



# Discutir la hegemonía

## Perspectivas poshegemónicas y política latinoamericana

---

“Hegemonía es el concepto fundamental de la teoría política marxista”. Así comenzaba Ernesto Laclau el ensayo que abrió la compilación de textos reunidos a partir del coloquio internacional “Hegemonía y alternativas políticas en América Latina” realizado en Morelia, México, en 1980. Desde entonces, y en paralelo a su ascenso y consagración como uno de los teóricos de la política más influyentes en todo el mundo, la *hegemonía de la hegemonía* no ha hecho sino expandirse y consolidarse. Sin perjuicio de los desplazamientos conceptuales y políticos de los últimos años implicados en la identificación del enfoque hegemónico con la teoría sobre el populismo (por lo general desatendidos a partir de la pretensión del propio Laclau de presentar su itinerario como una trayectoria orgánica y evolutiva), la fulgurante emergencia en España de Podemos, liderado por jóvenes intelectuales-políticos que se respaldan resueltamente en las perspectivas laclauianas, dio en ambas costas del Atlántico aún más vigor a la hegemonía, que llegó a ser postulada como la esencia misma de la teoría y la praxis política. En el límite, sólo habría política en los ensayos de construcción hegemónica.

En ese marco, no han sido muchas las propuestas que se dieron a la tarea de debatir ese estado de situación, tanto en relación al terreno que posibilita como a las vías alternativas que su presencia dominante obtura. Una de las más destacadas provino del libro del profesor de literatura Jon Beasley-Murray **Poshegemonía. Teoría política y América Latina**. Publicado originalmente en inglés en 2010 e inmediatamente traducido al castellano por la editorial Paidós, las discusiones que propició en la izquierda intelectual norteamericana hasta ahora han encontrado eco limitado en medios de habla hispana (y ello a pesar de que el texto, desde su título y los casos que elige para discutir la perspectiva de la hegemonía, se propone expresamente intervenir en el campo de debate intelectual sobre el continente).

En atención a la relevancia de los temas teóricos, políticos e históricos que la cuestión moviliza, **Políticas de la Memoria** cobija en sus páginas el presente *dossier*, que tiene como punto de partida y objeto principal de discusión las proposiciones del libro de Beasley-Murray, pero que se aventura aún más allá. La entrega se abre con el meditado reportaje realizado al autor de **Poshegemonía** a comienzos de este año por Amador Fernández-Savater en el diario español **Público**, y se sigue de contribuciones especialmente elaboradas para este número por Sebastián Carassai, Marcelo Starcenbaum y Rodrigo Nunes. Jon Beasley-Murray se doctoró en la Universidad de Duke, y ahora ese profesor en Vancouver, Canadá. Actualmente trabaja, entre otros temas, en el proyecto “La Multitud Latinoamericana”.

Por su parte, desde su base en Madrid, Amador Fernández-Savater es un constante propiciador de debates relativos a las relaciones entre ideas y movimientos sociales ciudadanos (en especial, aunque no solamente, los vinculados a los movimientos del 15-M español). Sebastián Carassai es investigador del CONICET y del Centro de Historia Intelectual. Ha publicado **The Argentine Silent Majority. Middle Classes, Politics, Violence and Memory in the Seventies** (Duke University Press, 2014), una versión abreviada de este libro en español, **Los años setenta de la gente común. La naturalización de la violencia** (Siglo XXI, 2013), y numerosos trabajos sobre teoría política y el pasado reciente en Argentina. Marcelo Starcenbaum es docente e investigador en la Universidad Nacional de La Plata, donde está finalizando sus estudios de Doctorado en Historia con la tesis "Itinerarios de Althusser en Argentina: marxismo, comunismo, psicoanálisis (1965-1976)". Es coeditor de **Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos**, y autor de numerosos ensayos sobre historia intelectual e historia del marxismo. Rodrigo Nunes, finalmente, es profesor de filosofía moderna y contemporánea en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio). Es autor de **Organisation of the Organisationless: Collective Action After Networks** (Londres, Mute/PML Books, 2014), y recientemente organizó un *dossier* en la revista **Les TempsModernes** sobre las protestas de 2013 y 2014 en Brasil.



# “La clave del cambio social no es la ideología, sino los cuerpos, los hábitos y los afectos”

## Entrevista a Jon Beasley-Murray

Amador Fernández-Savater

Según Antonio Gramsci, el poder es un centauro: mitad coerción, mitad legitimidad.<sup>1</sup> El Estado mantiene su dominación por medio del consenso de los dominados. Y sólo allí donde no se logra el consenso, se recurre a la represión. El poder, por tanto, no sólo es un asunto de fuerza, sino sobre todo de *hegemonía*: persuasión, convencimiento, creencia, seducción. En este enfoque, la lucha ideológica se vuelve fundamental: deslegitimar la explicación dominante del mundo, provocar su descrédito, proponer una nueva explicación. Hegemonía es hoy un concepto de moda en el debate político contemporáneo. En España ha irrumpido de la mano del grupo fundador y dirigente de Podemos. La lucha ideológica se desarrolla ahora en los platós de televisión donde se produce la opinión pública. Se trata de arruinar la legitimidad del relato que protegía al régimen del 78 y ofrecer una nueva explicación y un nuevo pacto social que se gane el consenso de la “mayoría social”.

Jon Beasley-Murray ha dedicado el largo trabajo de investigación culminado en su libro **Poshegemonía** a cuestionar esta mirada sobre el orden social y esta comprensión “discursivista” de la hegemonía, muy basada en la capacidad de articulación comunicativa de los intelectuales. Y no sólo. A partir de un minucioso acercamiento a los movimientos políticos latinoamericanos del siglo XX (el peronismo, los movimientos de liberación nacional y las guerrillas, etc.), **Poshegemonía** propone también otra lectura de lo que hace y deshace el orden de las cosas, de lo que sostiene la dominación y de lo que anima la revuelta, convirtiéndose en una aportación imprescindible a la discusión teórica que acompaña a las luchas contra el neoliberalismo.

**1- Pablo Iglesias decía el otro día, en un programa de La Tuerka (n. del ed.: programa de televisión conducido por Iglesias) dedicado a Podemos y el populismo, que “la ideología es el principal campo de batalla político”. Tú sin embargo lo ves muy diferente...**

**Jon Beasley-Murray.** Sí, desde luego. Me parece que esa idea (de que “la ideología es el principal campo de batalla”) implica que la tarea política más urgente es la de educar a la gente, mostrarles que las cosas no son como aparecen. Por eso los proyectos de hegemonía son siempre esencialmente proyectos pedagógicos y la teoría de la hegemonía otorga tantísima importancia y centralidad a los intelectuales (algo muy visible en Podemos). Es un error histórico de la izquierda occidental.

Más allá de la condescendencia implícita, lo que presupone esta actitud es que lo que cuenta en el fondo es la opinión y el saber. Y yo estoy más bien de acuerdo con lo que dice Slavoj Žižek: en general, la gente *ya sabe*, sabe que el trabajo es una esclavitud, sabe que los políticos son unos mentirosos y los banqueros unos ladrones, que el dinero es una mierda y los ricos no lo son por una virtud propia, que la democracia liberal es un fraude y que el estado reprime más que libera, etc. Todo eso es parte del sentido común actual. Y aún así, cínicamente, actuamos *como si* estas ficciones fueran verdaderas.

El cinismo actual puede haber roto con una complacencia y credulidad previa, pero las cosas siguen más o menos igual. Lo cual sugiere que la “lucha ideológica” no sólo no tiene la centralidad que tenía antes sino que en realidad *nunca la tuvo*. La lucha por la hegemonía siempre funcionó como una distracción o una cortina de humo que oscurecía poderes y luchas más fundamentales.

<sup>1</sup> Este texto apareció por primera vez en el diario español **Público**, en su edición del 20 de febrero de 2015. Las preguntas de la entrevista fueron pensadas con Alvaro, Diego, Luis, Marga, Susana y Vicente. Alberto me ayudó con la mediación. A todos ellos, ¡gracias!



## 2- Pero en el libro no sólo hay crítica de esta idea de hegemonía, sino la exposición de otra manera de entender los procesos políticos y vitales.

**Jon Beasley-Murray.** Sí, en el libro trato de esbozar otra teoría para explicar, por un lado, la razón del orden social, es decir, por qué la gente no se rebela cuando más esperamos que se rebela. Es una pregunta básica de la teoría política, desde Étienne de la Boétie hasta Gilles Deleuze, pasando por Spinoza o Wilhelm Reich: ¿por qué las masas desean su propia servidumbre y represión?

Y, por otro lado, intento pensar también la otra cara de la moneda: por qué la gente se rebela en un punto en el que ya no aguanta más. Mi respuesta es que la política no tiene tanto que ver con la ideología, como con la disposición de los cuerpos, su organización y potencias. Para entender esto, propongo los conceptos de afecto, hábito y multitud.

## Una política de los cuerpos

### 3- ¿Podrías explicarlos brevemente?

**Jon Beasley-Murray.** Un afecto es el índice de la potencia de un cuerpo y del encuentro entre cuerpos. Cuanta más potencia tiene un cuerpo, más afectividad tiene, es decir, más capacidad para afectar y ser afectado. A la vez, los encuentros entre cuerpos se pueden dividir en buenos y malos encuentros: los buenos son los que aumentan la potencia de un cuerpo y se caracterizan por la producción de afectos positivos (como la alegría); los malos son los que disminuyen la potencia de cuerpo y se distinguen por la presencia de afectos negativos (como la tristeza). Aquí sigo a Spinoza y a los neo-spinozistas, como Deleuze y Brian Massumi. Deleuze hace una distinción importante entre afecto y emoción: mientras que el sentimiento es privado y personal, el afecto es una intensidad impersonal, colectiva. En segundo lugar, el hábito es un concepto que tomo de Pierre Bourdieu. Podemos pensar los hábitos como “afectos congelados”. Son los encuentros cotidianos, rutinarios, de los cuerpos, sobre los cuales ni siquiera pensamos la mayor parte del tiempo, hasta el punto de que son casi completamente inconscientes. Son disposiciones corporales e inconscientes. Pero, a pesar o quizá gracias a esto, los hábitos tienen sus propias potencias. Y podemos diferenciar también entre hábitos buenos (por ejemplo, los que ayudan a constituir lo común, la comunidad) y hábitos malos (los auto-destructivos, los que nos restan potencias). Por último, pienso la multitud (con Antonio Negri) como el afecto en acción. Una red de cuerpos en conexión.

### 4- ¿Y qué consecuencias políticas se derivan del hecho de poner los afectos y los hábitos en el centro de atención?

**Jon Beasley-Murray.** En términos abstractos, pero al mismo

tiempo muy concretos y materiales, creo que debemos pensar la política, no tanto como la misión de educar a los demás y explicarles cómo son las cosas, sino como el arte de facilitar encuentros y formar hábitos que construyan cuerpos colectivos más

potentes (multitudes). De construir otras formas de sincronizar y orquestar cuerpos y ritmos; otras lógicas prácticas y encarnadas. No nos conformamos al capitalismo porque nos convenza una trama ideológica súper-coherente y persuasiva, sino por los afectos y los hábitos (como el consumo, etc.).

### 5- Me parece que, frente a cierta “espiritualización” de la política, fruto de una teoría de la hegemonía de base muy discursiva, como afirman Verónica Gago, Diego Sztulwark y Diego Picotto, vuelves a situar el cuerpo en el centro de las preocupaciones por la transformación social, ¿es así? Un materialismo de los cuerpos frente a un idealismo de los significantes.

**Jon Beasley-Murray.** Sí, pero debo clarificar que por “cuerpo” no quiero decir (simplemente) el cuerpo humano e individual. Un cuerpo puede ser una parte del cuerpo humano (mano, puño, oreja, lengua), una combinación de cuerpos humanos (grupo, familia, partido, muchedumbre), algo absolutamente no humano (roca, zorro, tijeras, selva) y/o alguna combinación de humano y no humano (empresa, tren, dispositivo).

### 6- Pero el cuerpo humano no es algo limpio y puro. Está educado, dañado... El racismo, por ejemplo, ¿lo podríamos pensar como un afecto? En ese caso, no se trata de una lucha entre los afectos y el poder, sino que hay buenos y malos afectos, ¿cómo distinguirlos?

**Jon Beasley-Murray.** Como las almas, sólo los cuerpos platónicos son limpios y puros... y eso por no ser cuerpos reales, sino ideales. Además, todo cuerpo está “dañado” en el sentido de que está abierto a su alrededor, no tiene límites fijos ni bordes duros: su piel siempre puede ser atravesada, siempre está ahí la posibilidad de la disolución, de perder una parte... Este es el otro lado de la gran potencia que tienen los cuerpos: la apertura siempre puede mostrarse o sentirse como herida, llaga, amputación.

Por supuesto que el racismo tiene que ver con los afectos y los hábitos, aún con los afectos y los hábitos de los liberales bienpensantes. Por eso en el libro enfatizo que ninguno de estos términos tiene un valor pre-establecido, sino que son todos ambivalentes. No hay que celebrar el afecto (contra el sentimiento) o el hábito (contra la opinión), ni celebrar la multitud (contra el pueblo). Existen afectos, hábitos y —también, a pesar de Negri— multitudes malas, que nos dañan, que disminuyen nuestra potencia. La alternativa nunca consiste en buscar la limpieza ni la pureza, porque son las mismas propiedades que nos abren a los otros las que nos permiten dañarlos, son las mismas propiedades que posibilitan la construcción de formas cooperativas de vivir juntos las que nos permiten herir a los demás.

**7- En las movilizaciones recientes en España (15M, mareas, etc.), los afectos han sido un motor muy importante: la indignación, por ejemplo, o la alegría de estar juntos en las calles. Pero suele decirse que ese motor “no dura mucho”, que se necesita otra cosa, algo menos errático e inconstante, un suelo firme, etc. ¿Estás de acuerdo? ¿Cómo pueden sostenerse en el tiempo esas politizaciones existenciales y no simplemente discursivas o ideológicas?**

**Jon Beasley-Murray.** Creo que todo empieza por el afecto: *lo que se siente*. John Holloway afirma que “todo empieza por el grito”. Pero de igual importancia es la construcción de hábitos. O, mejor dicho, porque hábitos siempre hay, la sustitución de unos hábitos por otros. Un afecto como la indignación puede ayudar a la tarea de, primero, identificar y, segundo, romper con los hábitos malos, los que tienden a disminuir la potencia de los cuerpos singulares y colectivos. Pero el desafío es construir nuevos hábitos, nuevas formas estables de lo común y la comunidad. No tanto un “suelo firme”, como modos y herramientas de convivencia, que diría Iván Illich.

