respuestas a los críticos y los desplazamientos de su pensamiento en el último período de su vida, cuando apenas antes de la dictadura argentina emigra a Estados Unidos y luego regresa a Italia, a Nápoles, donde vive, alternando con Roma, y donde finalmente muere en 1979.

2. El libro concluye con una extensa y compleja investigación sobre el populismo argentino, leído en la óptica del pensamiento político y social de ese país, desde Gino Germani hasta Ernesto Laclau, cuyas diferencias remiten a las transformaciones, incluso profundas, que se produjeron en la historia del peronismo y, por lo tanto, en la historia de la Argentina contemporánea, en la cual, durante toda

la era kirchnerista, Laclau representó la principal figura intelectual de referencia: “el gurú de los Kirchner”, como lo definió irónica y críticamente Beatriz Sarlo.³ Sin embargo, este libro no pretende ser una obra historiográfica (una historia del peronismo), sino más bien una contribución sobre el pensamiento político argentino, el cual, obviamente, no prescinde de la historia dentro de la cual aquel pensamiento se desarrolla y articula.

Germani y Laclau, por lo tanto, son dos polos fundamentales de este debate que tendremos principalmente en consideración, porque Laclau radicaliza sustancialmente la reflexión de Germani y, al radicalizarla, la arrastra al corazón de nuestras sociedades. El punto es que, mientras para Germani el populismo es, como hemos dicho, un *problema de la democracia*, para Laclau, en cambio, es un componente esencial de aquella, es su premisa fundamental.

Se trata de un cambio de perspectiva significativo, que se lee en paralelo con el cambio de forma de la heterogeneidad social, en el sentido de que hoy las *masas disponibles* no son sólo los *nuevos obreros* de Germani, sino que estas *masas* cubren y ocupan el espacio entero de la sociedad. Y aquí entra en escena la lógica de la representación porque, para Laclau, sólo haciendo propia esta lógica se puede establecer una relación con las masas heterogéneas. Porque los dos conceptos, *representatividad* y *representación*, para Laclau, no son considerados como contrapuestos, no sólo porque la representación se encuentra siempre dentro de la representatividad y es inconcebible la una sin la otra, sino también porque la representatividad, si nos referimos a las voluntades no plenamente formadas y que tienen que ser formadas, debe usar la lógica de la representación. La cual se convierte, así, en el instrumento para la homogenización de una masa heterogénea, cuya constitución requiere la representación, y la representación es en el fondo la premisa de esta constitución.⁴

Y, sin embargo, Laclau introduce una novedad respecto de Germani. Y la novedad es que Laclau plantea el problema de la unidad política (o de la *integración*, para usar el lenguaje de Germani), pero también plantea, en simultáneo, el problema o la necesidad de tener siempre abierta esta unidad, fundando, por así decir, una dialéctica compleja entre trascendencia y representación, que hace dar un salto significativo a toda la cuestión.

Esta es la importancia de la inflexión de Laclau, sobre la cual me detendré en el cuarto capítulo del libro, una inflexión que gira completamente alrededor del tema de la *trascendencia* (el *significante vacío*, tan central en su teoría, no representa otra cosa sino esto). Este es el punto verdaderamente fundamental de la reflexión de Laclau,

3. Véase B. Sarlo, “Los gurúes de los Kirchner”, en *La Nación*, 27 de septiembre de 2010.

4. E. Laclau, “Representación y democracia”, en *La razón populista*, FCE, 2008, pp. 199-216.

el verdadero *punto de inflexión* de su pensamiento, el punto que, *en definitiva*, lo separa no sólo de Germani, sino también de Gramsci y de *toda* la cultura que se encuentra en los orígenes de su pensamiento, de su primera formación teórico-política, comenzando por Abelardo Ramos y por la temática de la izquierda nacional. Se trata de una perspectiva muy compleja en la cual quedan algunas ambigüedades y muchos problemas, sobre todo con respecto al modo en que él configura la relación entre populismo e institucionalismo, entre liberalismo y democracia. Sin embargo, no es sobrevolando este dato nuevo que Laclau irrumpe en el “continente leninista” –como José Aricó definirá críticamente a América Latina en muchas ocasiones a partir de 1983–,⁵ o en el continente teológico-político, como se puede avanzar concretamente en una dirección nueva. Sino también, porque es sólo desde una perspectiva de este tipo desde donde se puede crear e instituir una relación fecunda entre representación y derecho, entre populismo e institucionalismo y, por lo tanto, entre populismo y democracia.

3. Laclau llega a la configuración de esta relación tan estrecha entre democracia y populismo a través de una compleja reflexión sobre Gramsci –porque Gramsci, en su perspectiva, se encuentra situado en la encrucijada entre *crisis de la democracia representativa* y *problema de la representación*–, cuyo fin es trasladar toda la cultura de la izquierda, y al marxismo mismo, al terreno de la representación y, conjuntamente (con el nexo “trascendencia y representación” que él intuye), transformar este mismo terreno hacia dentro del cual se pretende trasladar aquella cultura. Se trata, como es evidente, de una operación muy compleja, y también muy controvertida, cuyo objetivo es renovar, por así decirlo, la cuestión del pueblo, para *regresar* de la clase al pueblo. Esto, según Laclau, puede hacerse sólo si se libera la perspectiva de Gramsci de toda forma de reduccionismo (ya sea en lo que respecta a la teoría de la hegemonía como así también en lo que respecta a su concepción de la filosofía), para elaborar una lógica constitutiva diferente de las identidades de masas, cuyo centro histórico y existencial ya no es la clase, sino el pueblo. Aquí se encuentra el nexo profundo, en la perspectiva de Laclau, entre el discurso de Gramsci y el del populismo, y la inseparabilidad de este nexo, cuyo objetivo es volver a poner en el centro la cuestión crucial de lo nacional-popular fundándola en una nueva filosofía de la praxis.

En torno a estos aspectos gira el segundo capítulo, tal vez el más complejo y exigente del libro. Partiendo de una comparación entre Germani y Gramsci sobre el tema de lo nacional-popular, se reconstruye todo el pensamiento político argentino, que se basa completamente en este tema.

5. Véase por ejemplo J. Aricó, “La crisis del marxismo y América Latina”, en *Leviatán*, Nº 11, 1983, p. 75.

Un entramado complejo y magmático de figuras y de corrientes en el cual he intentado definir con precisión los problemas comunes, incluso si, como es obvio, no todas las figuras y los itinerarios aquí analizados encuentran en ese entramado una explicación completa y satisfactoria.

En lo que a mí respecta, lo único definitivo es la línea integral del razonamiento que aquí se propone, verdadero punto de articulación entre los distintos capítulos del libro, y también el lugar de explicitación de su significado integral. Que no es, obviamente, el de volver a proponer el populismo argentino como un modelo positivo para Europa (el así llamado populismo de izquierda, o progresista, que incluso significa otra cosa), sino el de empujar a Europa y su pensamiento político a confrontarse con aquel; porque detrás de la crisis de la representación democrática en Europa (aquella escisión dramática que aquí, entre nosotros, se ha configurado entre el sistema de la representatividad y las masas heterogéneas, cada vez más heterogéneas y cada vez menos pasibles de homogeneización e integración en los cuadros de las comunidades nacionales), se encuentra el hecho histórico enorme de la *heterogeneidad social*. Y sobre la que la cultura política argentina, desde Germani hasta Laclau, por razones relacionadas con la especificidad de su historia (y con la irreductible heterogeneidad social que la construye) ha reflexionado largamente, y que hoy afecta a todos, y en modo especial, como veremos más adelante en el texto, al pensamiento europeo. Porque el nudo teórico y político en juego en esta discusión es relativo a la posibilidad, o no, de definir una unidad política en el mundo contemporáneo y de qué modo definirla; o *si* y *cómo* esta sociedad radicalmente heterogénea es capaz de ser sujeto de una acción política, de actuar políticamente y, por lo tanto, de transformarse en una unidad política. Y sobre este punto, como ha sostenido Laclau mismo, las democracias latinoamericanas, si bien hoy están en crisis, pueden representar un importante punto de referencia para las democracias europeas.