Es decir, lo primero es la línea de fuga, el momento en que rechazamos un sistema que ya no se soporta ni se tolera. Pero la línea de fuga es ambivalente: puede ser una línea de construcción o seguir una tendencia autodestructiva. Nunca se sabe de antemano. Todo es cuestión de experimentación y el gran valor de lo que ha estado pasando en España (pero también Grecia y en muchos lugares de América Latina) es que se han constituido laboratorios políticos de enorme potencia, vitalidad y diversidad. No siempre han tenido buenos resultados (pienso en la deriva de la “primavera árabe”), pero han supuesto una verdadera reinención de prácticas y posibilidades políticas, sociales, culturales.

---

## Crítica de Laclau y de la razón populista

**8- Aprovechando el quiebre/desplazamiento del sentido común generado por el clima de las plazas 15M, en España aparece en cierto momento Podemos, con la intención de conquistar la opinión pública, los votos y el poder institucional. La cúpula dirigente habla en este sentido de “operación hegemónica” y se refiere a las teorías de Ernesto Laclau, el gran pensador del populismo, que le sirven de referencia. En tu libro eres muy crítico con Laclau. ¿Por qué? ¿Qué tipo de política organiza la “razón populista”?**

**Jon Beasley-Murray.** La razón de ser del populismo es precisamente construir un pueblo. Aunque las teorías liberales proyectan el pueblo como antecedente, fuente y origen de la política, Ernesto Laclau reconoce que el pueblo no está dado, sino que hay que construirlo. ¿Cómo? Enlazando las demandas insatisfechas (“cadena de equivalencias”) en torno a un “significante vacío” (que suele ser el nombre de un líder, como Perón) con

vistas a la conquista del Estado. Pero creo que se trata de una versión muy restringida de la política, que niega otras muchas alternativas existentes, a mi juicio más interesantes.

Mi crítica a Laclau es, muy resumidamente, que 1) reduce los movimientos a “demandas” que se dirigen al Estado, en lugar de ver en ellos instancias creadoras de nuevas realidades, valores y relaciones; 2) que hace de la relación entre pueblo y Estado la relación fundamental de toda lucha política, reificando y feticchizando así una instancia trascendente y separada de poder como es el Estado, que a mi juicio es un pliegue y una limitación del poder constituyente de la multitud; y que 3) coloca en el centro lo nacional, cuando el desafío político más interesante (esbozado por los movimientos de las plazas) sería inventar una nueva articulación entre los distintos niveles de la vida terrestre (la especificidad de la plaza y el barrio, lo continental, lo global).

Pueblo, demanda, Estado, nación: me parecen todos ellos conceptos limitadores de las posibilidades que abren los movimientos más recientes.

**9- ¿Y cómo explicas entonces el éxito del populismo, a los dos lados del charco?Jon Beasley-Murray.** Uno de los problemas con la teoría de la hegemonía en clave populista es que acepta la auto-representación del populismo sin cuestionarla. No problematiza la idea de que la fuerza del populismo viene de la capacidad de articular equivalencias entre significantes y así construir un significativo (casi) vacío que reuniría una cantidad de identidades y demandas particulares, formando con ellas un pueblo. ¡Yo no acepto la explicación populista sobre el propio funcionamiento de los movimientos populistas!

Una lectura más cuidadosa del fenómeno peronista, por ejemplo, muestra que su éxito, cuando lo hubo, vino precisamente de su capacidad para movilizar y desmovilizar cuerpos —en la plaza, en las urnas— y de convertirse en hábito. Por eso el triunfo del populismo se expresa en esa frase famosa tomada de un libro de Osvaldo Soriano: “Nunca me metí en política, siempre fui peronista”.

Esto puede explicar la gran ansiedad del discurso populista sobre la multitud: *es la materia prima que se apropia y a la vez se niega*. Es la gran ansiedad del populismo argentino con respecto a la insurrección de 2001, es la gran ansiedad de los dirigentes de Podemos hacia el 15M.

Por cierto que ese mismo libro de Osvaldo Soriano (**No habrá más penas ni olvido**) muestra la precariedad del triunfo populista: algo se le escapa siempre, su máquina de captura no lo puede todo.

---

## ¿Qué puede el lenguaje?

**10- ¿El lenguaje es (o puede ser) cuerpo o cae siempre del**



### **lado de la representación y el discurso? ¿Cuál es (o podría ser) la potencia propiamente política del lenguaje?**

**Jon Beasley-Murray.** Sí, una lectura equivocada de **Poshegemonía** sostiene que digo que el lenguaje no cuenta. Pero es obvio que un discurso (en el sentido de un discurso político, pero también de una conversación entre amigos, un eslogan gritado en una manifestación, un libro leído en una biblioteca, etc.) puede ser un acontecimiento y tocar los cuerpos. Lo que yo creo —con Deleuze, Félix Guattari o Michel Foucault— es que no se explica un texto a través de lo que representa o significa, sino *del modo en que funciona*. Véase por ejemplo mi lectura en el libro del famoso “Requerimiento” colonial, supuestamente una justificación del derecho español en territorio americano, dirigido al indígena para informarlo y educarlo, pero que tenía sus efectos principales en habituar y moldear los cuerpos mismos de los conquistadores.

No entendemos mucho si nos fijamos sólo en lo que dice un texto, lo más interesante está en otro lado o por debajo, en el discurso como forma de organizar y sincronizar la intuición, el instinto y el afecto.

### **11- ¿Y qué valor le das a la explicación, a la pedagogía? Tu libro, por ejemplo, es una cierta explicación de cómo funcionan las cosas.**

**Jon Beasley-Murray.** Precisamente por ser alguien cuya vocación y oficio es enseñar, sé que no hay que poner mucha fe en el proceso de enseñanza. Como dijo Freud, la pedagogía, por su propia naturaleza, es una de las “profesiones imposibles”.

Para mí, está claro que la enseñanza y el aprendizaje dependen muchísimo de los afectos: desde la humillación ritual de estudiante que carece de “capital cultural” hasta las posibilidades de transformación que promete el profesor apasionado. Pensemos en las representaciones icónicas de la enseñanza, como **La plenitud de la señorita Brodie** o **El club de los poetas muertos**: lo que funciona ahí no tiene que ver con la explicación, sino con otro tipo de cosas. Mi libro intenta explicar algunos procesos tal y como yo los veo, pero no trato de convencer a nadie de nada. Más bien preferiría inspirar a algunos a formular su propia versión de la poshegemonía.

## **El lado oscuro de la fuerza (creadora)**

**12- Los movimientos políticos que te interesan son “enigmáticos, invisibles, misteriosos y fuera de lugar”. No representan ni se dejan representar. Funcionan de alguna manera como los propios afectos: opacos y sin discurso articulado, sin demanda ni proyecto. Pero ese tipo de fuerza, ¿puede ser algo más que destituyente? ¿Puede convertirse también en**

### **un poder constituyente, creador de instituciones que organicen nuestra vida cotidiana?**

**Jon Beasley-Murray.** ¡Son muchos los movimientos políticos que me interesan! O, en otras palabras, son muchos (¿todos?) los que tienen su costado enigmático, invisible, misterioso y fuera de lugar. Para mí, no se trata de escoger los movimientos que te gustan y apostar todo en ellos, como si se tratase de una carrera de caballos. Los movimientos son procesos de experimentación y los resultados nunca se pueden predecir ¡ni prevenir! Esa experimentación sin garantías es la esencia de la política, de otro modo no estamos hablando de política, sino de implementación de planes técnicos. En cada caso, en cada momento, está presente la posibilidad de ambivalencia, de error, de desastre.

No vamos a ninguna parte sin reconocer esa opacidad inherente e inevitable de la política. Mejor afirmarla que negarla o intentar eliminarla. Sobre todo, porque es desde ese lado oscuro que emerge cualquier posibilidad de lo nuevo, de la creación. Así que lo veo todo al revés de como lo plantea tu pregunta: lo que es claro, visible, ordenado, previsible y cognoscible me parece que nunca puede ser constituyente, porque (para bien o para mal) es pura repetición de lo mismo.

Pero bueno, algo que aprendemos del hábito es que la repetición de lo mismo es otra ilusión: aún dentro de las repeticiones más regulares, algo se escapa, entra siempre la opacidad y el enigma. Y es por esto que debemos atender a estos momentos, de desviación y deriva, por sutiles y (casi) invisibles que sean.

### **13- Si no es la toma del poder, ¿qué sería un éxito, un logro, una victoria para los movimientos que te interesan?**

**Jon Beasley-Murray.** La creatividad, la creación, la invención de nuevas formas de vivir; la expansión de lo común, de la comunidad. Un éxito nunca acabado, por supuesto; una victoria siempre por venir. O, en palabras del marqués de Sade, supuestamente en reacción a la Revolución Francesa: *encore un effort si vous voulez être vraiment républicains!* (todavía un esfuerzo si queréis ser verdaderamente republicanos).

## Poshegemonía y Spinoza

# Para una crítica de la teoría política de Poshegemonía de Jon Beasley-Murray

Sebastián Carassai\*

“No hay, nunca ha habido ideología”, escribieron Gilles Deleuze y Félix Guattari en la introducción a **Mil Mesetas**. “No hay, nunca ha habido hegemonía”, sostiene Jon Beasley-Murray en **Poshegemonía. Teoría política y América Latina**.<sup>1</sup> Poshegemonía no sería, entonces, ese tiempo que adviene luego de la hegemonía sino aquel que sigue al despertar de su ensoñación. En lo que hace a su contribución teórica, el libro intenta poner en evidencia la historia de un equívoco (el “engaño hegemónico”, p. 76), dado que donde hay Estado, emoción, opinión, pueblo y poder constituido, antes hubo y siempre puede volver a haber cultura, afecto, hábito, multitud y poder constituyente. La primera secuencia conceptual es ficticia; surge y se reproduce en tanto es capaz de ocultar la segunda, única verdadera. El libro se propone, así lo dice su autor, constituir tanto como criticar, es decir, afirmar tanto como negar; al pasar al acto, el texto invierte este orden y primero critica y luego constituye.

La crítica se concentra en las teorías de la hegemonía y de la sociedad civil que, cada una a su modo, se resisten a despertar de aquella ensoñación. Sus cultores, por lo tanto, continúan aplicándolas y reformulándolas como si el mundo del que pretenden dar cuenta realmente existiera. La primera sería el rasgo distintivo de los estudios culturales, cuyo desenlace acaba siempre reproduciendo el populismo que intenta entender. La segunda da sustento al discurso de los nuevos movimientos sociales, reproduciendo a su tiempo también lo que trata de entender, en este caso, el neoliberalismo. La teoría de la sociedad civil sería cómplice de la contención estatal; la de la hegemonía, por su parte, de la fantasía populista.

La constitución, lo que el libro afirma, descansa en tres conceptos: afecto, hábito y multitud. Partiendo de Gilles Deleuze y de Pierre Bourdieu, afecto y hábito se enlazan en una teoría desti-

nada a pensar “la doble inscripción del Estado” (en estructuras de representación, por un lado, y en los cuerpos, por el otro) y a designar un sujeto capaz de posibilitar una comunidad sin trascendencia, Estado ni soberanía —la multitud—, teorizado a partir de los trabajos de Antonio Negri. Dada la relativamente escasa recepción que este libro tuvo en Argentina, describiré primero el modo en que los diversos capítulos van desarrollando las tesis mencionadas precedentemente, tratando de ceñirme exclusivamente a sus argumentos, y luego realizaré algunos comentarios críticos.

## Estructura y argumentos de Poshegemonía

La teoría poshegemónica se probaría en la historia de América Latina, desde la época de los conquistadores hasta nuestros días, por lo que cada capítulo de este libro se organiza en torno a un ejemplo histórico latinoamericano. La mayoría de ellos proviene de los últimos treinta años del siglo XX y de los primeros del XXI. La única excepción es el que corresponde al prólogo, en donde se sostiene que el **Requerimiento**—el texto que los conquistadores redactaron poco tiempo después de comenzada la presencia en su nuevo mundo— habría sido “un mecanismo propiamente poshegemónico”, en tanto habría operado “por debajo de la conciencia o la ideología” (p. 25), amenazando menos a quienes estaba dirigido (los indígenas) que a quienes debían imponerlo (los dominadores españoles).

En los dos capítulos iniciales, el argumento del libro procede más bien por la negativa, intentando poner en evidencia las deficiencias de las teorías enemigas. El primero muestra, a partir de la experiencia del peronismo en la Argentina de comienzos de los años setenta, cómo la teoría de la hegemonía y su correlato político, el populismo, serían la verdad de los estudios cultu-

\* UBA/UNQ-CONICET

<sup>1</sup> “La hegemonía no existe, ni nunca ha existido”, es la frase que abre el libro. Jon Beasley-Murray, **Poshegemonía. Teoría política y América Latina**, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 11.



rales, y cómo esa tríada (hegemonía-populismo-estudios culturales), al hacer énfasis exclusivamente en la cultura y abogar por un(falso) anti-institucionalismo, desatendería el problema del Estado, cuyo funcionamiento y expansión ocultaría. De este modo, pasaría por alto que el Estado asegura el orden social mediante el hábito, verdadero motor de la acción despojada del disfraz de un contrato social ficticio, manteniendo una ilusión de hegemonía que alimenta el sueño de un todo social armónico. Hegemonía-populismo-estudios culturales operarían, así, para Beasley-Murray, una serie de nocivas sustituciones; la primera sustituiría la política por la hegemonía (y por ello sería antipolítica); el segundo sustituiría la relación institucional habituada por el antagonismo discursivo y la multitud por el pueblo (y entonces sería pura representación); y los últimos sustituirían el hábito por la opinión, el afecto por la emoción, y la lucha por la moral (y de ahí que su “verborragia articulada” constituiría un “silencio cómplice”, p. 78).

El segundo capítulo intenta mostrar, a partir del análisis de la experiencia de Sendero Luminoso en Ayacucho a comienzos de los años ochenta, cómo la teoría de la sociedad civil y su correlato político, el neoliberalismo, serían la verdad de los nuevos movimientos sociales y cómo esa tríada (sociedad civil-neoliberalismo-movimientos sociales), al hacer énfasis exclusivamente en el potencial democratizador de esos movimientos y apostar por una gobernabilidad que encause ese mismo potencial, ocluiría la forma en que el Estado termina monitoreando y coaccionando todo el espacio de la sociedad civil en nombre de la eficacia económica y la legitimidad política. De este modo, pasaría por alto las relaciones afectivas irreductibles que sostienen y subvierten el orden social, ignorando que la sociedad civil acaba siempre protegiendo las fuerzas del mercado y del Estado de las que pretende guarecerse. Sociedad civil-neoliberalismo-movimientos sociales operarían también su propia serie de sustituciones: al fijar su utopía en la comunicación perfecta entre ciudadanos y Estado, la sociedad civil quedaría subsumida al interior de la maquinaria estatal, y la multiplicidad quedaría reemplazada por la unidad, la heterogeneidad por la identidad, y lo singular por el consenso. Así como en el primer capítulo el peronismo servía para demostrar que la teoría de la hegemonía era ensoñación, puesto que el populismo argentino se habría basado en el hábito y la habituación más que en la ideología y el discurso, en este segundo capítulo Sendero Luminoso sirve para denunciar el sueño propio de la teoría de la sociedad civil, en tanto que ese movimiento guerrillero probaría que si los nuevos movimientos sociales se tomaran en serio el poder que se les atribuye disolverían la sociedad civil y en lugar de la fantasía del consenso irrumpiría la radicalidad del afecto. La segunda parte de **Poshegemonía** trata de lo mismo que la primera, sólo que por la vía afirmativa. El énfasis que en la primera parte se otorga a negar la pertinencia de las teorías de la hegemonía y de la sociedad civil para explicar el orden social, se desplaza ahora a la afirmación del afecto y del hábito como aquello que permitiría comprender no ya la dominación sino fundamentalmente su eventual subversión. La crítica central a aquellas teorías, recordemos, era que

otorgaban realidad a un conjunto de efectos ilusorios y trascendentes (soberanía, ideología, representación, etc.) reprimiendo lo que efectivamente ordena y transforma la realidad inmanente. La cara afirmativa de esa crítica, tesis que se desarrolla en los dos capítulos de esta segunda parte, es que esa represión nunca es exitosa; el afecto siempre retorna, el hábito siempre permanece. Ambos, afecto y hábito, serían dos formas de nombrar una misma realidad inmanente según se quiera referir al movimiento o al reposo. Afecto sería la forma dinámica del hábito; hábito sería la forma estática del afecto.

El tercer capítulo, entonces, tiene como objeto conceptualizar, a partir del ejemplo histórico del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en El Salvador, una política del afecto partiendo de la filosofía de Deleuze. El afecto es múltiple, móvil y pre-personal; su ser es devenir, puro “flujo afectivo” (p. 130). Sometido a fuerzas que quieren domesticarlo, a operaciones trascendentales que buscan capturarlo y finalmente reprimirlo, los afectos son convertidos en emociones, y en esa conversión se opera una nueva serie de sustituciones: lo colectivo es sustituido por lo individual, lo singular por lo personal, lo activo por lo reactivo, lo inmanente por lo trascendente y la cultura por el Estado. Este último, casi como si se tratara de un Hegel al revés, seca la sociedad civil de afectos, impone (más que expresa) una racionalidad y determina los yoes legítimos e ilegítimos. El FMLN ejemplificaría cómo el afecto puede ser tanto un arma como una morada donde “habitar según una lógica opuesta a la de la hegemonía” (p. 132), posibilitando formas de comunidad y de coexistencia alternativas a la jerarquía estatal. La resonante toma del hotel Sheraton, en noviembre de 1989 (que para Beasley-Murray anticipó el atentado contra las torres gemelas de 2001), habría puesto en evidencia que la captura estatal puede ser evadida mediante un “Éxodo” (p. 145); los guerrilleros del FMLN desaparecieron repentinamente recordándonos que la división entre cultura y afecto es sólo aparente. En nuestra era poshegemonía, sostiene Beasley-Murray, esa apariencia habría quedado al desnudo y el terror se habría diseminado por toda la sociedad. El propio Estado se habría vuelto afectivo (aunque se trataría de afectos de baja intensidad: “monótonos, rutinarios e intrascendentes”, p. 166) y también terrorista.

El cuarto capítulo se centra en el “afecto regulado” entendido como “una fuerza plegada sobre sí misma” (p. 166), es decir, en el hábito. El caso histórico que ilustra este desarrollo teórico es ahora el Chile del final de la dictadura de Pinochet y de la transición democrática, y el propósito del capítulo podría formularse en términos análogos al del anterior: se trata de teorizar una política del *habitus*, partiendo en este caso de la sociología de Bourdieu. El hábito es sentido común corporizado, lo social hecho cuerpo, denomina todo aquello que explica en cada caso la reproducción de un determinado orden de cosas. Como el afecto, existiría “por debajo de la conciencia y del discurso”, para hablar en los términos de Beasley-Murray, pero diferiría de aquél en que más que destruir y crear, preserva y conserva. Sin embargo, desde la perspectiva poshegemonía, “no hay razón para

imaginar que dicha resistencia [al cambio] sea necesariamente conservadora desde un punto de vista político” (p. 171); así, el hábito sería al mismo tiempo conservación del pasado y “núcleo de lo que está por venir” (p. 171). Es propósito de este capítulo demostrar, por lo tanto, que lo que durante mucho tiempo ha sido atribuido erróneamente “a factores ideológicos y proyectos hegemónicos” (p. 173) es más bien trabajo del hábito. La transición a la democracia en Chile probaría la fuerza del hábito, dado que los movimientos sociales que resistieron a la dictadura y se diluyeron con el afianzamiento de la Concertación brindarían “un ejemplo de manual de una sociedad posideológica” (p. 176). En nuestra era poshegemónica, sostiene Beasley-Murray, ha quedado de manifiesto que la ideología no tiene ninguna importancia; que los sujetos, como escribió Žižek, “saben muy bien lo que están haciendo pero aun así lo hacen” (p. 174).

La subjetividad afectiva que se consolidaría mediante el hábito sería la multitud, tercer concepto de la trinidad poshegemónica. A ella dedica Beasley-Murray la conclusión de su libro, partiendo esta vez de los trabajos de Antonio Negri. El poder constituido extraería su fuerza de un poder constituyente, esto es, el Estado de la multitud. Y aunque el primero pretenda representar a la segunda, ésta siempre permanecería en situación de indocilidad latente o efectiva. Durante el siglo XX, América Latina habría sido “un caldero de creatividad y experimentación social y política, un auténtico laboratorio de rebeliones, movilizaciones y contra-insurgencias” (p. 217).<sup>2</sup> De los encuentros afectivos de la multitud, y aquí Beasley-Murray quiere separarse de la “física de la multitud” negriana, puede resultar “una multitud buena” o “una multitud mala”. Comunidad y corrupción no serían necesariamente un par disyuntivo sino que también pueden constituir un par conjuntivo. Multitud sería una subjetividad nómada, sin promesas, pactos, consentimientos ni consensos. De ahí el error del populismo, que habría convertido aquella multitud del 17 de octubre de 1945 en pueblo, de ahí también el acierto de Sendero Luminoso, cuyos seguidores habrían construido formas nuevas de comunidad. El libro se cierra con un epílogo que interpreta la insurgencia zapatista de 1994, la crisis argentina de 2001, las protestas por el gas en Bolivia de 2004 y, sobre todo, la historia reciente venezolana, desde el caracazo de 1989 hasta los acontecimientos de 2002, como las marcas contemporáneas de “la emergencia de la multitud”.

## Comentario crítico

Lo primero que sobresale en este libro es la ambición de su proyecto teórico. Lo segundo, la radicalidad de sus tesis a veces

<sup>2</sup> Beasley-Murray no explica por qué este subcontinente y por qué ese siglo (y no otros) habrían tenido esa característica, ni por qué América Latina sería “también el lugar para los experimentos más promisorios en libertad común” o el rincón del globo en que “el fracaso del contrato social moderno es más evidente” (p. 260).

contradictorias, como cuando se afirma con igual énfasis, por ejemplo, que la hegemonía nunca ha existido y que el *thatcherismo* “ofreció el modelo más claro de lo que es un proyecto hegemónico triunfante” (p. 55). Pero más allá de que la letra de **Poshegemonía** por momentos traiciona su propio espíritu, quizás la dificultad más inmediata que sigue a aseverar tajantemente que la hegemonía nunca existió o que la sociedad civil es limitante, pero sobre todo, que las cosas nunca han funcionado ni funcionan como asumen las teorías de la una y la otra, es que cuesta justificar luego la necesidad de invertir tanto esfuerzo en refutarlas. ¿Qué sentido tiene demostrar que la teoría de la hegemonía eludiría el problema del Estado, o que la de la sociedad civil inhibiría la radicalización de los nuevos movimientos sociales, si en cualquier caso la realidad se desenvuelve por los andariveles del hábito y el afecto, completamente ajena a lo que aquellas teorías formulan? ¿Para qué demolerlas si hábitos y afectos nunca pueden ser cooptados por ninguna hegemonía ni limitados por ninguna sociedad civil?

Más que discutir la aplicabilidad de esta teoría a los casos históricos seleccionados, cuán ajustadas sean las interpretaciones que se ofrecen sobre estos últimos, o las relaciones de estricta linealidad que se establecen, por ejemplo, entre populismo y estudios culturales, concentraré este comentario en la propuesta teórica del libro, su principal ambición. **Poshegemonía** traza los contornos de un mundo paralelo al que los actores creen que habitan. En nombre del inmanentismo, casi invariablemente dualiza la realidad diferenciando dos mundos sin conexión entre sí. El del consenso y la coerción, ilusorio, no se comunica con el del hábito y el afecto, único real. Sin embargo, este último se construye teóricamente a tal punto en espejada oposición al primero, que a menudo aparece caracterizado como una fuerza meramente reactiva. Ello se advierte no sólo en que las tres partes de esta teoría surgen de una serie de impugnaciones (*habitus* y no opinión, afecto y no emoción, multitud y no pueblo) sino también en el carácter revanchista que anima muchas de sus afirmaciones, como las de que “el afecto reprimido está condenado a volver” (p. 117, véase también p. 119), que “el malestar ha retornado para vengarse” (p. 126), y otras de este estilo. Así, por ejemplo, se establece una improbable relación entre los teóricos de la sociedad civil y la política de Sendero Luminoso en Perú, afirmando que “si los teóricos de la sociedad civil excluyen a Sendero, a su turno Sendero le dará decisivamente la espalda a la sociedad civil” (p. 90). En este sentido, como teoría política, **Poshegemonía** adquiere la forma de un resentimiento.

Ello no disminuye la relevancia de las discusiones planteadas en el libro. Es difícil no compartir con Beasley-Murray la necesidad de [volver a] pensar el Estado en todas sus dimensiones, analizando su papel en el sostenimiento del orden social actual y sus viejos y nuevos mecanismos de legitimación. Sus vínculos con la sociedad civil y el mercado, por otra parte, así como el rol de los nuevos movimientos sociales en un contexto de incierta redefinición de los partidos políticos, son temas que **Poshegemonía** problematiza y que son centrales en nuestro debate político contemporáneo. También es bienvenida una reconsideración de los



conceptos con que conviene llevar adelante aquel pensamiento y este debate, aunque quizás no ganemos demasiado asociando la actitud crítica al simple pase a retiro de las nociones que durante el siglo pasado colaboraron a desentrañar estos mismos problemas. Agregaría a esta agenda la cuestión democrática o la democracia a secas que, en la actualidad, tanto partidarios de la hegemonía como de la poshegemonía eluden examinar con la misma radicalidad crítica con la que se abordan otros temas, como en este libro el populismo o el neoliberalismo.

Los relevantes problemas teóricos que plantea el libro, sin embargo, a veces se ven desdibujados por el forzamiento a que se somete los conceptos centrales de esta teoría en función de explicar los casos históricos. La teorización en torno a la "política del hábito", por ejemplo, comienza enunciándose consecuentemente con Bourdieu como "una política inmanente y corporal que funciona directamente a través del cuerpo", una existencia "primaria" que "no es efecto o consecuencia de procesos políticos que ocurren en otro lado" (p. 173). Sin embargo, al abordar la historia latinoamericana se opera un desplazamiento que niega estas definiciones y diluye el sentido original del concepto. Al tratar el caso del populismo, aquella conceptualización del hábito muda a otra de tipo instrumental, que la asimila a una herramienta al servicio de una deliberación política específica. Así, se afirma que el peronismo logró "la inculcación institucional del hábito" (p. 44), o que el *habitus* sería importante sólo en algunos movimientos políticos ("ya he destacado lo importantes que son el hábito y la habituación para el movimiento peronista", p. 64). Esta misma concepción vuelve a aparecer a propósito de Sendero Luminoso, cuando se dice que éste permitió a sus seguidores "construir sus propios hábitos" (p. 235), y antes, más genéricamente, cuando se asevera que "parte de nuestra explotación se debe a que nuestros hábitos no son nuestros" (p. 191), es decir, que serían de otros y nos serían impuestos deliberadamente desde afuera. De haberse mantenido fiel a la definición del concepto de *habitus* que acertadamente presenta **Poshegemonía**, sus argumentos se habrían acercado a Antonio Gramsci, uno de los autores en cuyas antípodas esta teoría desea posicionarse. No instrumentalizados, esos esquemas y disposiciones involuntaria y socialmente adquiridos que ordenan el conjunto de prácticas sociales, a los que Bourdieu llama *habitus*, se asemejan al concepto gramsciano de sentido común, que podría definirse también como la cifra de la presencia de valores y saberes hegemónicos en la vida cotidiana.

Porque hegemonía no es sinónimo de dominación homogénea y total sino, antes y después de Gramsci, ausencia de equilibrio entre las partes, "el que marcha a la cabeza" (*hegemon*). Con Gramsci, como es sabido, el concepto de hegemonía concede a lo ético y lo cultural un énfasis que previamente se circunscribía a lo político instrumental y mucho antes a lo militar. En este sentido, el "siempre hay algo que se escapa" —eslogan que se reitera a lo largo de las páginas de **Poshegemonía**—, más que una forma de contradecir la hegemonía podría verse como un modo de reafirmarla. El concepto de hegemonía aspira a comprender un orden de cosas dado (atendiendo principalmente a

lo ético y lo cultural), no por considerar que ese orden sea total y homogéneo sino por considerarlo dominante, y por tanto, necesariamente incompleto. En otras palabras, no es que las "fantasías" que propaga el Estado carezcan de hegemonía porque nunca logren abarcarlo todo, sino que son hegemónicas en tanto y en cuanto abarcan mucho (o, de otro modo, nunca lo abarquen todo). Para una teoría de la hegemonía es tan cierto que siempre hay algo que se escapa como que a menudo hay mucho que no lo hace. O, para decirlo en los términos de Beasley-Murray, si existen "proyectos hegemónicos triunfantes", más que la inexistencia de la hegemonía lo que interesa explicar es cómo y por qué esos proyectos triunfan.<sup>3</sup>

Con todo, el esfuerzo teórico del libro es audaz en combinaciones conceptuales. En este sentido, la apuesta más importante es la de combinar teorías políticas y sociales para formular un marco teórico renovado que de cuenta de lo que cada una ellas, librada a sí misma, no podría. Deleuze, Bourdieu y Negri, los tres ingredientes fundamentales de esta combinación, se encuentran en Spinoza, cuya filosofía se quiere cimentando el edificio teórico que el libro construye. **Spinoza y el problema de la expresión**, tesis doctoral de Deleuze, el valioso ensayo "Comprender", con el que Bourdieu finaliza el volumen de **La miseria del mundo**, y **La anomalía salvaje**, que Negri dedica a la filosofía política de Spinoza, son apenas tres de los textos que podríamos mencionar a propósito de este encuentro. *Conatus*, inmanencia, deseo, afecto, multitud, pasiones alegres, pasiones tristes, el vocabulario de **Poshegemonía** proviene de Spinoza. Su teoría política, en cambio, toma distancia de él.