Torcuato Di Tella mismo, protagonista indiscutido del debate latinoamericano de los últimos sesenta años, en sus últimos escritos había sostenido, si bien desde una perspectiva muy distinta de aquella de Laclau, que mientras el peronismo se estaba transformando en una variante latinoamericana de la socialdemocracia europea y se estaba acercando completamente a la democracia, Europa, en cambio, estaba pasando de la socialdemocracia al populismo y a la feroz crítica de la democracia que *este* populismo ha incorporado dentro de sí, un populismo que tiene como principales enemigos, escribe Di Tella, “no a las clases acomodadas, o a la burguesía, grande, media, pequeña”, sino al pueblo y sus organizaciones políticas y culturales. Y que, por lo tanto, como nunca antes, desde América Latina podía venir alguna indicación para la Europa de hoy, porque en América Latina, concluye Di Tella, “los “populistas”, o mejor los

“nacional-populistas”, encuentran apoyo, fundamentalmente, en las “clases populares”, y es desde allí desde donde la Europa de hoy debe partir si quiere verdaderamente, una vez más, volver a mirar hacia adelante.”⁶

4. Esta investigación comienza hace veinte años, cuando empecé a estudiar sistemáticamente el pensamiento de Germani, mi “autor” fundamental desde la segunda mitad de los años setenta. Y, después de Germani, Laclau, la relación entre Germani y Laclau sobre el problema del populismo argentino y, junto con ellos, la historia compleja de los gramscianos argentinos,⁷ que resulta incomprendible fuera de esta constelación de autores y problemas, sobre la cual, en este libro, intento ofrecer una interpretación de conjunto.

De aquí el interés por el tema de la marginalidad, que busca representar, ya sea el campo de verificación de esta conexión entre autoritarismo y contemporaneidad, y entre autoritarismo y actualidad, ya sea el camino para verificar la *forma* que puede asumir hoy el peligro autoritario. Y aquí hay un cambio significativo de perspectiva (del tema de la inmigración al de la marginalidad), que debe ser leído en paralelo con el cambio de forma de la heterogeneidad social que Germani precozmente observa, en el sentido de que, en su nueva perspectiva, las *masas en disponibilidad* no son sólo los *nuevos obreros* sobre los cuales él había centrado su atención por más de dos décadas, sino que cubren y ocupan todo el espacio de la sociedad, tanto es así que muchos, recientemente, han definido nuestro tiempo como un verdadero *tiempo heterogéneo*.

Esta tematización de la marginalidad es de extraordinaria importancia porque considerar la marginalidad como fenómeno estructural de la modernización significa vincularla a las contradicciones de la modernidad (al carácter *asincrónico* o desigual de tal proceso)⁸ que, por un lado, libera de la dependencia a vastos sectores de la sociedad, poniéndolos en condiciones de desplazamiento respecto de la estructura social precedente, pero por el otro lado, como sucede a menudo en ausencia de un proceso de reintegración social, puede fácilmente llevar a condiciones sociales en las cuales

6. T. Di Tella, “Populismo in Europa? Socialdemocrazia in America Latina?”, texto preparado para una conferencia realizada en el Círculo Rosselli de Milán el 13 de febrero de 2011, puesto a disposición de quien escribe por el autor.

7. Sobre este interesante capítulo de la historia cultural argentina, véase P. Serra, “Una conoscenza nell’azione. Horacio González e la recezione argentina di Gramsci” en H. González, *Il nostro Gramsci*, Castelveccchi, 2018.

8. “El hecho fundamental que genera la marginalidad y su percepción como problema es el carácter *asincrónico* o desigual del proceso de transición”. En G. Germani, *El concepto de marginalidad*, Nueva Visión, 1973, p. 218.

prevalece la no participación y, por lo tanto, la marginalidad. Una especie de muerte social –porque de esto se trata– que torna disponibles a estos sectores para cualquier cosa.

Luego, Germani pasa a la problemática relativa a la explicación del fenómeno e identifica los grandes factores causales de base (factores de orden económico-social, de orden político-social de distribución del poder en la sociedad, de orden cultural) y, en función de ellos, formula “hipótesis verificables en relación con su peso relativo, su correlación y su comportamiento dentro del variable contexto histórico de cada país y de un sistema internacional en continuo cambio”.⁹ El punto es que muchos de estos factores de marginalización tienden a asociarse, y comprender la naturaleza de estas posibles combinaciones y asociaciones significa tener en claro la forma concreta de disfunción que una modernidad determinada produce o puede producir y, por lo tanto, los específicos peligros autoritarios que una forma específica de modernidad tiene ante sí.

De la inmigración a la marginalidad, aquí está el desplazamiento de Germani, un desplazamiento que va de la mano con el proceso de progresivo ensanchamiento del espacio de las masas heterogéneas que, mientras antes estaba confinado a los nuevos obreros que se habían trasladado del campo a la ciudad, ahora, en cambio, ocupa todo el espacio de la sociedad, haciendo problemático no sólo el tema, muy caro a Germani, de la unidad política o de la integración, sino también su mismo enfoque sobre la problemática. Un enfoque, en general, tradicional, teológico-político y puramente defensivo, que gira siempre en torno a la pareja modernidad-tradición y que, al final, reutiliza siempre los mismos elementos. El punto verdaderamente crucial es, por lo tanto, la integración, y Luciano Cavalli ha subrayado muy bien el carácter sacro de este concepto en Germani:

Germani afirma que la democracia debe estar asociada, para durar, a la fe en un valor superior al individuo. Él no usa, es verdad, esta palabra “fe”. La introduzco yo, para subrayar el carácter metarracional, en cierto sentido, religioso del fenómeno, en concordancia con las corrientes más significativas de la sociología, a las cuales Germani mismo pertenece.¹⁰

El hecho es que Germani, incluso a diferencia de muchos, termina siempre por reducir este elemento religioso al elemento prescriptivo.¹¹ Pero la acción prescriptiva, como sabemos, o lo teológico-político, *frena*, pero no *transforma*, porque, en definitiva –como nos ha enseñado Böckenförde–, es imposible retrotraer la secularización, ella es absorbida, o está en riesgo siempre de ser reabsorbida, por el sistema al cual quiere transformar y poner en

9. *Ibíd.*, p. 212.

10. L. Cavalli, “La democrazia vulnerabile”, en *Mondoperaio*, Nº 3, 1981, p. 110.

11. *Ibíd.*

cuestión. No se puede volver atrás, reestableciendo tradiciones cerradas y rígidas que pretenden proclamar un nuevo sistema de valores, sean ellas laicas o religiosas, como si fuese suficiente esta proclamación para ponernos a reparo del problema mismo.