Todos los prejuicios que Spinoza se propuso señalar en su **Ética demostrada según el orden geométrico** dependen, a su modo de ver, de uno solo, el del finalismo. Es decir, del hecho de que los seres humanos suponen que todas las cosas suceden y obran, como ellos mismos, *para* algo, "por un fin cierto" (**Ética**, I, Apéndice). Es por eso que la ética de Spinoza carece de "para qué". En cambio, el modo en que la teoría poshegemónica explica el orden social, así como la forma en que expresa sus ansias de subvertirlo, es manifiestamente finalista. "El poder constituido se repliega sobre el poder constituyente *para* recomponer sus estructuras características de afecto y hábito", dice Beasley-Murray cuando explica el orden social contemporáneo, "establece un compás de espera, un aparato de captura, *para* producir el efecto de trascendencia y de soberanía" (p. 251; véase también pp. 11-12). Del mismo modo la multitud, poder constituyente, sería un agregamiento de cuerpos que, "organizándose *para* aumentar su poder de afectación", constituiría sociedad y la cambiaría. Inadvertir la incompatibilidad entre Spinoza y el finalismo lleva a Beasley-Murray a aseverar que, junto a Negri, el autor de la **Ética** suscribiría "una teleología en la que la multitud tiende a la perfección" (p. 228), algo difícil de concebir no sólo por el carácter explícitamente anti-finalista de su filosofía sino porque

<sup>3</sup> Estas mismas preguntas valen para el peronismo dado que, según Beasley-Murray, además de ser este "el movimiento populista más exitoso de todos los tiempos" (p. 42), logró ser "la representación misma de la hegemonía" (p. 43).

Spinoza, como reza la definición VI del segundo libro de su **Ética**, “por realidad y perfección entendi[e] lo mismo”.

Otras páginas difíciles de compatibilizar con Spinoza son aquellas en donde el texto asume un tono conspirativo. Aseveraciones como “el Estado lo es todo, o *eso es lo que nos quieren hacer creer*” (p. 108; véase también la idea de que “nos hacen sentir las cosas” de un modo determinado, p. 112), alimentan una visión a menudo explícitamente conspirativa, en las antípodas tanto de Spinoza como de Bourdieu. Si damos razón a este último, para quien, tal como cita Beasley-Murray, “la habituación a la costumbre y a la ley que la ley y la costumbre producen por el mero hecho de existir y persistir es, *sin ninguna intención deliberada*, más que suficiente para imponer un conocimiento de la ley basado en el desconocimiento de su arbitrariedad subyacente” (p. 167, énfasis mío), resulta luego difícil comprender que un orden político pueda explicarse en función de que alguien o algunos (nunca se dice, otra parte, de quién o de quiénes se trata) empeñen/esfuerzos en engañarnos.

Aunque recurra al vocabulario de Spinoza, por tanto, esta teoría poshegemónica abreva en un kantismo tácito; lee la realidad social y política en términos de su distancia respecto de lo que debería ser y no es. En su crítica a Negri, Beasley-Murray afirma que “históricamente, el poder constituyente conduce al poder constituido” y que “aunque la multitud inicie una revolución, *muy pronto algo sale mal*. Lo que comienza como inmanencia y liberación, como innovación y creatividad, termina en trascendencia y normalización, en la forma estatal y sus aparatos represivos” (p. 214). Más adelante agrega que “en cada etapa, la multitud es derrotada, temporalmente vencida, ‘absorbida por el mecanismo de representación’ y erróneamente reconocida como clase, pueblo, masa o algún otro sujeto político dócil” (p. 248). Las cosas deberían haber sido de otro modo, la trascendencia nunca debió haber reemplazado la inmanencia, el Estado nunca debió haber triunfado sobre la multitud. Todo siempre ha salido “mal”, incluso aquello que habría comenzado “bien”. “La libre subjetividad de la multitud es constantemente reemplazada por el poder constituido del Estado”, afirma Beasley-Murray, “la apertura y expansión son reemplazadas por la clausura, la interioridad y la sujeción. Incluso los comienzos más revolucionarios parecen salir mal, empantanarse o transmutarse en totalitarismo” (p. 220).<sup>4</sup>

Así, la historia es concebida en términos de desvío. No ha segui-

do su debido cauce y **Poshegemonía** quiere explicar la distancia entre lo que debió ser y lo que fue, entre lo que debe ser y lo que es. Al texto lo anima una fe, explícita en las conclusiones, de que la multitud cambie por fin el rumbo de la historia, ponga las cosas en su sitio y lleve a cabo “una revolución que disolvería toda estructura de dominio y de control” (p. 213).<sup>5</sup> Aunque Beasley-Murray no descarta que alguna vez ser y deber ser cumplagan, lo que importa a una discusión de teoría política es la afirmación de que, hasta hoy, las cosas han sucedido de un modo diferente al que debían. “El poder constituyente hace y rehace la sociedad, pero el fruto de su trabajo *hasta la fecha* es el mundo a nuestro alrededor, caracterizado por la opresión y la explotación” (p. 214, énfasis mío). De ahí que concluya que “la pregunta tiene que replantearse: ¿qué fue lo que salió mal? ¿Qué ocurre en el momento de la liberación para que enseguida quede clausurado?” (p. 220).<sup>6</sup> Otra vez, una interrogación distante de Spinoza, cuya preocupación política giró siempre en torno a explicar por qué los hombres luchan por su esclavitud como si se tratara de su libertad, o en otras palabras, no por qué el mundo no es como debe ser sino por qué es como es.

Beasley-Murray quiere incorporar una distinción ausente en los trabajos de Negri.<sup>7</sup> Dado que “la multitud puede tomar formas diferentes y no todas pueden o *deben ser* igualmente afirmadas” (p. 246, énfasis mío), o que, otra vez en términos de desvío, “la multitud puede desvirtuarse y volverse monstruosa” (pp. 259-60), resulta imprescindible introducir un criterio que nos permita distinguir entre multitudes. No se trataría solamente de distinguir entre un poder constituyente (siempre bueno) y un poder constituido (siempre malo), sino de hacerlo entre poderes constituyentes: “es necesario que distingamos entre multitudes, entre diferentes expresiones de poder constituyente” (p. 236). Así, para decirlo en sus mismos términos, habría poder constituyente bueno y poder constituyente malo, aunque el poder constituido en el que habitualmente cualquiera de los dos deviene sea siempre malo. Lo que se agrega en la formulación final de este propósito, y que no había sido dicho a lo largo del libro, es que “siempre es difícil distinguir entre poder constituyente y poder constituido”, puesto que “en el mejor de los casos, la distinción es tan sólo formal: *el poder constituido es una forma de poder constituyente; poder constituyente plegado sobre sí*” (p. 241, énfasis mío). Aceptado este planteo, resulta lógicamente contradictorio que, si el poder constituido no es más que poder constituyente plegado sobre sí y si este último puede ser tanto

<sup>4</sup> Esta afirmación, por otra parte, resta especificidad a los análisis que se realizan en los primeros capítulos acerca del populismo y del neoliberalismo, ya bastante poco específicos entre sí a este respecto. Si en el primer capítulo se sostiene que “en el populismo la identificación con el movimiento se vuelve identificación con el poder constituido” (p. 48) y en el segundo que “los regímenes neoliberales transforman silenciosa y eficientemente el poder constituyente en poder constituido” (p. 107), es decir, que populismo y neoliberalismo harían exactamente lo mismo, aquí se afirma que eso sucede con todo orden político y poco después que siempre ha sido así hasta el presente. Intentando describir la operación específica que cada orden político desarrollaría en lo que hace a la relación poder constituyente-poder constituido, Beasley-Murray termina describiendo, en cambio, una operación que sería común a todo orden político “hasta el momento”.

<sup>5</sup> A pesar de que su autor afirma que **Poshegemonía** no es un programa, el texto abunda en prescripciones edificantes.

<sup>6</sup> Esta pregunta se realiza antes en ocasión de algunos de los ejemplos históricos considerados en el libro. “El problema planteado por Sendero y otros movimientos similares”, dice al analizar el caso del Perú, “es por qué dicho poder constituyente se vuelve sobre sí mismo, y cómo la esperanza y las ilusiones se vuelven muerte y conflicto” (p. 121).

<sup>7</sup> No sólo de Negri. La imposibilidad de distinguir lo bueno de lo malo es una acusación que se reitera a lo largo de todo el libro. Según Beasley-Murray, ni la teoría de la hegemonía de Laclau ni la conceptualización del afecto de Deleuze pueden distinguir teóricamente, en el primer caso, entre un populismo de derecha y uno de izquierda, y en el segundo, entre un afecto que es insurgencia (revolución) y uno que es orden (fascismo).

bueno como malo, se renuncie a mantener la misma necesidad de distinguir lo bueno de lo malo al nivel del poder constituido.

Más importante que ello, y volviendo a Spinoza, ¿realmente hace falta ir a la búsqueda de “un protocolo por el cual separar lo bueno de lo malo” (p. 237)?, ¿puede ser “lo bueno” tan similar a “lo malo” como para exigirnos una regla que permita diferenciarlos?, ¿debemos darnos una ley que nos diga cuándo una multitud aumenta su potencia de actuar y cuándo la disminuye? La **Ética** es el mapa de una realidad en la que nada vale lo mismo, y en ese sentido puede decirse que ningún pensamiento moderno estuvo más cerca de hacer de la diferencia un imperio que el de Spinoza. Pero esas diferencias no se miden, ni mucho menos se juzgan, a partir de una regla o de un catálogo de reglas. Cada modalidad de la sustancia, cada individuo, grupo o comunidad, expresa de cierta y determinada manera la realidad, y cada expresión se distingue de las demás por el grado de realidad que inmanentemente afirma. La mera pregunta “¿cómo distinguir?” es anti-**Ética**, puesto que supone que la diferencia es exterior a la realidad misma. Sies cierto, como quería Spinoza, que no nos esforzamos por nada, lo queremos, apetece nos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetece nos y deseamos (**Ética** III, Proposición IX, Escolio), el intento de elaborar un protocolo que permita distinguir entre lo que aumenta nuestra potencia de actuar y lo que la disminuye revela cuán lejos de Spinoza se desenvuelve esta teoría.

Esa lejanía se vuelve a corroborar, finalmente, en la opuesta distribución de afecto y racionalidad que Beasley-Murray asigna al mundo desarrollado y al mundo que no lo es —algo difícil de colegir de una filosofía como la de Spinoza, que cifra en el deseo la esencia de todos los seres humanos. Porque aun cuando **Poshegemonía** parte de, y desea incidir en, Latinoamérica (cuya unidad acepta como un *a priori* que nunca pone en duda), por oposición habla al mismo tiempo de la América no latina, del subcontinente desarrollado. Aunque este aparece explícitamente mencionado pocas veces a lo largo del libro, es su otro (o, quizás mejor, América Latina es el otro de la América desarrollada) y su presencia tácita se percibe tanto en los argumentos como en el tratamiento de los ejemplos históricos. Esa América, la rica y poderosa, está caracterizada como un territorio de racionalidad casi sin afectos, contracara de una Latinoamérica a menudo descrita como un territorio de afectos casi sin racionalidad. “Hay así una relación compleja”, afirma Beasley-Murray cuando comenta la utilización que hace Hollywood de Carmen Miranda, “entre el afecto latino y la razón occidental que es a la vez refuerzo y subversión” (p. 129). En esta ecuación de pasión y racionalidad, la “explotación del afecto latino” haría las veces de una medicina, casi una droga, para la América no latina. “Una economía de los sentidos salva la razón, como una inyección en el brazo”, concluye Beasley-Murray, “pero también demuestra la dependencia adictiva que la razón tiene de lo sensual tanto como de lo espiritual” (p. 129). La sofisticación racional (norteamericana) es salvada por el primitivismo afectivo (latinoamericano). La sensualidad salva el cálculo y la locura sana la razón, en secuencias que siempre

encuentran a la América desarrollada del lado del cálculo y la razón y a su otro, la América Latina, del lado de la sensualidad y la locura. De este modo, la denuncia de la explotación que el mundo desarrollado haría del “potencial afectivo” de los latinoamericanos trafica una subvaloración de su “potencial racional”.

Críticas aparte, **Poshegemonía** aspira a remover las aguas del pensamiento político contemporáneo y a poner en discusión los instrumentos de los que nos valemos para comprender el orden social y las posibilidades de transformarlo. Dentro del universo académico, donde más se ha visto cumplida esa aspiración es en el ámbito de los estudios literarios, especialmente al interior de los departamentos de Español y Portugués norteamericanos. En otros ámbitos, la discusión de las tesis de **Poshegemonía** quizás encuentre un público menos amplio que la de sus supuestos. Entre ellos, el que la hizo posible como especulación teórica: ¿estamos realmente ante una nueva era?, ¿vivimos tiempos esencialmente distintos a los que caracterizaron nuestro pasado reciente? Toda época busca novedad en su seno; la historia muchas veces luego se encarga de encontrar permanencias y estabildades allí donde los contemporáneos gustan percibir cambios e irrupciones. Pero nada quita legitimidad y pertinencia a la pregunta. Más cuando la respuesta que ofrece **Poshegemonía** es doble: vivimos tiempos poshegemónicos, distintos de los que caracterizaron a la era de la hegemonía; pero al mismo tiempo nunca existió tal cosa como una hegemonía, y por tanto siempre hemos vivido un tiempo poshegemónico. No son estas las únicas respuestas posibles a aquellos interrogantes. Sea cual fuere la nuestra, lo que en ningún caso podremos evitar es una reconsideración de los problemas que articulan el orden social contemporáneo y una evaluación crítica de las herramientas conceptuales con las que pretendemos hacerles frente, senderos en los que **Poshegemonía** ha sentado ya una posición.

# Notas sobre un debate

Marcelo Starcenbaum\*

## I.

Hacia el año 2005, la editorial inglesa Pluto publicó un libro del sociólogo canadiense Richard Day que llevaba como título **Gramsci is Dead**.<sup>1</sup> Tal como indicaba el para nada eufemístico título, su libro proponía un reexamen de los esquemas interpretativos a través de los cuales se había pensado la acción política durante el siglo XX. Tomando como referencia la experiencia de los movimientos anarquistas y anti-globalización, Day sugería que las nuevas formas que por entonces adquiría la intervención política —acción directa, decisiones colectivas, *spokecouncils*— implicaban el cierre de un ciclo político caracterizado por la *hegemonía de la hegemonía*. Ese mismo año, la editorial Siglo XXI reeditaba un clásico de la historia del pensamiento marxista en América Latina, **La cola del diablo** de José Aricó.<sup>2</sup> Como es ampliamente conocido, aquel texto consiste en un relato de la encarnadura política y teórica de Gramsci en la izquierda argentina y latinoamericana. A modo de explicitación de las singularidades de su historización, Aricó se dirigía sin rodeos al lector de su obra: “desde hace más de treinta años la figura de Gramsci me acompaña como la sombra al cuerpo, como una presencia que acude diariamente a mis llamados y con la que entablo infinitas disquisiciones imaginarias”.<sup>3</sup>

Las condiciones de posibilidad de estos discursos permiten advertir las significaciones divergentes que puede producir un trabajo de deconstrucción radical del concepto de hegemonía, por un lado, en espacios académicos y militantes europeos y nortea-

mericanos, y por el otro, en ámbitos políticos e intelectuales de la izquierda latinoamericana. En este sentido, creemos que difícilmente puedan comprenderse los problemas teóricos y políticos implicados en la discusión sobre el concepto de poshegemonía sin una aproximación mediada por una cuidadosa atención a las mencionadas singularidades contextuales. En base a esta premisa, proponemos a continuación una reconstrucción del itinerario del concepto de poshegemonía y un balance crítico del debate suscitado a partir de su difusión. De este modo, atendemos en primer lugar las transformaciones desarrolladas en los estudios culturales británicos, en las cuales el concepto de poshegemonía operó a modo de ajuste de cuentas con los esquemas primarios de dicha tradición, es decir los establecidos por la obra de Stuart Hall. Nos concentraremos al respecto, en los trabajos de Scott Lash y Nicholas Thoburn que resultaron paradigmáticos en aquel movimiento. Por otra parte, damos cuenta de las renovaciones llevadas a cabo en los estudios latinoamericanos estadounidenses, en cuyo seno el concepto de poshegemonía se articuló con una reformulación de los parámetros analíticos al *objeto* América Latina apuntalada por el deconstruccionismo. En relación a este afluente teórico, repasaremos las obras de Alberto Moreiras y Gareth Williams, para luego indagar detalladamente los argumentos de Jon Beasley-Murray, cuyo libro sistematizó el programa poshegemónico. Finalmente reconstruimos los efectos de la difusión del concepto enfatizando el problema del vínculo entre el latinoamericanismo estadounidense y la historia intelectual latinoamericana. De esta manera, destacamos la productividad de las intervenciones más fecundas, concluyendo con la explicitación de un programa de lectura propio y la referencia a algunas críticas frente a él esbozadas.

## II.

Podría afirmarse que lo que subyace a la formulación del concepto de hegemonía en el trabajo de Lash es un cuestionamiento

\* UNLP/IdIHCS-CONICET. Debo algunas de las ideas aquí expresadas a conversaciones mantenidas con Bruno Bosteels, Gerardo Muñoz, y Sergio Villalobos-Ruminott.

<sup>1</sup> Richard Day, **Gramsci is Dead. Anarchist Currents in the Newest Social Movements**, Londres, Pluto, 2005.

<sup>2</sup> José Aricó, **La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

<sup>3</sup> *ibid.*, p. 30.

a la *operatividad histórica* del concepto de hegemonía:

...no sostengo que hegemonía es un concepto defectuoso. Ciertamente no quiero discutir contra el concepto de hegemonía en su totalidad. Creo que hegemonía es un concepto que tuvo un gran valor. Lo que sostengo es que tuvo un gran valor para una época particular. Y que esa época está llegando a su fin. Lo que sugiero es que el poder hoy es esencialmente *poshegemónico*.<sup>4</sup>

El hecho de que en las sociedades actuales el poder ya no opere a través de los mecanismos que delinearon otrora el concepto de hegemonía —dominación a través de la ideología y el discurso— torna obsoletas las implicaciones interpretativas condensadas en aquel concepto y vuelve urgente la elaboración de nuevos esquemas analíticos. Si el programa original de los estudios culturales giraba alrededor del concepto de hegemonía, centrándose por lo tanto en los procesos de dominación simbólica y legitimación del poder, esto obedecía a que la tarea intelectual se enfrentaba a un mundo en el que el poder cultural estaba vinculado a la reproducción de la economía, la sociedad y la política. De acuerdo con el esquema trazado por Lash, el dispositivo conceptual estructurado alrededor de la hegemonía no encuentra anclajes en un mundo en el que el poder ya no opera a través de una lógica cultural de la *reproducción* sino a través de una lógica cultural de la *invención*. De este modo el potencial explicativo del concepto de hegemonía queda esterilizado frente a la configuración de un orden social que no se sustenta tanto en la reproducción como en “la producción continuada de relaciones económicas, sociales y políticas”.<sup>5</sup>

Es por ello que en la propuesta de Lash se encuentran estrechamente vinculados los procesos de relevo acontecidos en el orden social y las operaciones de recambio en las fuentes teóricas a partir de las cuales se configuran las perspectivas analíticas de los estudios culturales. El solapamiento de las lógicas de reproducción y el advenimiento de lógicas de invención se condicen con un abandono de las viejas referencias teóricas y una apertura a las nuevas perspectivas abocadas a delimitar los modos de funcionamiento del mundo contemporáneo. De la conjunción de ambos relevos resulta una recolocación de los estudios culturales que tiende a alejarlos de los pilares teóricos tradicionales Gramsci, Hall, Laclau y los conduce a una serie de premisas novedosas. La primera de ellas, apoyada en formulaciones de Žižek y Agamben, afirma que asistimos a la transición desde un régimen de poder *epistemológico* hacia un régimen de poder *ontológico*. La segunda, articulada alrededor de las tesis de Foucault, Negri y Lazzarato, asegura que vivimos un pasaje desde un orden en el que el poder viene *desde arriba* hacia un orden en el que el poder viene *desde adentro* y actúa como fuerza generadora. La tercera, deudora de los postulados de Heidegger y Simmel, afirma que experimentamos la transición desde un

<sup>4</sup> Scott Lash, “Power after Hegemony. Cultural Studies in Mutation?”, *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 24, N° 3, mayo de 2007, p. 55. Todas las traducciones son nuestras.

<sup>5</sup> *ibid.*, p. 56.

régimen en el que el poder opera en términos de *normatividad* hacia un régimen en el que el poder está basado en la *facticidad*. Por último, una inspirada en las tesis de Debord y Luhmann, asegura que asistimos a una transición desde un régimen político de *representación* hacia un régimen político de *comunicación*.

En una dirección similar a la de Lash, Thoburn da cuenta de las operaciones de renovación desarrolladas en el seno de los estudios culturales a comienzos del siglo XXI. Si en un momento el concepto de hegemonía permitió confrontar con realidades para las cuales los marcos del marxismo clásico resultaban insuficientes, en la actualidad es el concepto de poshegemonía el que posibilita el abordaje de un período histórico que ha entrado nuevamente en una época de cambio. Es decir, que si antes las variables de *clase*, *capital* y *revolución* se habían vuelto obsoletas para una realidad caracterizada por la apertura radical de lo social y el surgimiento de nuevos movimientos sociales, hoy son los marcos conceptuales de la hegemonía los que se tornan inadecuados en un mundo en el cual las dimensiones políticas y culturales no pueden ser entendidas sin una perspectiva que dé cuenta del modo en el cual las dinámicas y los imperativos del capitalismo infunden lo social.<sup>6</sup>

De esta manera se postulaba un programa para los estudios culturales en el cual el poder y la cultura comenzaban a ser pensados en términos de producción, entendiendo por dicho concepto “la diagramación o movilización, disposición o distribución de complejas relaciones sociales, técnicas, económicas y afectivas”.<sup>7</sup> Esta reformulación de los estudios culturales acarrea una serie de implicaciones significativas. En primer lugar, a diferencia del programa basado en el concepto de hegemonía, que entrañaba una pretensión unificadora, esta nueva perspectiva alberga un conjunto diverso de temáticas y problematizaciones, lo cual presupone la existencia de lugares heterogéneos de politización e intervenciones críticas. Por otro lado, en contraste con el análisis centrado en el concepto de hegemonía, que direccionaba la mirada hacia los problemas de la ideología y el discurso, este nuevo programa prioriza temáticas antes subestimadas, como el afecto, el miedo y la guerra.

La configuración de este programa renovador puede enmarcarse en una conjunción entre la relectura del *operismo* italiano y cierta deriva deleuziana de la teoría social. Con respecto a la primera vertiente, cabe destacar que en los argumentos de Thoburn los desarrollos teóricos llevados a cabo por Tronti y Bologna en la década de 1970 aparecen como elementos que evidenciaron los límites de las concepciones del poder fundadas en el concepto de hegemonía. Al enfatizar la proliferación

<sup>6</sup> Certificación que encontraba apoyo, entre otras fuentes, en la apertura del marxismo al análisis de las tecnologías de la información y la comunicación. Ver por ejemplo Nick Dyer-Witheford, *Cyber-Marx. Cycles and Circuits of Struggle in High-Technology Capitalism*, Urbana, University of Illinois Press, 1999. Para constatar la vigencia de estas tendencias, ver el reciente trabajo de Nick Dyer-Witheford, *Cyber-Proletariat. Global Labour in the Digital Vortex*, Londres, Pluto Press, 2015.

<sup>7</sup> Nicholas Thoburn, “Patterns of Production. Cultural Studies after Hegemony”, *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 24, N° 3, mayo de 2007, p. 80.

de relaciones productivas a través de la sociedad, y postular en consecuencia la subordinación de la política a los regímenes capitalistas de producción, el *operaismo* demostró que la articulación de la clase obrera en un bloque hegemónico conlleva necesariamente la naturalización del trabajo y la explotación.<sup>8</sup> En este sentido esta lectura retoma los argumentos de Hardt en torno a la *condición poscivil* del mundo contemporáneo, a partir de los cuales fenómenos como el quiebre de las identidades de clase y el retroceso del imaginario escatológico del movimiento obrero no son interpretados en clave de un proceso de progresiva autonomización de la esfera política, sino como resultados del pasaje hacia un capitalismo estructurado alrededor de la *fluidez*, las *identidades abiertas* y la *indeterminación*. Dicho diagnóstico nos permite poner en sintonía las recepciones del *operaismo* con los postulados de Deleuze y Guattari, en tanto la advertencia sobre la existencia de un tejido de micro-poderes que atraviesa la sociedad postulado por las primeras, encuentra su correlato en la caracterización de toda formación social como un conjunto heterogéneo de fuerzas materiales e inmateriales que producen consistencias y efectos particulares desplegada en **Mil mesetas**.<sup>9</sup>

Es precisamente de esta conjunción que resultan las matrices analíticas fundamentales del nuevo programa de los estudios culturales. El énfasis en los mecanismos de producción social está acompañado de la certeza de que la sociedad actual ya no puede ser pensada en términos de disciplina, tal como lo entendía Foucault, sino en términos de control, tal como se desprende de la propuesta de Deleuze. Si en la sociedad disciplinaria la producción opera a través de espacios específicos generando identidades particulares, en la sociedad de control la producción tiene un carácter transindividual y opera a través de todo el espacio social. De allí que las variables más relevantes para la comprensión de la sociedad y la cultura contemporáneas ya no sean las de la *significación* y el *sentido* sino las de la *comunicación* y el *afecto*, entendiendo por la primera el conjunto de patrones y pulsiones que configuran relaciones sociales, y por el segundo una experiencia de intensidad que modifica el estado del cuerpo y tiene efectos concretos sobre la práctica individual y social.<sup>10</sup>

Finalmente, la crítica de la noción de hegemonía entraña una sospecha acerca del potencial del viejo marco interpretativo de los estudios culturales para dar cuenta del despliegue espacial

de ciertos fenómenos de la sociedad contemporánea. Si en un momento el marco nacional resultaba adecuado para el análisis de las realidades estudiadas, dicho marco aparece hoy como desfasado frente a unas relaciones de poder que se vuelven cada vez más globales. Es decir, difícilmente puedan entenderse fenómenos como las acciones de Estados Unidos en Irak o Afganistán a través de un análisis centrado en lo ideológico y circunscripto a un espacio nacional. En términos de Thoburn:

...somos testigos de una configuración global bio- y necro-política implicada simultáneamente en la multiplicación dinámica y productiva de la materia orgánica, y en la producción y distribución de precariedad, dolor y muerte a través del espacio social global.<sup>11</sup>

A diferencia de lo que ocurría en los tiempos de la hegemonía, en esta nueva configuración histórica la autoridad militar desborda la propia situación de guerra y se implanta en la esfera social. De este modo la articulación democrática de las subjetividades, en lugar de conducir a una formación política de tipo progresiva, como pretende la tesis de la hegemonía, acarrea la configuración de un sistema jurídico-político que funciona como una máquina de guerra. La implementación de políticas de seguridad preventivas, que incluye tanto la detención de personas (Guantánamo, Abu-Ghraib, Yarl's Wood) como el asesinato (Juan Charles de Menezes), permite hablar de una transformación histórica tan radical que vuelve insuficientes los conceptos con los que se trató de pensar la dominación y la emancipación en el siglo XX.

Cabe destacar que el desplazamiento desde la hegemonía hacia la poshegemonía operado en los estudios culturales es poseedor de una singularidad que diferencia a este movimiento del desarrollado por la otra vertiente del programa poshegemónico. En primer lugar, los autores de dicho desplazamiento establecen un vínculo con sus antecesores en el campo de los estudios culturales que, lejos de implicar un distanciamiento absoluto, tiende a reconocer la productividad de su trabajo y la configuración de bases conceptuales fundamentales para los desarrollos posteriores. Como expresa Lash, si bien este programa "rompe radicalmente con las nociones de hegemonía y poder normativo, sólo es posible a partir del paradigma establecido por Stuart Hall".<sup>12</sup> El tipo de relación establecida con el trabajo del fundador de los estudios culturales es también perceptible en la forma en la que es considerado el concepto de hegemonía. Como vimos anteriormente, en este caso la propuesta poshegemónica es producto de la certeza de que el mundo ya no funciona tal como se lo entendía a través del concepto de hegemonía. Es por ello que dicho quiebre entraña un fenómeno de autorreflexión en torno al abandono de los marcos analíticos estructurados a partir de la hegemonía. Como afirma Lash, muchas de las consideraciones críticas alrededor de dicho concepto "no le hacen justicia a la

8 Ver: Michael Hardt y Antonio Negri, **El trabajo de Dionisos**, Madrid, Akal, 2003.

9 Los trabajos del propio Thoburn constituyen una referencia en lo que hace a la articulación entre Deleuze y el marxismo, ver su libro **Deleuze, Marx and Politics**, Londres. Routledge, 2003.

10 En el caso de la comunicación, las conceptualizaciones incorporadas por los estudios culturales provienen fundamentalmente de los trabajos de Tiziana Terranova. Ver su obra **Network Culture: Politics in the Information Age**, Londres, Pluto Press, 2004. En el caso del afecto, proviene de los influyentes trabajos de Brian Massumi (**The Politics of Everyday Fear**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993 y **Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation**, Durham, Duke University Press, 2002). Para una visión panorámica del *giro afectivo* de la teoría social contemporánea, ver: Patricia Ticineto Clough y Jean Halley, **The Affective Turn. Theorizing the Social**, Durham, Duke University Press, 2007.