De hecho, es también probable –y esto en el fondo nos enseña el complejo itinerario de Germani– que aferrándose a la pareja modernidad-tradición, acción prescriptiva-acción electiva y reelaborando siempre estos mismos ingredientes, se termine en el pesimismo. Y Germani, sobre todo en sus últimos trabajos, es pesimista en relación con los destinos de la modernidad y de la democracia, probablemente por esta razón, porque permaneciendo en esta pareja, no se logra entrever realmente formas nuevas de modernidad y de democracia, y sería necesario siempre tener presente las relaciones que

por así decir, a los cuadros de “una homogeneidad más profunda”, lo que no quiere decir que esta homogeneidad está “simplemente ausente, sino *presente como aquello que está ausente*”, y “la forma fenoménica de esta presencia/ausencia” es que de los distintos elementos del conjunto heterogéneo [...] obtendremos objetos parciales que, a través de su propia parcialidad, encarnan, sin embargo, una totalidad que siempre se retrae. Esta última, como no resulta de la naturaleza positiva, óptica de los mismos objetos, requiere una construcción social contingente. Esto es lo que hemos denominado *articulación y hegemonía*.¹³

Este es el trasfondo sobre del cual Laclau ubica marginalidad, representación y populismo, y la forma específica que asume la reinterpretación de estos conceptos resulta incomprensible fuera de él o sin tenerlo en cuenta. Un trasfondo

la cultura argentina en la que se forma y fundamenta su pensamiento [...].

Se podría decir que el discurso global de Laclau no sólo parte de Germani sino que es incomprensible por fuera de su perspectiva. Incluso si, respecto de Germani, Laclau introduce, como hemos visto, el concepto de heterogeneidad social, una irreductibilidad constitutiva que habita “en el corazón mismo de un espacio homogéneo”,¹⁶ la cual es considerada como el motor del populismo, del carácter siempre abierto de la unidad que este configura, así como la llave fundamental de su teoría de la representación. Una teoría que funda la unidad, siempre abierta e inestable, porque “la opacidad de una ‘exterioridad’ irrecuperable siempre va a empañar las propias categorías que definen la ‘interioridad’”.¹⁷

Es en el espacio de esta unidad *necesaria e imposible* donde deben ser situados



vinculan *este* pesimismo con su entero programa de investigación, para empujar su investigación más allá de sí. Esto es lo que hace Laclau, e introduce una novedad respecto de Germani: plantea con fuerza el problema de la unidad política, o de la *integración* –para usar el lenguaje de Germani–, pero plantea también, en simultáneo, el problema de cómo mantener siempre abierta esta unidad, fundando, por así decir, una compleja dialéctica entre trascendencia y representación, y marcando así un salto significativo en toda esta discusión.

...

[Entre heterogeneidad y trascendencia. El giro de Ernesto Laclau] Este es esencialmente el problema que Laclau desarrolla y articula en su programa de investigación. ¿Partiendo de dónde? Partiendo, antes que nada, del tema de la *heterogeneidad social*, porque es a partir de este que se plantea con fuerza el problema de la unidad (de la representación) y, junto con él, el de cómo mantener siempre abierta esta unidad. La heterogeneidad, escribe Laclau en *La razón populista*, no “sólo puede encontrarse en los márgenes” y, precisamente por esto, “no puede ser trascendida por ningún tipo de inversión dialéctica”¹² o referida,

todavía hegeliano en términos generales, donde contingencia y necesidad no se excluyen recíprocamente, así como no se excluyen escisión y unificación, incluso si no se trata aquí, en el caso de Laclau, de un Hegel antikantiano, sino de un Hegel que ha incorporado dentro de sí a Kant y que es inseparable de él.¹⁴ De aquí también el pasaje de la teología política a la filosofía de la trascendencia (o mejor, a la fundación de una original dialéctica entre teología política y filosofía de la trascendencia), que representa la característica principal del pensamiento de Laclau y que no podemos comprender por fuera de su *compleja* teoría de la heterogeneidad, fundamento y motor de aquella dialéctica. En este contexto debe ser ubicado también el tema de la marginalidad en Laclau, un tema, como sabemos, que no es nuevo en las ciencias sociales¹⁵ ni en

12. E. Laclau, *La razón populista*, cit., p. 187.

13. *Ibid.*, pp. 277-278.

14. Sobre la relación Laclau-Hegel, véase el importante trabajo de Jorge E. Dotti, “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo”, en *Deus Mortalis*, N° 3, 2004, pp. 451-516.

15. Sobre esta temática, véase entre otros M. Giardiello, *Sociologia della marginalità. Il contributo di Gino Germani*, Carocci, 2011 y *Marginality and Modernity*, Routledge, 2016.

el pensamiento de Ernesto Laclau y su contribución al debate contemporáneo sobre este tema que, como es sabido, tiene en su centro la relación, cada vez más tensa y también, tal vez, cada vez más dramática, entre heterogeneidad social y sistema representativo, entre la presencia de masas heterogéneas y la crisis de la democracia *representativa* liberal. Esta última, escribe Laclau, “está en la raíz de cualquier estallido populista”,¹⁸ incluso si, a menudo, la heterogeneidad es reducida por completo a la marginalidad y absorbida en esta y, por lo tanto, pensada como completamente resoluble, en tanto es clasificable sobre el plano histórico y político. [...] En efecto, el problema es *si y cómo* esta sociedad radicalmente heterogénea es capaz de ser sujeto de una acción política, de actuar políticamente y, por lo tanto, de transformarse en unidad política. Porque no puede existir ninguna dimensión horizontal de autonomía sin unidad política, sin poner en discusión la cuestión de lo *político*.

16. E. Laclau, *La razón populista*, cit., p. 191.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 172.

Para un concepto político de pueblo*

Por Mario Tronti

Es muy oportuno que pensadores del derecho y pensadores de la política unan sus voces para desenredar una madeja que se ha enredado notablemente respecto de la relación entre instituciones y sociedad. Venimos de décadas de confuso progreso objetivo del pasaje entre fantasmagóricas repúblicas no pensadas jurídica ni políticamente. La reacción anti siglo XX no estuvo a la altura de los grandes temas que la ciencia jurídica y la teoría política habían colocado dentro de la trágica historia de aquel siglo. No se trataba de repetirlos, pero sí de retomarlos, actualizarlos, adaptarlos y reformularlos. Se creyó que habíamos pasado a otra forma de Estado y de sociedad, mientras esas mismas formas sólo habían cambiado de aspecto, pero no de sustancia. Estoy convencido de que, al lado de los importantes datos estructurales que sin duda intervienen, una de las causas de la actual degradación de la vida pública y, en consecuencia, del debate público, tiene que buscarse en una caída de culturas, que nunca tuvieron, y luego nunca controlaron, el curso de los procesos reales, no tanto porque estos hayan cambiado profundamente, sino porque se aceleraron de modo alarmante. Ahora llegó el momento de que el búho de Minerva del pensamiento venga, al caer la tarde, a pronunciar su *Gericht*. No bastará, desde luego, para cambiar el rumbo de las cosas. Es necesaria, junto a esto, la indispensable iniciativa práctica de reclutar fuerzas en grado de imponer el giro.

En nuestra coyuntura presente, es preciso observar que ya no es evidente el nexo entre pueblo y democracia. Y ello porque ambos polos de la relación han sufrido un cambio de rumbo no dominado por el intelecto ni controlado por la política. Es un dato material de la situación presente. Y la anomalía italiana interviene para agravar, subrayándola, una

Mario Tronti es un reconocido filósofo político italiano. Fue docente durante treinta años de la Universidad de Siena, presidente durante diez años del Centro para la Reforma del Estado y actualmente es senador de la República Italiana. Estudiante de Marx, fundador del operaísmo, es autor, entre otros, de *Obreros y capital* (1966, traducido en 2001), *Con le spalle al futuro* (1992), *La politica al tramonto* (1998), *Politica e destino* (2006), *Non si può accettare* (2009), *Dell'estremo possibile* (2011), *Noi operai* (2009), *Dello spirito libero* (2015), *El enano y el autómata. La teología como lengua de la política* (2017) y *La autonomía de lo político* (2018).

condición que es europea y occidental. Quiero hablar aquí, y creo que es sobre eso que se me pide que hable, más que de populismo y de derecho, de pueblo y política. Además, constitucionalismo político y constitucionalismo jurídico deben formularse, en este punto, la pregunta de por qué y cómo en la democracia realmente existente de hoy se ha deteriorado tan gravemente la relación entre política y pueblo. También en torno a este argumento, como acerca de tantos otros, es oportuno desembarazarse del dogma progresista según el cual “todo es nuevo”. Sobre la irrupción en el discurso público y en la práctica política del término “populismo”, se ha producido una charlatanería mediática de proporciones tales que lleva a opacar, quizás irremediablemente, toda consideración seria sobre el término “pueblo”. Es desde aquí, luego, de donde es preciso partir.