11 Nicholas Thoburn, "Patterns of Production. Cultural Studies after Hegemony", *op. cit.*, p. 88.

12 Scott Lash, "Power after Hegemony. Cultural Studies in Mutation?", *op. cit.*, p. 75.



concepción del poder como hegemonía”.<sup>13</sup> Esto ocurre, por un lado, porque hegemonía fue un concepto *poderoso* en la década de 1970, en tanto permitió complejizar la perspectiva marxista incorporando la dimensión cultural en el análisis de la dominación. Y por el otro lado, porque el concepto de hegemonía no sólo fue poderoso en el pasado, sino que *lo sigue siendo* para el análisis de un conjunto de fenómenos contemporáneos. Al respecto resulta relevante destacar que así como el desplazamiento hacia la poshegemonía es visto en términos positivos, el abandono de la hegemonía también entraña la pérdida de una perspectiva *política*. Fundamentalmente porque el análisis centrado en la hegemonía tenía un vínculo con la clase social del cual adolece el análisis basado en la poshegemonía. Al focalizarse especialmente en el arte, la ciencia y la tecnología, en un mundo en el cual las desigualdades no sólo no han mermado sino que se han incrementado, cabe la advertencia de que “los estudios culturales poshegemónicos son en muchos sentidos menos políticos”.<sup>14</sup>

### III.

En un sentido análogo a las transformaciones operadas en la tradición británica de los estudios culturales, los movimientos que marcaron la renovación de los estudios latinoamericanos desarrollados en Estados Unidos estuvieron atravesados por un quiebre epistémico que trascendía los ámbitos específicos de producción teórica. Tal como reflexionaba Alberto Moreiras en el libro que fuera uno de los principales hitos de aquella transformación, las condiciones de posibilidad del discurso latinoamericanista a comienzos del siglo XXI divergían radicalmente de las que sostuvieron dicho discurso en décadas anteriores. Si antes lo que subyacía a la producción de los estudios latinoamericanos era un universalismo científico que intentaba sintonizar historias particulares con epistemologías generales, la crisis de los elementos estructurantes de dicho sustrato llevaba al discurso latinoamericanista a transitar “cierta precariedad de la experiencia”.<sup>15</sup> Los efectos de dicho pasaje eran percibidos de tal manera que lo que consideraba en crisis era la propia función crítica de las humanidades:

...nos tendremos que preguntar sobre el status de la estética en la reflexión contemporánea, y si todavía puede proveer, tal como lo hizo anteriormente, una apertura paradójica a un afuera de la historia en relación al cual la razón podría proseguir su voluntad de verdad contra la fetichización de lo real.<sup>16</sup>

Resulta relevante destacar que esta crisis general acarrearba

<sup>13</sup> *ibid.*, p. 68.

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 69.

<sup>15</sup> Alberto Moreiras, **The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies**, Durham, Duke University Press, 2001, p. 2.

<sup>16</sup> *Id.* Cabe destacar que Moreiras había iniciado este desplazamiento en su libro anterior, **Tercer espacio. Literatura y duelo en América Latina**,

desplazamientos significativos en el vínculo que los estudios latinoamericanos mantenían con su objeto. La renovación del latinoamericanismo se proponía como superación de un modo de aproximación a la cultura latinoamericana que se abocaba a la comprensión de las modernidades alternativas desarrolladas en la región, que estaba guiado por una perspectiva historicista, y que pretendía contribuir a la consolidación de proyectos nacionales y populares enfrentados al capital extranjero y sus consecuentes efectos de colonización cultural. La ruptura con estos esquemas analíticos implicaba el rechazo de un discurso latinoamericanista que no era otra cosa que una expansión del corpus textual a través de parámetros historicistas que convertían al efecto estético en un elemento subordinado a la necesidad del Estado nacional-popular. Eran estas operaciones de expansión las que llevaban a Moreiras a hablar negativamente de un latinoamericanismo atrapado en una “tropológica del círculo hermenéutico”,<sup>17</sup> caracterización de inspiración heideggeriana que designaba procesos de conocimiento en los que el discurso crítico está elaborado a partir de los sentidos del propio objeto.<sup>18</sup>

Cabe destacar que el esfuerzo por superar el vicio de la circularidad hermenéutica implicaba necesariamente un trabajo de deconstrucción de las explicaciones basadas en el concepto de hegemonía. Las afirmaciones de Moreiras al respecto eran categóricas: “el círculo hermenéutico es el círculo de la hegemonía”.<sup>19</sup> Semejante estrechamiento encontraba sustento en la advertencia sobre el rol desempeñado por el concepto de hegemonía en las representaciones de la modernidad política. En la tropología política moderna, la constitución de la esfera pública alrededor de la noción de Estado-nación no es un elemento circunstancial sino esencial. En este sentido, una agenda renovada para el latinoamericanismo sería aquella que priorizara el afuera de la circularidad hermenéutica, lo que es lo mismo que decir lo que ha sido subalternizado como el exterior constitutivo de la relación hegemónica. La pregunta por una nueva tropología arrastraba necesariamente una erosión del concepto de hegemonía:

¿Qué tipo de pensamiento podría pensar el abandono de la hegemonía de la hegemonía como concepto central para comprender la cultura en nuestro tiempo, para pensar la modernidad de una manera alternativa, y para entender la posmodernidad? Una revisión fundamental de la razón crítica debe abandonar su horizonte esteticista e historicista, un legado del pasado modernista,

Santiago de Chile, LOM Ediciones/Universidad ARCIS, 1999.

<sup>17</sup> *ibid.*, p. 14.

<sup>18</sup> Dichas apelaciones deben ser entendidas en el marco de la división que marcó a los estudios latinoamericanos estadounidenses a comienzos del siglo XXI. Por un lado, el programa impulsado por Moreiras, que conjugaba el estudio de la realidad latinoamericana con la reflexión teórica contemporánea, especialmente en su vertiente deconstruccionista. Por el otro, el programa decolonial, caracterizado por un impulso liberacionista anticolonial y un afán reivindicatorio de los sujetos originarios de América Latina. Para un panorama retrospectivo de dicha fractura, ver Alberto Moreiras, “¿Puedo madrugarme a un narco? Posiciones críticas en LASA”, **Cuadernos de Literatura**, Pontificia Universidad Javeriana, Vol. XVII, n° 33, enero-junio 2013, pp. 76-89.

<sup>19</sup> Alberto Moreiras, **The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies**, *op. cit.*, p. 15.

y buscar la desarticulación de la polarización dentro-fuera sobre la cual descansa todo historicismo estético y teoría culturalista.<sup>20</sup>

Si en el caso de Moreiras la erosión del concepto de hegemonía se vinculaba a cierto abandono de los parámetros historicistas y esteticistas, en la propuesta desarrollada por Gareth Williams la deconstrucción de dicho concepto estaba acompañada por un llamado a interrumpir toda forma de fundacionalismo. En este sentido su análisis de diversos fenómenos políticos y culturales latinoamericanos recientes intentaba prescindir de los sentidos construidos a partir de referencias tradicionales como la *trascendencia*, el *desarrollo* o la *homogeneidad*. Si bien compartía con Moreiras la idea sobre la necesidad de *otro pensamiento* sobre América Latina, que en su caso tomaba la forma de una construcción desde “las ruinas de las narrativas fundacionales de la historia moderna”,<sup>21</sup> Williams era más explícito sobre las transformaciones epocales en las cuales se insertaba su programa. Al respecto, el desgaste de esas narrativas fundacionales encontraba su origen en el pasaje experimentado en América Latina desde un paradigma político y cultural nacional hacia un paradigma posnacional, entendiendo por esto no la extinción de la nación sino su profunda reconfiguración y reestructuración a partir de la conformación de realidades transnacionales. En este sentido un conjunto de fenómenos de la época —la migración masiva hacia Estados Unidos, la importancia del castellano en aquel país, la dolarización de la economía latinoamericana, economías del trueque en Argentina, Chile y Bolivia— desempeñaban el papel de certificadores de la desestructuración del *telos* de la nacionalidad y de la relativización de las identidades nacionales.

Interesado en los efectos de las narrativas fundacionales de la historia latinoamericana, Williams analizaba la forma a través de la cual la formación del Estado-nación en los países del subcontinente estuvo asentada en la integración e institucionalización de la noción de pueblo como el suelo originario a partir del cual considerar los contornos de la identidad nacional. De acuerdo a su lectura, fenómenos como el muralismo mexicano, el indigenismo literario de los Andes, el nuevo hombre cubano y la poética del sandinismo, evidencian que lo que estuvo siempre en juego en América Latina fue la incorporación y representación del individuo como *homo nationalis*, el cual se conjugó con el *homo economicus* y el *homo politicus* a fines de dar forma a la sociedad capitalista moderna: “la idea del pueblo, y junto a ella el concepto de lo popular, fue construida como una potencial formación hegemónica llamada a suturar la totalidad de las diferencias demográficas y culturales en pos de la formación y expansión del Estado-nación”.<sup>22</sup> Una vez delimitada esta base analítica, el problema elegido por Williams para ser profundizado en su trabajo da cuenta del sustrato de preocupaciones que guiaban su indagación. Lo que interesaba recortar fundamentalmente era el proceso por el cual la institucionalización

del pueblo fue implementada desde configuraciones estatales populistas consideradas por las élites el espacio privilegiado de articulación entre los distintos sectores de la sociedad. Es decir, un proceso de integración orientada, a través del cual el pueblo es incorporado a la sociedad civil pero sometido a un orden cuyas reglas le son ajenas.

En el seno de este esquema, el postulado de *un otro lado de lo popular* tenía, en primer lugar, una referencialidad histórica. Es decir, los procesos de inserción de las naciones latinoamericanas en redes globales estaban teniendo un efecto tal de redefinición del Estado-nación y de reformulación de lo nacional-popular que tornaba absurda la pervivencia de un pensamiento sobre el pueblo a partir de los marcos explicativos tradicionales. En este sentido hablar de *un otro lado de lo popular* era hablar de formaciones nacional-populares que se agotan y se redistribuyen a través de las fronteras nacionales y regionales. En segundo término, dicho postulado tenía un significado teórico-político. Al respecto, los fenómenos novedosos desarrollados en las últimas décadas del siglo XX, como la proliferación de movimientos políticos no-nacionales y la dinámica transnacional de circulación de capital y población, operaban como índices del agotamiento de los modelos nacionales, formas culturales y lenguajes críticos tradicionales. Es este sentido hablar de *un otro lado de lo popular* era hablar de una práctica cultural y política que ya no debía ser pensada exclusivamente a partir de parámetros nacionales. Era en este punto que el concepto de subalternidad hacía su entrada como aquel que permitía interrumpir los sentidos hegemónicos de la política y habilitaba, por lo tanto, un pensamiento más allá de las narrativas nacionales.<sup>23</sup>

Si bien la deconstrucción del paradigma nacional-popular entrañaba una perspectiva poshegemónica, y el propio concepto transitaba algunos de los análisis de Moreiras y Williams, será Beasley-Murray el que procederá a un esbozo de sistematización de la poshegemonía. De forma casi simultánea a las proposiciones de ambos referentes de los estudios latinoamericanos, Beasley-Murray ingresaba a los debates del campo con una proposición que singularizó su propuesta y la diferenció de la de los estudios culturales británicos: “no hay hegemonía ni nunca la ha habido”.<sup>24</sup> Por un lado, podría afirmarse que tal lectura tendía en parte a converger con la formulada posteriormente por Lash y Thoburn, aquella que afirma que la teoría de la hegemonía, tal como fue desarrollada por Gramsci, complejizada por Laclau y Mouffe, y adoptada por los estudios culturales, ya no puede dar cuenta del orden social contemporáneo. Sin embargo, Beas-

<sup>20</sup> *ibid.*, p. 16.

<sup>21</sup> Gareth Williams, **The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America**, Durham, Duke University Press, 2002, p. 3.

<sup>22</sup> *ibid.*, pp. 3-4.

<sup>23</sup> La consecución de un pensamiento más allá de la hegemonía y el Estado-nación implicaba un trabajo de tipo fragmentario sobre la cultura latinoamericana. En el libro de Williams esto se expresaba, por ejemplo, en abordajes de lo popular en El Salvador a través de literatura sobre violencia política, de la literatura en un mundo posnacional a partir de **La ciudad ausente** de Ricardo Piglia, o del vínculo entre neoliberalismo y comunidad en Chile a través de la obra de Diamela Eltit y Paz Errázuriz. En el caso de Moreiras se expresaba en lecturas de, entre otros, Antonio Cándido, Jorge Luis Borges, Angel Rama y José María Arguedas.

<sup>24</sup> Jon Beasley-Murray, “On Posthegemony”, **Bulletin of Latin American Research**, Society for Latin American Studies, Vol. 22, N° 1, 2003, p. 117.



ley-Murray acompañaba esta reflexión sobre la operatividad histórica del concepto de hegemonía con una certeza que afectaba al concepto más allá de su historicidad, aquella que asegura que dicho concepto nunca explicó el orden social.