El populismo tiene una contingencia política precisa, ya sea la experiencia determinante de fines del siglo XIX en Estados Unidos y en Rusia, ya sea en el siglo XX latinoamericano. Esta suerte de neopopulismo actual reproduce alguna cosa sin saber nada de la cosa misma. La prueba está en que si el paleopopulismo se expresaba en un proyecto, el neopopulismo se representa en una pulsión. Pero este tipo de comportamientos irracionales de las masas es un tema que había atraído trágicamente la atención del pensamiento y la acción política ya en el siglo XX. Y sucede que su actual repetición como farsa es paradójicamente más difícil de comprender y contrastar, porque genera la duda de si es necesario tomarla en serio o dejarla andar esperando que pase la noche: siempre preguntándole al centinela en qué momento de la noche nos encontramos. Es mejor volver a reflexionar sobre la raíz del problema, sobre aquel término-concepto histórico de pueblo, que en su larga duración ha dejado prácticas y teoría de gran nivel. Las encarnaciones del espíritu del pueblo han sido muchas y ninguna de ellas es reductible a una unidad. El *demos* de los griegos no es el *populus* de los romanos. El *we the people* de los norteamericanos no es la soberanía que pertenece al pueblo de los europeos. La raíz nos confirma que “pueblo” puede tener un significado neutro, población, gente, y un significado específico, político. Es por ello que Max Weber consideraba que este término no servía para una indagación realmente seria. Y Giovanni Sartori lo consideraba equívoco inclusive para una teoría de la democracia. Es que “pueblo” designa, en efecto, una base prepolítica, que puede devenir política o antipolítica. Lo podemos observar mejor hoy quizás que en el pasado. Porque vemos aquí y ahora repetirse –mal que les pese a todos los *nuevistas*¹– dinámicas del siglo XX

* Una versión de este artículo apareció en la revista italiana *Questione Giustizia*, Nº 1/2019. Traducción de Micaela Cuesta.

1. El término procede de “nuevo” y refiere a la tendencia a festejar, de modo acrítico, todo lo que revista alguna novedad, aunque sea sólo aparente, en el campo político, cultural, social. Véase www.treccani.it/vocabolario/nuovismo/. [N. de la T.].

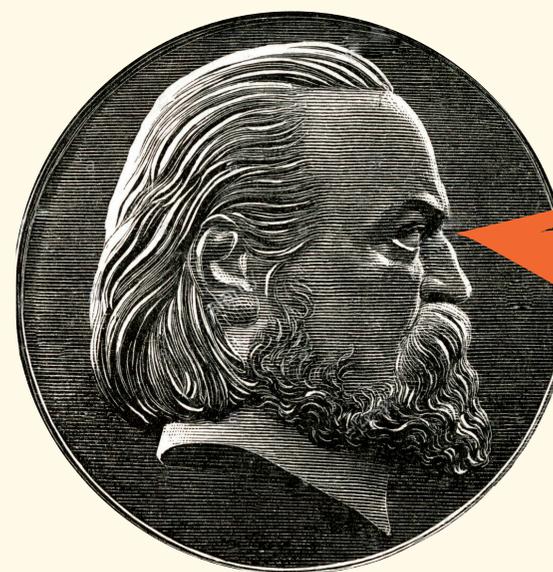
bien marcadas: no tanto una oferta populista como una demanda demagógica antipolítica. Es el reclamo de una función simbólica del líder: que a través de una legitimación plebiscitaria, se haga cargo de las necesidades reales, con una delegación del poder que se encuentra por fuera o por encima de las leyes. Es aquí, me parece, donde se entrecruzan, junto a populismo y derecho, antipolítica e instituciones.

Weber no llegó a ver la realización del poder carismático en poder totalitario. Y vio mejor aquello que nos es útil observar hoy. Cada democracia –decía– lleva consigo una inclinación plebiscitaria. En definitiva, después del fin de la primera República y con las pobres experiencias públicas que le siguieron, hemos vivido el inconsciente colectivo de una situación casi weimariana, sin los grandes protagonistas políticos y culturales de aquella etapa. Anticuerpos sociales resistentes impidieron e impiden una solución autoritaria. Aquella inclinación de la democracia a la antipolítica logra muy bien expresarse en formas transformadoras internas sin necesidad de desbordamientos institucionales. No por azar fracasaron todos los intentos de reformas constitucionales. Basta una práctica cotidiana de inmediatez tecnológicamente armada de un “directismo democrático” –muy alejado de la democracia directa–, orientado por medios de comunicación de masas cada vez más alienantes.

Contingencia e historia rara vez coinciden para dar lugar a un estado de excepción. No es esta la situación que nos ha tocado experimentar. Hoy, lo contingente es ahistórico. Y, luego, impolítico. Existe aquí, entonces, una dificultad de la práctica que sólo el pensamiento puede intentar superar. No es la inutilidad, o la equivocidad, del concepto de pueblo lo que es conveniente subrayar. Se trata, sobre todo, de asumir su ambigüedad. Por su parte, toda la modernidad tuvo que vérselas con este Jano de dos cabezas. Ya Hobbes distinguía entre población y pueblo, entre cierto número de hombres que viven en un territorio geográfico y el agrupamiento político portador de soberanía. Esta distinción se cristalizó y transformó luego en la de “pueblo nación” y “pueblo sociedad”, en un concepto político y un concepto social de pueblo. La forma burguesa de la sociedad capitalista completó con inteligencia esta operación. Son ideas personales, pero no tengo otras para poner a disposición.

Yo veo un pueblo anterior a la clase, un pueblo con la clase y un pueblo después de la clase. Tenemos ahora que vérnosla con esta última especie de pueblo. Es un *populus aeternus*, que nos interesa poco respecto de lo que tenemos que hacer aquí ahora. Nos ha interesado aquel pueblo que ha puesto en forma de clase, no el capitalismo en general, sino lo específico del capitalismo industrial. Allí tuvimos un pueblo estructurado, organizado, un real social politizado, agente en la lucha de clases, como masa en movimiento al acecho de una aristocracia social y de una elite política. Fue el tiempo en el

que el pueblo mantuvo viva una relación de sociedad contra los espíritus animales de la producción, el mercado y el consumo que tendían a disolverlo. Cuando estos espíritus animales reconquistaron el dominio público y la hegemonía cultural, no sólo a escala nacional sino global, la historia contemporánea giró sobre sí misma, con una narrativa ideológica a su manera genial, con una premodernidad presentada como posmodernidad. En este punto se disolvió el moderno equilibrio entre derecho y pueblo, mediado por la política. Aquella mediación se desplegaba en dos niveles, desde lo alto a través del Estado, desde lo bajo a través del partido. Estoy más que convencido de esta observación: “la compenetración del calor social e identitario con la frialdad de lo jurídico, pura técnica de limitación del poder, se realizó gracias a la política”. Es esta la razón de fondo por la cual la inteligencia del sistema, en defensa de su propio interés de parte, ha invertido en las últimas décadas en



un laboratorio cotidiano de deslegitimación de la política. Y sin abandonar la tradicional toma de posesión de la máquina estatal, ha tenido como objetivo desmontar la representación política de los intereses de parte opuestos a ella. La antipolítica del sistema apuntó, con certeza, a golpear lo específico de la política realizado en la forma partido. Y como, justamente “el partido político del siglo XX europeo, productor decisivo de horizontes políticos, ha representado el punto de llegada de la moderna noción de lo político desde Hobbes en adelante”, lo que ha caído es, así, uno de los niveles de aquel proceso de civilización del cual habló Norbert Elias. Es correcto hablar, luego, de barbarización de la relación social. Pero es necesario vincularla, para combatirla, a los modos inéditos a través de los cuales esta operación llega a ser exitosa. Estos modos son dos, contemporáneos y complementarios: una plebeyización del pueblo y una vulgarización de las elites. Sería algo trágico si nosotros, hijos del siglo XX, no conociéramos muchas otras alturas o bajezas, de lo trágico en la historia. Se trata en realidad de un pasaje dramático, con predominio de movimientos farsescos.

Hoy, un pueblo sin referencia de clase produce una relación social sin forma. Cuando se dijo: no existe la sociedad, existe el individuo, se pronunció una máxima verdadera que define el presente. Pero procediendo de esta manera el individualismo no se personifica, se masifica. Y la relación social desaparece, no porque no exista, sino porque es distorsionada por algo que ya no le permite reconocerse. Es más, la hace directamente contestar. Contribuye a la radicalidad del fenómeno la tecnología poshumana de la comunicación virtual. Hoy el *bellum omnium contra omnes* [la guerra de todos contra todos] se transfirió al “gimnasio” de actuación de la web.

La *bellum civile* debe ser, entonces, retraducida, reformulada, y así reenviada a la materialidad de la condición humana. El individuo es repensado en términos de persona. La política, en lugar de alejarse de las necesidades reales cotidianas de los individuos, de su entorno familiar, de su pertenencia territorial, debe aproximarse a estos

lugares, atendiendo a sus tiempos. El derecho mismo debería reformular en este sentido su materia. Entre el predominio actual de la globalización, no sólo de la historia sino también de la crónica, por un lado, y por el otro, la nuda vida de las personas, antes se decía de carne y hueso, o todavía mejor, de los hombres y mujeres simples, se debe colmar una distancia alienante que sólo produce inseguridad, odio y miedo. Quizás sólo política y derecho juntos puedan darse a esta tarea operativa, que yo llamaría redentora. Es el camino para rehacer sociedad, rehacer pueblo. Re-hacer lo que existe, el actual presente falsamente eterno, que es la negación de la una y el otro. Esto no sucederá si no se reordena el conflicto. El contraste tradicional entre orden y conflicto no se da en este momento. En una sociedad dividida, es el conflicto el que pone orden. Conflicto real, social y político, entre visiones y acciones alternativas. En la sociedad de todos, un nuevo pueblo tiene que hacerse lugar. Cuánto de trabajo político y cuánto de trabajo jurídico ha de implementarse para esta operación, eso es lo que hay que calcular. Lo cierto es que la estrecha puerta de una revolución cultural reclama ser atravesada con coraje cuanto antes.

“Populismo de derecha” es un oxímoron

Por Claudio Ingerflom

Es conocido que el populismo, bajo el nombre de *narodnichestvo*, nació en Rusia. Se ha explicado la palabra por la presencia, inscrita en ella misma, del pueblo (*narod*). Sin embargo, su significado es más complejo y nos interesa particularmente en América Latina. En el plano semántico, el concepto *narodnichestvo* deriva directamente de la traducción en 1819 al ruso de dos conceptos franceses *-national* y *populaire* fusionados en uno: *narodnost*.¹ Han transcurrido dos siglos desde entonces. El actual uso masivo e indiscriminado de la palabra parece no causar sorpresa alguna. Deberíamos, no obstante, *asombrarnos* ante el doble cambio que la abrumadora presencia del término expresa. Primer cambio: el concepto “clase”, que fue el centro de gravedad del discurso político aproximadamente entre las décadas de 1830 y 1960, cedió ese lugar al concepto “pueblo”, que operó así un extraordinario retorno, puesto que había sido el gran protagonista del lenguaje político francés entre el último tercio del siglo XVIII y el primero del XIX. Segundo cambio: a contracorriente de su genealogía, se intenta hoy hacer del populismo una palabra vacía de contenido específico o indeterminada, empleándola para calificar lógicas tanto conservadoras o reaccionarias como reformistas o rupturistas con el neoliberalismo.

El asombro es una disposición mental para profundizar la comprensión. Si no interrogamos el *retorno* del concepto pueblo, se anula la extrañeza que produce la *longevidad* del populismo, lo que elimina inmediatamente la sorpresa y con ella toda dificultad en la comprensión de su impresionante actualidad. Asumir el asombro ante la *reactivación* actual de lo nacional-popular es una invitación a pensar lo que Reinhardt Koselleck llamó “estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia”.²

La génesis y el despliegue del populismo respondieron a un régimen basado en estamentos jurídicamente desiguales, que mantenía a la mayoría de la población en una situación de dependencia. Pero los estamentos rusos no se instituyeron como colectivos de acción con intereses comunes. La autocracia rusa había tomado un curso explícitamente antipolítico, que sólo abandonó en 1917 junto con el trono. Llegó hasta prohibir, en 1801, la palabra

1. D. Badalian, «Poniatie narodnost' v russkoi kul'ture XIX veka» (El concepto de *narodnost'* en la cultura rusa del s. XIX), en *Istoricheskie poniatia i politicheskie idei v Rossii XVI-XX veka* (Los conceptos históricos y las ideas políticas en Rusia, s. XVI-XX), Universidad Europea de San Petersburgo, 2006, pp. 112-113.

2. R. Koselleck, *Sentido y repetición en la historia*, pról. de Reinhard Mehring, trad. de Tadeo Lima, Hydra, 2013, pp. 125-161.

“sociedad”; se negó a cualquier posible representatividad, incluyendo la de la nobleza, en el gobierno del Imperio. Las revoluciones de 1905 y febrero de 1917 demostraron que los intereses de la inmensa mayoría de la población entraban en conflicto insoluble con la autocracia y su estrecha base social. Los populistas primero, los bolcheviques luego, se hicieron eco de esa particular grieta para señalar la diferencia con las sociedades occidentales, que ellos veían como una estructura de clases con contornos definidos, conscientes de sus intereses solidarios y políticamente constituidas a través de sus propios partidos de clase. Por esa razón los populistas afirmaron explícitamente que en Rusia había sólo dos partidos: el imperial y el del pueblo. Ya en su etapa marxista, el ex dirigente populista Pável Axelrod escribió: “En Rusia no existe la condición más importante para un combate político contra la burguesía, *porque no hay clases políticamente dominantes*: en lugar de esas clases tenemos al zar y a sus funcionarios”.³ Era una tesis que el joven Lenin retomó inmediatamente pero

3. P. Akselrod, *K voprosu o suremennyj zadachaj i taktike russkij sotsial-demokratov*, (Sobre la tareas actuales y la táctica de los social-demócratas rusos), Ginebra, 1898, p. 15. Recordemos que los partidos marxistas se llamaban socialdemócratas.

cuya propiedad intelectual pertenecía al populismo.