Consciente de la radicalidad de esta afirmación y de los interrogantes que el concepto abría para el análisis de la sociedad contemporánea, especialmente alrededor del *cuándo* y el *cómo* del nacimiento de una era poshegemónica, Beasley-Murray priorizaba la explicitación de un conjunto de problemas relativos a la encarnación temporal de la poshegemonía. Por un lado, el declive de la ideología como síntoma visible de la condición poshegemónica. De acuerdo a Beasley-Murray, la teoría de la hegemonía había entrado en crisis debido a que la pérdida de importancia de las ideologías socavaba la premisa de que la eficacia social de la ideología constituye el fundamento de todo orden social. Al igual que en las reflexiones de Thoburn, aquí también resuenan los ecos de una transición desde la sociedad disciplinar foucaultiana hacia la sociedad de control deleuziana: mientras la ideología sigue una lógica de representación y la hegemonía resuelve los conflictos a través de un Estado trascendental, la lógica de la poshegemonía se aplica de manera inmediata y ubicua, y el Estado se vuelve inmanente al cuerpo social. Por otro lado, el pasaje del discurso al afecto. Al respecto, Beasley-Murray da lugar a las interpretaciones que tienden a enfatizar la importancia del cinismo en una era posideológica, caracterización que conlleva la certificación de la obsolescencia de la crítica ideológica, en tanto el orden social es mantenido por fuera del discurso.<sup>25</sup> Es por ello que la poshegemonía implica el pasaje de la retórica de la persuasión a un régimen en el que los efectos son producidos por el afecto. En un sentido spinociano, un régimen en el que importa más el orden de los cuerpos que el orden del significado.<sup>26</sup>

Asimismo, la delimitación de un orden posideológico mediado por el afecto entroncaba con el giro hacia la multitud que se operaba por entonces en el discurso marxista, apuntalado fundamentalmente por el trabajo de Negri. Vínculo que generaba un doble registro en los argumentos de Beasley-Murray. Uno de orden teórico, que implicaba una relectura del problema de las clases mediado por el problema de la producción: "Marx estaba equivocado: la historia de las sociedades hasta nuestros días es menos la historia de la lucha de clases que, más importante aún, la historia de la lucha por producir las clases".<sup>27</sup> Otro, vinculado al trabajo empírico en el campo de los estudios latinoamericanos, el cual ya no estaría mediado por el concepto de hegemonía sino

por el de poshegemonía: "es inevitable que la multitud latinoamericana se entrecruce con la multitud latinoamericana cuya historia aún no ha sido escrita y cuyo futuro no ha sido hecho".<sup>28</sup>

Fueron precisamente ambos registros los que se conjugaron en los argumentos desarrollados por Beasley-Murray en **Poshegemonía**, trabajo que sentó las bases definitivas de la propuesta poshegemónica y que como tal despertó un debate inusitado en el campo de los estudios latinoamericanos. En tanto prolongación de aquellos primeros esbozos cifrados en los desarrollos de Moreiras y Williams, y culminación de las primeras tentativas impulsadas por Beasley-Murray, este texto programático era contundente en lo relativo a la crítica de la hegemonía. Ya desde el primer párrafo Beasley-Murray reenviaba la discusión hacia aquella doble vertiente de impugnación de las nociones derivadas del concepto de hegemonía:

La hegemonía no existe, ni nunca ha existido. Vivimos en tiempos poshegemónicos y cínicos: nadie parece estar demasiado convencido por ideologías que alguna vez parecieron fundamentales para asegurar el orden social. Todo el mundo sabe, por ejemplo, que el trabajo es explotación y que la política es un engaño. Pero siempre hemos vivido en tiempos poshegemónicos: de hecho, la ideología nunca ha asegurado el orden social. Creer, no importa cuánto, en la dignidad del trabajo o en el altruismo de los representantes electos nunca fue suficiente para mantener unido un orden de cosas. El hecho de que los individuos ya no presten su consenso tal como alguna vez lo hicieron y de que todo siga casi igual demuestra que el consenso nunca fue un problema.<sup>29</sup>

La negación de las explicaciones del orden social fundadas en la dominación a través de la coerción y el consenso se correspondía en el terreno de lo propositivo con la delimitación de una teoría de la poshegemonía articulada en torno al *hábito*, el *afecto* y la *multitud*. Es decir, una lectura de la dinámica del orden social en la que los mecanismos de reproducción ideológica se vuelven irrelevantes y en la que cobra sentido un esquema analítico que prioriza la encarnación colectiva de las reglas del juego social, el flujo impersonal de intensidades y el poder de un sujeto constituyente. Resulta de interés destacar que dicho esquema opera tanto para dar cuenta de la constitución del orden social como para el establecimiento de una hipótesis en torno a su modificación. De acuerdo a Beasley-Murray, el hábito y el afecto aseguran el orden social al plegar sobre sí mismo el poder constituyente de la multitud. Dicho pliegue por lo tanto es el origen de la presuposición del Estado, la suposición del pacto social, la ilusión de la trascendencia y la ficción de la hegemonía. Certificación que vuelve ingenua cualquier concepción del cambio social en términos de constitución de una fuerza contrahegemónica. Así como constituyen las variables fundamentales del sostenimiento del orden social, el hábito y el afecto también

<sup>25</sup> Ver: Slavoj Žižek, **El sublime objeto de la ideología**, México D.F., Siglo XXI, 1992 y Peter Sloterdijk, **Crítica de la razón cínica**, Madrid, Siruela, 2006.

<sup>26</sup> Si bien suele ubicarse en la producción de Beasley-Murray el abordaje de la realidad latinoamericana desde una perspectiva que enfatiza el afecto, debe destacarse que John Kraniavskas ya realizaba dicho trabajo en los primeros años del siglo XXI. Ver, por ejemplo, "Porno-Revolution: El fiord and the Eva-Peronist State", **Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities**, Routledge, Vol. 6, N° 1, 2001, pp. 145-153.

<sup>27</sup> Jon Beasley-Murray, "On Posthegemony", *op. cit.*, p. 120.

<sup>28</sup> *ibid.*, p. 124.

<sup>29</sup> Jon Beasley-Murray, **Poshegemonía. Teoría política y América Latina**, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 11.

desempeñan un rol clave en su desmantelamiento.<sup>30</sup> Según Beasley-Murray, el cambio social se logra únicamente afirmando el poder constituyente de la multitud.

Si bien la propuesta de Beasley-Murray forma parte sin lugar a dudas de un mismo *élan* poshegemónico, la sistematización llevada a cabo en su libro permite la delimitación de ciertos matices entre su propuesta y las desarrolladas por los autores mencionados anteriormente. Tal como puede percibirse, su crítica de la hegemonía va más allá de la advertencia sobre la obsolescencia de dicho concepto para dar cuenta del orden social actual. Es por ello que el sentido otorgado por Lash y Thoburn a la idea de poshegemonía se presenta como acotado a los ojos de Beasley-Murray. Si no hay hegemonía y nunca la ha habido, evidentemente el problema que atraviesa al concepto no es de índole temporal. Asimismo, su crítica del concepto de sociedad civil entraña una radicalidad mayor que la de los estudios culturales británicos: “creo que la sociedad civil siempre ha sido cómplice de la contención estatal, un medio de estigmatización de los afectos y de la multitud como algo bárbaro y apolítico”.<sup>31</sup> Por otro lado, Beasley-Murray también tiende a radicalizar las implicancias alrededor de la poshegemonía que se deslizan en los postulados de Moreiras y Williams. Una concepción de la poshegemonía en términos de crítica permanente o trabajo de lo negativo no implica necesariamente la disolución de la distinción entre lo hegemónico y lo subalterno. Por ello, mientras los teóricos de la hegemonía circunscriben la política al juego de la hegemonía, los teóricos deconstructivistas de la poshegemonía cuestionan las reglas de ese juego destacando su exceso aporético pero sin poner en duda el juego en sí. Frente a dicha opción, Beasley-Murray afirma: “en mi concepción la poshegemonía va más allá de los escombros de cualquier proyecto hegemónico. Me propongo redescubrir y reconstruir una imagen de la sociedad que no dependa del autorretrato que una sociedad tiene de sí misma”.<sup>32</sup>

Esta clave diferencial convierte al trabajo de Beasley-Murray en una crítica demoledora de los estudios culturales y el discurso sobre la sociedad civil. Dicha tarea de refutación está realizada bajo el supuesto de que la definición de cultura como articulación discursiva y la reducción de la política a la hegemonía tienden a sustituir la cultura por el Estado confundiendo ambas dimensiones de la vida social. De acuerdo a este supuesto, Beasley-Murray reconstruye la historia de los estudios culturales con el objeto de demostrar la penetración de la teoría de la hegemonía y la importancia adquirida por las formulaciones de

su referente principal, Ernesto Laclau. Por este mismo camino, el discurso sobre la sociedad civil es analizado con el propósito de evidenciar la exclusión de la cultura del campo de lo político. Al respecto, Beasley-Murray dedica gran parte de su trabajo al análisis de los nuevos movimientos sociales y democráticos, a partir de los cuales se podría visualizar el modo a través del cual la teoría de la sociedad civil es desbordada por los afectos que pretende excluir. En suma, podría afirmarse que lo que subyace a esta crítica de los estudios culturales y el discurso de la sociedad civil es la constatación de un fracaso de la teoría social contemporánea. La circunscripción de la dinámica social al discurso y la trascendencia llevan a los estudios culturales a desatender las estructuras institucionales que apuntalan lo discursivo y al discurso de la sociedad civil a descuidar los flujos afectivos que atraviesan el cuerpo social. Lo que resulta aún más significativo es que en la crítica de Beasley-Murray estas omisiones e inadvertencias adquieren la forma de faltas graves en tanto lo que está en juego es nada menos que el vínculo establecido entre teorías y realidades sociales. A su entender, lejos de mantener una distancia favorable a los efectos disruptivos, los estudios culturales y el discurso sobre la sociedad civil reproducen el orden social que intentan entender, el populismo en el caso de los primeros y el neoliberalismo en el caso del segundo.

Como señalamos anteriormente, el trabajo de Beasley-Murray no sólo establece las bases teóricas de una perspectiva poshegemónica articulada alrededor del afecto, el hábito y la multitud, sino que también procede a un estudio de la historia política y cultural de América Latina a través de los marcos analíticos de la poshegemonía. A modo de vector de ambos registros, la prioridad otorgada al concepto de multitud, entendido como un sujeto social constituido sobre un plano de inmanencia y que posibilita formas de comunidad sin Estado ni soberanía, predispone una historización de América Latina en la que la variable analítica fundamental es la dinámica entre el poder constituyente de la multitud y los esfuerzos estatales por sujetarla y neutralizarla. Es por ello que el relato de la poshegemonía sobre América Latina consiste en:

...una historia de la multitud latinoamericana durante la modernidad: desde el motín que estuvo a punto de estallar en el primer viaje de Colón en 1492 hasta la contra-contra-insurgencia chavista de 2002 [...] también podría incluir las revueltas indígenas durante el período colonial, las guerras de independencia de 1820, o la inmigración y urbanización de fines del siglo XIX.<sup>33</sup>

Entre los movimientos más recientes, podrían considerarse el levantamiento zapatista en México o los piqueteros en la Argentina contemporánea. Sería una historia alternativa y subterránea de América Latina, una historia de la insurgencia pero también de las estratagemas por las cuales los proyectos hegemónicos han tratado de volver esas insurgencias una ventaja para el Estado: desde las Nuevas Leyes de las Indias, las reformas borbónicas o el ordenamiento posindependencia, hasta la his-

<sup>30</sup> Sobre el vínculo de Beasley-Murray con el *giro afectivo*, ver su artículo “El afecto y la poshegemonía”, *Estudios*, Universidad Simón Bolívar, Vol. 16, N° 31, enero-junio de 2008, pp. 41-69.

<sup>31</sup> Jon Beasley-Murray, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, op. cit., p. 13. Cabe destacar, al respecto, que el diálogo alrededor del concepto de poshegemonía entre los estudios culturales británicos y los estudios latinoamericanos estadounidenses se encuentra claramente desbalanceado. Mientras Thoburn refiere a Beasley-Murray para una formulación sistemática del mencionado concepto, Beasley-Murray dedica un espacio destacado de su libro a una exégesis del trabajo de Lash.

<sup>32</sup> *ibid.*, p. 16.

<sup>33</sup> *ibid.*, p. 21.

toria del siglo XX...Tal como puede percibirse, el esfuerzo de historización se justifica fundamentalmente en la identificación de momentos en los cuales operan mecanismos de inversión reactiva, es decir procesos a través de los cuales el afecto se transforma en *emoción*, el hábito en *opinión* y la multitud en *pueblo*. Al respecto, resulta sumamente sugerente la postulación de las transformaciones desarrolladas en América Latina durante los últimos años como un episodio más de la subordinación del poder constituyente al poder constituido. De este modo, el denominado *giro a la izquierda* de la política latinoamericana es cifrado por Beasley-Murray como un intento de recomposición del poder constituido de cara a la irrupción de nuevas formas de acción colectiva que desbordaron la política de representación marcando la emergencia de una multitud. Por ello, los gobiernos de Hugo Chávez, Lula, Néstor Kirchner y Evo Morales en Bolivia son caracterizados como un *síntoma*, o directamente como una *reacción*, frente a la proliferación de revueltas carnalescas, asambleas barriales, piquetes callejeros o economías del trueque. La ubicación de la nueva coyuntura latinoamericana en aquella historia de largo aliento configurada a través de la dinámica entre el poder constituyente y el poder constituido, conlleva la aproximación a los gobiernos progresistas de América Latina en términos de nuevas gobernabilidades, lo cual redundaría necesariamente en un marcado escepticismo frente a las posibilidades de un cambio social verdadero. Por si quedaran dudas, Beasley-Murray sentencia al respecto:

...el giro a la izquierda que se anuncia en líderes como Hugo Chávez de Venezuela, Evo Morales de Bolivia, Luiz Inácio 'Lula' Da Silva de Brasil y Néstor y Cristina Kirchner de Argentina son simplemente la última respuesta de parte del poder constituido a las demandas siempre más expansivas de la multitud expresada por ejemplo en el radicalismo obrero de San Pablo de los años ochenta, el Caracazo de 1989, la rebelión argentina de 2001 y las protestas de 2004 por el gas en Bolivia.<sup>34</sup>

#### IV.

En el caso de los estudios culturales británicos, las reacciones frente al esbozo de un programa centrado en el concepto de poshegemonía fueron simultáneas a la publicación de los textos que vehiculizaban dicha tentativa. Cabe destacar, en este marco, la respuesta de Richard Johnson, miembro destacado de la Escuela de Birmingham, quien advertía en la propuesta poshegemónica una lectura particular del concepto de hegemonía, a la cual responsabilizaba de un abandono demasiado apresurado del pensamiento de Gramsci. De cara a los postulados de Lash y Thoburn en torno a la conformación de una realidad social frente a la cual los análisis mediados por el concepto de hegemonía se habrían vuelto obsoletos, Johnson tendía a ceder frente a la

<sup>34</sup> *ibid.*, p. 216.

primera de las premisas pero se negaba a dar lugar a la segunda:

...los pensamientos de Gramsci sobre las formas de dominación y organización política no son irrelevantes para el mundo actual, aún con sus complejas dinámicas de poder locales y globales. Su concepción de la contra-hegemonía como "guerra de posiciones" continúa siendo un recurso estratégico.<sup>35</sup>

Anclada en la convicción de que el movimiento *más allá de la hegemonía* no es el único camino a través del cual se puede hacer frente a un mundo cambiante, la lectura de Johnson se dirigía fundamentalmente a deconstruir las apropiaciones de Gramsci implícitas en el concepto de poshegemonía. De este modo les advertía a Lash y Thoburn que el pensamiento gramsciano en torno a la hegemonía se encontraba mucho más cerca de sus tesis de lo que ellos creían. Si bien Gramsci se concentraba en los problemas de la estrategia política en Italia, su trabajo estaba mediado por el objetivo de adecuar la tradición marxista a las realidades contemporáneas. De allí que el pensamiento gramsciano enfrentara un nuevo orden social caracterizado por estructuras y superestructuras complejas, diferentes formaciones de clase, distintas tradiciones políticas y distintos grados de formación de la nación. En este sentido, el modo específico a través del cual Gramsci había afrontado dichas transformaciones enfatizando los problemas de la producción, el trabajo vivo y la práctica humana, no podría ser desligado absolutamente del movimiento desplegado por los teóricos de la poshegemonía.<sup>36</sup> Si por un lado se podía restituir una convergencia no advertida entre el pensamiento gramsciano y la poshegemonía, por el otro se tendía a desnaturalizar la lectura de Gramsci realizada por Lash y Thoburn. Al respecto, la lectura de Johnson operaba en dos planos. En primer lugar, señalando el carácter reduccionista de una aproximación al problema del consenso en términos de uniformidad ideológica. La identificación de la hegemonía con la dominación simbólica implica una reducción de la hegemonía a una operación desarrollada en formaciones culturales, como el lenguaje, símbolos, signos y discursos.<sup>37</sup> En segundo término, identificando cuál es la lectura de Gramsci contra la cual la poshegemonía elabora su propuesta superadora. Dentro de los múltiples gramscianismos construidos en la segunda mitad del siglo XX, Lash y Thoburn se posicionan frente a uno en particular, el de mediados de la década de 1970, que resulta de un Gramsci

<sup>35</sup> Richard Johnson, "Post-hegemony? I Don't Think So". *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 24, N° 3, mayo de 2007, p. 95.