Desde Alexandre Herzen, el padre del populismo, los antidespóticos rusos tenían conciencia de la novedad histórica: la confluencia de un ideal socialista, efecto de la modernidad extranjera, con una arcaica estructura rusa para la cual la democracia moderna que precedería al socialismo era

Claudio Ingerflom es doctor en historia por la Sorbona, donde también recibió la habilitación. Fue director de Investigaciones en el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) de Francia y es director del Centro de Estudios sobre los Mundos Eslavos de la licenciatura en Historia y del máster en Historia Conceptual de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Es profesor honorario en la Escuela de Estudios Eslovos y de Europa del Este del University College, Londres. Es autor de más de un centenar de artículos en español, francés, griego, húngaro, inglés, italiano, portugués, ruso, y de varios libros entre los cuales se cuentan *Le citoyen impossible*, *Les racines russes du léninisme* (1988, traducido al ruso en 1994), *Le Tsar c'est moi. L'imposture permanente d'Ivan le Terrible à Vladimir Poutine* (2015, traducido al español en 2017) y *El revolucionario profesional. La construcción política del pueblo* (2017).

sólo un posible porvenir todavía por conquistar. Al fruto de la conciencia de esa novedad lo nombraron populismo. Como lo reivindicó el veinteañero Georgui Zdanovich ante sus jueces en 1877, la “legitimidad del populismo” residía en su *isomorfismo con la estructura sociopolítica rusa*.

Desde mediados de ese siglo XIX ruso hasta ahora, los cambios son obvios, pero no están inscritos en un tiempo único porque la historia se despliega en una pluralidad de tiempos coexistentes. Algunos fenómenos desaparecen, pero otros, aunque con orígenes y formas distintos, duran más, como aquellos que nos permiten hablar de una *analogía entre la estructura autocrática y el neoliberalismo*. Resumámosla en pocas líneas. Rusia ignoraba la democracia y la soberanía popular. El neoliberalismo eliminó elementos básicos de la democracia, vació sus valores, incluyendo el que define al Estado liberal: la soberanía popular. ¿Queda algo de esta después de la capitulación griega ante el Fondo Monetario Internacional, el Banco Central Europeo y la Unión Europea entre 2015 y 2016? La desigualdad estamental autocrática era jurídica; hoy se la erige en valor, no sólo en la norma sino en la normativa. La autocracia impidió que se constituyera la esfera política, el campesino se compraba y se vendía. El *homo politicus* de la modernidad liberal, que ya estaba debilitado, fue derrotado y reemplazado por el *homo aeconomicus*, y se convoca al consenso mientras se denuncia la política. El zarismo instauró una dominación vertical que obstruyó las solidaridades horizontales. Las clases rusas recién se constituyeron gracias a la espontánea Revolución de 1905; bajo el neoliberalismo se desdibujan, desaparecen para dar forma a otras constelaciones, mientras que se intenta impedir la constitución del pueblo, ese sujeto colectivo insurgente que radicaliza la igualdad y la libertad llevándolas del terreno político al social. La analogía con la estructura rusa está a la vista. La voluntad antipolítica es común a la autocracia y al neoliberalismo. Con esta analogía están íntimamente relacionados el retorno del pueblo al centro del discurso político y la reactivación del populismo.

El estrato de significación del populismo ruso sintetizado en el concepto *narodnost*, que fusiona “nacional y popular”, es el que más significativamente *se reactiva en América Latina*. El fenómeno comienza en un momento cronológico no muy alejado de la última etapa del populismo ruso –pienso en la herencia de la Revolución Mexicana y en la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940)– y se mantiene hasta hoy. La palabra “populismo” se expande con rapidez en la segunda mitad del siglo y su presencia es abrumadora bajo el neoliberalismo. La *lógica* populista es la que enfrenta radicalmente a la neoliberal. Ella alberga la posibilidad de construir otro imaginario político y fundar ideológicamente la ruptura con la cultura neoliberal. La premisa implícita en esta afirmación es que no se trata de una rehabilitación de lo que ya fue: la democracia liberal, a la que le vienen marcando sus límites y carencias desde

el proletariado francés (la insurrección de junio 1848, la Comuna de París en 1871), hasta el movimiento de mujeres, pasando por el anticolonialismo, el antirracismo y otras expresiones de los excluidos. La lógica del populismo original fue precisamente la de conquistar una democracia capaz de ir *más allá de ella misma*. Nuestro campo de experiencia indica que el más allá de la democracia no puede ser el que ya se intentó en nombre del comunismo. La intención de reemplazar el orden neoliberal por una democracia que sea un más allá de lo que ella fue es el insostenible error o el perverso y peligroso proyecto *populista* denunciado por la socialdemocracia liberal y por los partidarios del neoliberalismo. Involuntariamente, la acusación da testimonio de la concatenación de la lógica populista original con la de nuestra época y constituye al mismo tiempo el reconocimiento de *la actual legitimidad histórica del populismo*.

El término “populismo” está banalizado. El lenguaje común, como el discurso político, mediático y a veces académico, engloba bajo esa categoría partidos, políticas y personajes con genealogías e historias propias, extrajeras a las del populismo. No hay aquí ninguna novedad. La tendencia a vaciar al populismo de su lógica propia, o al contrario, la de atribuirle diversos y contradictorios contenidos son tan antiguas como el concepto. Así, los eslavófilos, el ala conservadora y nacionalista de la intelectualidad rusa, refugiada en la religión y en la defensa de los valores tradicionales, reales o imaginarios que le adjudicaban al “pueblo ruso”, pretendieron también el título de populistas. Sin embargo, la reivindicación no prosperó. Su concepción de una idealizada especificidad rusa, opuesta

al resto de Europa, fundada en la religión ortodoxa, en el mantenimiento de la monarquía, en la exaltación de un pueblo supuestamente pasivo y en la alergia a los conflictos sociales y políticos, les impidió extraer del concepto “nacional-popular” (*narodnost*) una visión emancipadora.

La otra comprensión de la *narodnost* consistió en identificarse con las reivindicaciones populares e ir al encuentro del pueblo para mejorar su vida cotidiana, sanitaria en particular, aportarle educación y ayudarlo a constituirse en sujeto *autónomo de la acción política*. En esta comprensión se engendró el populismo ruso, que hizo de lo nacional-popular una premisa y un arma emancipadoras. Reivindicó una genealogía que incluía a Stepán Razin y Yemelían Pugachov, jefes de gigantescas insurrecciones populares en los siglos XVII y XVIII, y se reconocieron en Marx. Los populistas pasaron a la historia como socialistas y revolucionarios.

Para que esa antigua divisoria de aguas entre eslavófilos y populistas nos sea más inteligible y útil, recordemos debates de la segunda mitad del siglo XX. Antes de considerarlo “nacional y popular”, Gino Germani había inscrito al peronismo en la categoría “fascismo”. Influenciado por Germani, el politólogo norteamericano Seymour Lipset definió entonces al peronismo como un “fascismo de izquierda” en oposición a los fascismos de derecha.⁴ Hoy pululan parentescos similares, por ejemplo entre las *lógicas* políticas de Néstor Kirchner y Donald Trump, Luiz Inácio Lula da Silva y Jair Bolsonaro, Podemos y el Frente Nacional de Le

4. Samuel Amaral, *El Movimiento nacional-popular. Gino Germani y el peronismo*, Eduntref, 2018, p. 68.

da de 1950, cuando fue adoptado por la academia con un sentido novedoso. En la formulación del sociólogo Edward Shils, “populismo” designaba “una ideología de resentimiento” que buscaba movilizar los sentimientos irracionales de las masas para ponerlas en contra de las elites.² Esa ideología podía manifestarse en una variedad de formas: el bolchevismo en Rusia, el nazismo en Alemania, el macartismo en Estados Unidos, etcétera. “Populismo” pasó así a ser el nombre en común para un conjunto de fenómenos que se apartaban de la democracia liberal, aunque lo hiciera cada uno a su modo.³

En las décadas de 1960 y 1970 otros académicos retomaron el término, en un sentido diferente, para nombrar un conjunto de movimientos reformistas del Tercer Mundo, particularmente el peronismo en Argentina, el varguismo en Brasil y el cardenismo en México. Su tipo de liderazgo aparecía como el rasgo distintivo: era personal antes que institucional, emotivo antes que racional, unanimista antes que pluralista.⁴

2. Tim Houwen, “The Non-European Roots of the Concept of Populism”, Working Paper Nº 120, Sussex European Institute, 2011.
3. *Ibíd.*

Pen, todos equiparados por el estigma “populista”. Si todavía estuviera en este mundo y fuese consecuente con su propio razonamiento, ¿diría Lipset que las *lógicas* de Trump, Bolsonaro y Le Pen son imperialistas, nostálgicas de la dictadura y de la tortura, racistas, xenófobas, homófobas, misóginas y fascistas de *derecha*, mientras que las de Kirchner, Lula, Ignacio Errejón y Pablo Iglesias son imperialistas, nostálgicas de la dictadura, fascistas, homófobas, etcétera, pero de *izquierda*? Tanto la experiencia histórica como los estudios acumulados hacen innecesario demostrar aquí cuán errados eran y son los presupuestos metodológicos de esta manera de enfocar el problema y, en consecuencia, el diagnóstico formulado.

No obstante, llevado al terreno político, ese razonamiento les obsequia el empleo del significativo “populismo” a todos aquellos que se oponen a cambios sociales y políticos radicales y deslegitima la lucha por una democracia social, por la dignidad y la equidad. Lo novedoso es que se hayan rebautizado esas políticas con un concepto confiscado, cargado de historia emancipadora, factor lingüístico partisano en los combates políticos y sociales.

“Populismo de derecha”, “populismo de izquierda”... En ambos casos la palabra común posee la misma raíz, “pueblo”. Parece una perogrullada, pero no lo es. Las diferencias programáticas entre la demagogia nacionalista y reaccionaria y la lógica populista son evidentes. Sin embargo, la distinción insalvable se sitúa más profundamente, en la estructura misma de lo que constituye la razón de ser de ambas corrientes. Para los demagogos de la primera el pueblo es Uno, ya dado, entidad estable. Y ellos se sitúan

Así, en manos de los académicos, el concepto de “populismo” mutó: de un uso más restringido que refería a los movimientos de campesinos o granjeros a un uso más amplio, para designar un fenómeno ideológico y político más o menos ubicuo. Para la década de 1970, “populismo” podía aludir a un tipo de régimen político, a un estilo de liderazgo o a una “ideología del resentimiento”.

En las décadas posteriores se expandieron todavía más los usos de la categoría. Desde 1990 la retomaron economistas como Rudiger Dornbusch, quien propuso que existía un “populismo macroeconómico” que definía a aquellos gobiernos cuya mirada “prioriza el crecimiento y la distribución del ingreso y no se preocupa por los riesgos de la inflación y del déficit en las finanzas, por las limitantes externas y por las reacciones de los agentes económicos frente a políticas agresivas que afectan el mercado”.⁵ Este nuevo “populismo” refería entonces a un tipo específico de

4. Véase Kurt Weyland, Carlos de la Torre, Gerardo Aboy Carlés y Hernán Ibarra, *Releer los populismos*, CAAP, 2004.

5. R. Dornbusch y Sebastian Edwards, “Macroeconomic Populism”, en *Journal of Development Economics*, vol. 2, 1990, pp. 247-277.

al servicio de la supuesta esencia que le atribuyen, a veces naturalizando representaciones arcaicas para que parezcan cualidades intrínsecas (la homofobia o la misoginia, por ejemplo) o fabricando falsas pero seductoras explicaciones de los sufrimientos causados por el capitalismo (por ejemplo, la desocupación) para desencadenar el racismo antiinmigrante. Hablan en nombre de esa esencia, de ese pueblo entendido como población nativa de un Estado: pueblo destinado a conservar su esencia pura, a siempre purificarse excluyendo, llegando incluso al Holocausto. En cambio, los populistas rusos, hijos directos de la Revolución Francesa, elaboraron otra concepción del pueblo: el de la insurgencia, el de los trabajadores oprimidos que en el acto revolucionario devenían *pueblo*, sujeto autónomo de la acción política por la libertad, la dignidad y la igualdad. Reconocieron, anticipando la bella y significativa fórmula de Gilles Deleuze, la existencia de ese “pueblo faltante” porque *el pueblo se construye y se desconstruye*. El pueblo es un proceso.

El uso acríptico del concepto “populismo”, nacido y templado en las luchas por la democracia política y social, impide la reelaboración de un imaginario democrático renovado, deslegitima la construcción del pueblo-insurgente-actor de ese imaginario. La diferencia entre el pueblo como construcción, no sin posible destrucción, y el pueblo como ya dado, es la que separa sustancialmente al populismo de la tradición nacionalista-conservadora. La identidad de la lógica populista reside en su concepción del pueblo. Marca registrada en y por la historia.

Digámoslo claramente: “populismo de derecha” es un oxímoron.

políticas económicas, más que a un fenómeno del terreno de la política.

Pero por el mismo momento, otros académicos norteamericanos insistieron en utilizar la categoría para referir a un tipo de liderazgo carismático que surgía con fuerza en América Latina (Carlos Menem en Argentina, Fernando Collor de Mello en Brasil y Alberto Fujimori en Perú), caracterizado por su personalismo, por movilizar apoyos entre sectores bajos y por proponer una visión “antipolítica”. Otros académicos añadieron el uso de los medios de comunicación y el rechazo de las ideologías e identidades políticas modernas como rasgo de este “neopopulismo” o “populismo posmoderno”.⁶ Este uso de la categoría que nos ocupa chocaba fuertemente con el que le daban los economistas de derecha, para quienes las políticas de alguien como Menem eran elogiadas justamente porque se apartaban del “populismo macroeconómico”.

6. K. Weyland, “Neopopulism and Neoliberalism in Latin America: Unexpected Affinities”, en *Studies in Comparative International Development*, vol. 31, Nº 3, 1996, pp. 3-31; Paul Piccone et al., en el número especial de la revista *Telos* dedicado a la cuestión (marzo de 1995).

El “populismo” fuera de control

Por Ezequiel Adamovsky

El término “populismo” fue utilizado por primera vez para nombrar dos movimientos políticos. Apareció en Rusia en 1878 para referir a un grupo de socialistas que tenían posturas antiintelectuales y creían que los militantes tenían que aprender del Pueblo, antes que erigirse en sus guías.¹ “Populismo” surgió también como término en Estados Unidos luego de 1891, para referir al efímero *People’s Party*, apoyado por los granjeros pobres, de ideas progresistas y antielitistas. Como en Rusia, allí también adquirió de inmediato una connotación peyorativa. Pero “populismo” permaneció como un vocablo poco utilizado hasta la década

1. Richard Pipes, “Narodnichestvo: A Semantic Enquiry”, en *Slavic Review*, vol. 23, Nº 3, 1964, pp. 441-458.

Pero la degeneración del concepto en los años noventa no terminó allí. Como sostuvo un influyente sociólogo británico en 1992, existía también un “populismo cultural” igualmente expansivo, definido como el pecado de quienes tendían a valorar más la cultura popular que las formas de cultura “seria”.⁷

A pesar de sus contradicciones, todos estos usos de la categoría tenían algo en común: una connotación negativa. Entonces, para complicar incluso más las cosas, Ernesto Laclau propuso un sentido más para nuestro término que acabó con ese único punto de consenso. Laclau llegó a la conclusión de que, para poder avanzar hacia una mayor democratización, las demandas populares deben “articularse” unas con

era el famoso “populismo”, ni sobre si era algo deseable o algo temible.

El fantasma llega a la Argentina

Por influencia de los usos a escala global, en Argentina el término “populismo” tuvo una deriva similar. Comenzó a utilizarse con alguna frecuencia en la década de 1960, entre académicos, para referir al proceso de incorporación de las clases bajas que había motorizado el peronismo, por comparación con movimientos similares en Brasil o México. En la década siguiente aparecía también como categoría central entre algunas figuras del liberalismo local, como Ricardo Zinn, para nombrar la “deformación de la democracia” por

descontrolada que en el hemisferio norte, ahora usado no sólo por la prensa sino también por la gente común. El mote se aplicó indiscriminadamente tanto a gobiernos en verdad muy diferentes (como los de Evo Morales y Cristina Fernández de Kirchner) como a fenómenos mundiales totalmente disímiles. Por dar un solo ejemplo: la revista cultural del diario *Clarín* dedicó en 2016 un número especial a preguntarse “¿Qué sabemos de populismos?”.¹⁰ Allí se analizaba, como si perteneciesen a una misma familia, a los jóvenes antiautoritarios de Podemos en España y a Vladimir Putin en Rusia, el kirchnerismo y los neonazis alemanes, al papa Francisco y al partido xenófobo de Le Pen en Francia, a Donald Trump y el comunismo norcoreano. Al terminar de leer, uno no tiene la menor idea de qué cosa pueda unificar tal diversidad, pero sí aprendió a aplicarle un mismo rótulo y a considerar que toda ella conforma una misma amenaza ubicua y multiforme que se cierne sobre la democracia.

Una palabra que trafica ideología

En todos esos usos, “populismo” parece poco más que un latiguillo que busca dar credibilidad conceptual a nociones más antiguas y menos sofisticadas, como demagogia, autoritarismo, nacionalismo o vulgaridad. Se utiliza para desacreditar ciertas ideas o decisiones de política económica heterodoxa, asociando a las personas o los gobiernos que las llevan adelante a cosas desagradables, como el nazismo o la xenofobia. Mete en una misma bolsa cosas que no pertenecen a un mismo conjunto y, en simultáneo, crea barreras mentales que nos impiden comparar cosas que son perfectamente comparables. ¿Por qué se agruparía bajo una misma etiqueta a gobiernos sudamericanos, que en general tienen leyes benignas para la inmigración, y a los xenófobos y racistas de la derecha euroescéptica? ¿Por qué aplicar impuestos a los ricos es “populismo” si lo hacemos nosotros, pero sólo una medida “socialdemócrata” si lo hace Noruega?

En fin, “populismo” se ha convertido en un término de combate profundamente ideologizado. Su valor como concepto para entender la realidad, si alguna vez lo tuvo, se ha extinguido. Funciona como término peyorativo, orientado a desacreditar a aquellos a quienes se aplica. Pero más importante que eso: se supone que las categorías agrupan fenómenos sociales similares para hacerlos más comprensibles. No hay nada de malo en ello -de hecho es algo fundamental-, pero a condición de que se agrupen los fenómenos según sus rasgos propios. Como categoría, “populismo” hace exactamente lo contrario. El único rasgo que comparten todos los fenómenos catalogados con esa etiqueta no es algo que son, sino algo que no son. No se los agrupa por

sus rasgos en común, sino simplemente porque ninguno de ellos (cada uno a su modo y por motivos diferentes) se corresponde con el tipo de movimientos, estilos, políticos o políticas que los liberales occidentales tienden a apreciar.

Lo que quiero decir, en resumidas cuentas, es que “el populismo” no existe. No hay ninguna “amenaza populista” al acecho de nuestras democracias. De hecho, no hay una sino varias amenazas que pesan sobre la vida democrática. Y también existen varios modelos de democracia posibles. “Populismo” nos hace creer que este escenario complejo de múltiples opciones y diversos peligros en verdad es sencillo. Se trataría de un escenario dividido en dos campos claramente distinguibles: por un lado, la democracia liberal (la única que merece ser llamada democracia) y, por el otro, la presencia fantasmal de todo lo que no se corresponde con ese ideal y, por ello, debe rechazarse de plano. En otras palabras, “populismo” nos invita a cerrar filas alrededor de la democracia liberal (una democracia de alcances limitados, tal como gusta a los liberales) para combatir a un solo monstruo compuesto por todo lo demás, en cuyo cuerpo indiscernible conviven neonazis, keynesianos, caudillos latinoamericanos, socialistas, charlatanes, anticapitalistas, corruptos, nacionalistas, peronistas y cualquier otra cosa sospechosa. Y el problema es que esa forma de razonamiento nos impide ver dos hechos fundamentales. Primero, que dentro de esa masa de elementos “populistas” hay algunos que definitivamente son una amenaza a la democracia, pero también ideas, experimentos políticos y organizaciones que tienen el potencial de ofrecer formas mejores y más sustantivas de democracia para las sociedades modernas. Y segundo, que el propio liberalismo, con sus valores individualistas, su *ethos* productivista y su compromiso con los intereses de los empresarios es, de hecho, una de las mayores amenazas que corroen las democracias actuales.

Ezequiel Adamovsky es doctor en historia por el University College London (UCL) y licenciado en historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y ha sido investigador invitado en el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) en Francia. Se desempeña como profesor de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y de la UBA. Es autor, entre otros, de los libros: *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003* (2009); *Historia de las clases populares en la Argentina. Desde 1880 hasta 2003* (2012); *La marchita, el escudo y el bombo* (con Esteban Buch, 2016); *El cambio y la impostura. La derrota del kirchnerismo, Macri y la ilusión PRO* (2017) y *El gaucho indómito* (2019).

otras. La unificación indispensable es tarea de la política: son las apelaciones y los discursos políticos los que las convocan a todas a imaginarse como un “pueblo” que lucha unificado contra las élites que detentan el poder y que obstaculizan su bienestar.⁸ “Populismo”, en su visión, no es ni un tipo de movimiento, ni una ideología, ni una forma de liderazgo, ni un modelo económico, ni una preferencia estética: es apenas un estilo de apelación política.

Laclau podría haber llamado ese estilo de apelaciones de otro modo, por ejemplo, “popular-democráticas”. Pero decidió llamarlo “populismo”, con lo cual, contrariamente a los académicos del pasado, le otorgó al término un sentido positivo. Y desde entonces ya nadie pudo ponerse de acuerdo acerca de qué cosa

el peso indebido de las masas en la vida política.⁹ Una nueva ola de usos surgió en los años noventa, cuando se tradujeron y retomaron los aportes del hemisferio norte sobre el “neopopulismo” y el “populismo posmoderno” para aplicarlos a una caracterización del gobierno de Menem. Por la misma época, las ideas sobre el “populismo macroeconómico” de Dornbusch tuvieron amplia difusión, y a más tardar a mediados de los años noventa el término “populismo” se hizo habitual en la prensa local, por caso, en las columnas de Mariano Grondona para *La Nación*.

Entrado ya el nuevo siglo, con la crisis creciente contra el kirchnerismo, el término “populismo” circuló frenéticamente y de manera tanto o más

7. Jim McGuigan, *Cultural Populism*, Routledge, 1992.

8. E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, 3° ed., Siglo Veintiuno, 1986, p. 202.

9. Una buena reconstrucción de estos debates se encuentra en G. Aboy Carlés, “Repensando el populismo”, trabajo presentado en el XXIII Congreso Internacional de LASA, Washington, DC, 2001.

10. *Ñ*, Nº 664, 18 de junio de 2016.