<sup>36</sup> Johnson insistía asimismo en la convergencia entre la *apuesta gramsciana* y las relecturas de Marx que sustentaban el concepto de poshegemonía, como la del *operarismo*: "...en sus tesis más audaces, el pensamiento de Gramsci sobre la hegemonía está más cerca de Thoburn y Lash de lo que ellos creen, así como de alguna de sus fuentes, particularmente Negri", *ibid.*, p. 97.

<sup>37</sup> Reducción tan regresiva que conlleva un regreso a formulaciones pre-gramscianas: "...lectura que se aproxima a las concepciones durkheimianas de la *conscience collective* y subestima la diferencia no sólo individual sino también colectiva", *ibid.*, p. 97.

leído a través de la teoría del discurso posalthusseriana y de la concepción del poder foucaultiana.<sup>38</sup>

Deconstrucción que tenía como corolario la afirmación de que las teorías del poder con las cuales se pretendía suplantar las nociones derivadas de la hegemonía se caracterizaban por “una marcada reducción de la complejidad social”.<sup>39</sup> Es decir, que aquella conjunción entre una lectura parcializada de Gramsci y la convicción sobre la necesidad de ir hacia un más allá de la hegemonía, tenía como consecuencia sólo efectos negativos en el plano de la teoría social. Así Johnson advertía un conjunto de simplificaciones entre las que se encontraban la fusión de autonomías institucionales, la desaparición de la distinción entre niveles de la formación social y una relativización del Estado-nación frente a la globalización de la comunicación y el poder. Si lo que resultaba de la propuesta de Lash y Thoburn era un retorno de lo que Marx había caracterizado en los **Grundrisse** como abstracciones simples— la producción, el afecto, la comunicación—, la elaboración de un programa analítico alrededor de la poshegemonía no podía tener sino efectos regresivos. Dicha certificación poseía tales implicancias que Johnson se preguntaba si la restitución del reduccionismo sociológico que arrasaba el abandono de Gramsci no debía conducirnos a hablar no tanto de un desplazamiento poshegemónico como de una reacción *pre-hegemónica*.

A diferencia de lo ocurrido con los textos de Lash y Thoburn, el libro de Beasley-Murray dio lugar a una cantidad significativa de lecturas, que provinieron de diversos campos de producción intelectual, que desarrollaron aproximaciones disímiles al concepto de poshegemonía, y que generaron un debate teórico y político que aún no ha terminado. Debe mencionarse, en primer lugar, el efecto que tuvieron las formulaciones de Beasley-Murray como reactivadoras de la cisura en el seno de los estudios culturales desarrollados en la academia estadounidense. Por un lado, Moreiras asumirá el texto de Beasley-Murray como la institucionalización de un pensamiento ya esbozado tanto por él como por Williams, filiación que le otorgaba a esta lectura un carácter marcadamente celebratorio.<sup>40</sup> A partir de la crítica a Laclau desarrollada en el trabajo de Beasley-Murray, Moreiras valoraba a la poshegemonía en tanto reflexión sobre los límites a la invención política, aquellos precisamente que imposibilitan la coincidencia entre la teoría de la hegemonía y el campo de lo político. Por este camino Moreiras postulaba a la reflexión poshegemónica como un suplemento a la teoría laclauiana en tanto pensamiento sobre la política más allá de los procesos de subjetivación.<sup>41</sup> Desde una posición divergente con la de Morei-

ras, John Beverley calificó a las lecturas de la realidad latinoamericana desde el paradigma de la poshegemonía como una forma de *ultraizquierdismo académico*.<sup>42</sup> En tanto su aproximación a los gobiernos progresistas de América Latina está mediada por el concepto badiouano de *evento* —“algo inesperado, impredecible, radicalmente contingente y sobredeterminado, que no obstante abre toda una nueva serie de posibilidades”—,<sup>43</sup> Beverley consideraba que la preocupación de los estudios latinoamericanos debía ser la de cómo ser *fiel* a dicho evento.<sup>44</sup>

De allí que el apotegma leninista operara como visibilizador de un conflicto en lo que respectaba al vínculo entre trabajo intelectual y realidad política: “¿contribuye lo que hacemos a una crítica necesaria y renovadora de las nuevas posibilidades, o más bien en nombre de una radicalización más profunda y auténtica, no obstaculiza esa posibilidad y llega, en algunos casos, a hacer una causa común con la oposición burguesa?”<sup>45</sup> En este sentido, Beverley leía en el concepto de poshegemonía un modo de aproximación a la realidad latinoamericana que no atiende la complejidad de la implementación de un nuevo orden político, en el que el Estado es un espacio necesario en la disputa por el cambio. Por ello, dicho concepto no sería más que una expresión más de la impaciencia milenarista y pequeñoburguesa por la inminencia del comunismo.<sup>46</sup>

Esta misma idea de desfasaje entre una interpretación de la realidad latinoamericana mediada por el concepto de poshegemonía y las particularidades de la coyuntura política del continente se expresa en dos de las lecturas más interesantes que

---

Posthegemony”, **TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Culture Production of the Luso-Hispanic World**, University of California, Vol. 5, N° 1, 2015, pp. 9-35. Para una primera recepción de dicho concepto, ver Jorge Álvarez Yágüez, “Límites y potencial crítico de dos categorías políticas: *infrapolítica e impolítica*”, **Política Común. A Journal of Thought**, University of Michigan, Vol. 6, 2014.

42 John Beverley. “El ultraizquierdismo: enfermedad infantil de la academia”, **alter/nativas. revista de estudios culturales latinoamericanos**, Ohio State University, N° 1, otoño de 2013.

43 *id.*

44 Posición ya esbozada por Beverley en su libro **Latinamericanism after 9/11**. Durham, Duke University Press, 2011.

45 John Beverley. “El ultraizquierdismo: enfermedad infantil de la academia”, *op. cit.* Referimos a la reactivación de una cisura en los estudios culturales estadounidenses en tanto esta misma advertencia había sido realizada por Beverley a propósito de la publicación de **The Exhaustion of Difference**. En aquella ocasión, Beverley postulaba la necesidad de una mirada sobre América Latina que se ubicara más allá de un latinoamericanismo metropolitano y de un latinoamericanismo latinoamericano autocomplaciente. Desde esta posición, que era cifrada en términos de un latinoamericanismo subalterno, el deconstruccionismo era visto como una tendencia analítica que sólo podía establecer relaciones de *solidaridad* con las luchas concretas desarrolladas en América Latina, ver: “Deconstrucción y latinoamericanismo. Notas sobre *The Exhaustion of Difference* de Alberto Moreiras”, **Actual Marx**, LOM Ediciones/Universidad Arcis, N° 3, Primer Semestre 2005, pp. 67-75.

46 Si bien Beverley centraba su crítica al ultraizquierdismo académico en el trabajo de Beasley-Murray, dicha acusación se dirigía a un espectro más amplio entre los que pueden mencionarse los trabajos de Benjamin Arditi y John Holloway, los usos del concepto de multitud de Negri y Hardt, y la corriente del comunismo literario (configurada a través de la obra de Jean-Luc Nancy y Jacques Rancière, y cuyo referente más destacado es el investigador Juan Duchesne Winter).

38 Gramscianismo cuya expresión última sería **Hegemonía y estrategia socialista** de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

39 Richard Johnson, “Post-hegemonía? I Don’t Think So”, *op. cit.*, p. 102.

40 Alberto Moreiras, “Posthegemonía, o más allá del principio del placer”, **alter/nativas. revista de estudios culturales latinoamericanos**, Ohio State University, N° 1, otoño de 2013.

41 Actualmente la reflexión de Moreiras en torno a la poshegemonía se encuentra desplazada hacia el concepto de infrapolítica, ver “Infrapolitics: the Project and his Politics. Allegory and Denarrativization. A Note on



se desarrollaron sobre el libro de Beasley-Murray. Por un lado, Guillermo Ricca enmarca a **Poshegemonía** en una discusión más amplia acerca de los vínculos entre Althusser y Gramsci, la recepción de Deleuze y Guattari en los estudios culturales, y la actualidad de Gramsci en América Latina.<sup>47</sup> La lectura de Ricca se desenvuelve en dos planos. Por un lado, advirtiendo cuáles son los usos de Gramsci implicados en la propuesta de Beasley-Murray. A su entender, la concepción de hegemonía como la noción de que el Estado mantiene su dominación por medio del consenso de los dominados, así como la secuencia que liga hegemonía con ideología y creencia compartida, no hacen más que ocultar el hecho de que en Gramsci la noción de hegemonía opera junto a conceptos tales como *revolución pasiva*, *bloque histórico*, *guerra de posiciones* o *reforma intelectual y moral*. Esta lectura se detiene, por otra parte, en las implicancias de la utilización de conceptualizaciones deudoras de Deleuze y Guattari en el análisis de la historia latinoamericana y, especialmente, de la tradición política populista del continente. A decir de Ricca, la postulación del afecto en oposición a la ideología y la línea de fuga frente a la captura estatal conlleva tanto una deshistorización de la complejidad del rol del Estado en la política latinoamericana como una clausura del igualmente complejo fenómeno populista.<sup>48</sup> En este sentido es posible poner en sintonía la lectura desarrollada por Ricca con las reflexiones de Bruno Bosteels acerca del lugar ocupado por Gramsci en el pensamiento radical contemporáneo.<sup>49</sup> De acuerdo a Bosteels, los ejercicios de relectura del corpus gramsciano, entre los que se destaca el libro de Beasley-Murray, comparten la indiferencia hacia los itinerarios teóricos-políticos de la obra de Gramsci en América Latina.<sup>50</sup> Así como la lectura de Thomas no da lugar a las experiencias gramscianas no europeas, como la del subalternismo sudasiático o la del gramscianismo latinoamericano, y la de Chibber no menciona a los teóricos subalternistas latinoamericanos, como Silvia Rivera Cusicanqui o Ileana Rodríguez, la de Beasley-Murray pasa por

<sup>47</sup> Guillermo Ricca, "Políticas de lo contemporáneo. Derivas de la polémica Gramsci/Althusser", **Vº Coloquio Nacional de Filosofía**, Río Cuarto, Universidad de Río Cuarto, 2013, pp. 279-287.

<sup>48</sup> Ricca volvía afirmativa aquella pregunta de Beverley acerca del peligro de hacer causa común con la burguesía: "...las críticas al déficit normativo de la teoría de la hegemonía y al modo cómo esta teoría identifica el liberalismo con el orden burgués parecen indicar que Beasley-Murray se inclina por la política como negocio. En América Latina, es lo que reclaman las derechas", *ibid.*, p. 283. En esta misma clave de lectura cabe destacar el señalamiento de Yannis Stavrakakis sobre el esquematismo en el tratamiento del vínculo entre horizontalismo y hegemonía. Mediante de un interesante ejercicio de verificación de las tesis de Beasley-Murray a partir de las experiencias de la primavera árabe, Syriza y el kirchnerismo, el griego se pregunta si "en lugar de erigir una muralla entre horizontalismo y procesos hegemónicos, ¿no sería más productivo estudiar su interpenetración irreductible y las oportunidades y desafíos que ésta genera?", "Hegemony or Post-hegemony? Discourse, Representation and the Revenge(s) of the Real", en A. Kioupiolis y G. Katsambekis (eds.), **Radical Democracy and Collective Movements Today. The Biopolitics of the Multitude versus the Hegemony of the People**, Farnham, Ashgate, 2014, p. 121.

<sup>49</sup> Bruno Bosteels, "Gramsci at the margins", **Radical Thought on the Margins**, Princeton University, Mayo de 2013.

<sup>50</sup> Los otros ejercicios atendidos por Bosteels son los citados en Peter Thomas, **The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism**, Londres, Brill, 2009 y Vivek Chibber, **Postcolonial Theory and the Specter of Capital**, Londres, Verso, 2013.

alto las producciones de los gramscianos latinoamericanos, los cuales precisamente tendieron a pensar menos con la categoría de hegemonía que con las de *revolución pasiva*, *transformismo* y *estado integral*. De cara a las limitaciones de estos ejercicios, la lectura de Bosteels se instala en los jalones fundamentales de la recepción gramsciana en América Latina a los fines de destacar la productividad de un trabajo de problematización del vínculo entre Gramsci y América Latina que resiste afirmaciones simplificadoras y posicionamientos apresurados.<sup>51</sup>

## V.

Hemos señalado recientemente que las lecturas de Bosteels y Ricca se destacan por compartir la advertencia acerca de la significativa ausencia de los itinerarios gramscianos en la historia político-intelectual latinoamericana en unas discusiones que, precisamente, tienen a la realidad política del subcontinente como objeto privilegiado de reflexión.<sup>52</sup> Afirmamos allí que se podrían proseguir estos parámetros de lecturas y preguntar cuán legítimo, y cuán productivo en términos interpretativos y políticos, resulta un planteo de problemas nodales de la historia latinoamericana, como la constitución del orden social o el desarrollo de experiencias políticas que intentaron modificarlo, desde un distanciamiento radical con el esfuerzo empeñado en el mismo sentido por generaciones de intelectuales y militantes políticos del continente. Es decir, qué legitimidad le depara y qué productividad auspicia un ejercicio de replanteo de la hegemonía en América Latina que no da cuenta del trabajo político-intelectual de un José Aricó, un Arnaldo Córdova, un Bolívar Echeverría o un René Zavaleta Mercado. En otras palabras, cómo discutir

<sup>51</sup> Para calibrar la productividad de esta premisa más allá de la polémica con la poshegemonía, ver su libro **Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis and Religion in Times of Terror**, Londres, Verso, 2012. Junto a las reacciones de Ricca y Bosteels debe destacarse la lectura de Susana Draper, quien si bien comparte la misma aproximación cautelosa al concepto de poshegemonía, tiende a valorar la irrupción de dicha idea a los fines de llevar a cabo una relectura del marxismo latinoamericano. Es decir, por un lado, su lectura conlleva una advertencia acerca de la importancia de los planteos sobre la hegemonía en la tradición gramsciana latinoamericana. En un sentido más amplio, dicha advertencia participa de la sospecha de que la inflexión poshegemónica no le hace justicia al concepto de hegemonía y sus significados. Sin embargo, por otro lado, Draper considera que dicha inflexión constituye una posibilidad de pensar el concepto de hegemonía a través de un distanciamiento radical. Por este camino se postula una *hegemonía*, es decir una hegemonía tachada, que implica el sometimiento del concepto a una crítica extrema. El concepto de hegemonía no es abandonado a condición de suspender sus operaciones y conclusiones habituales. Esta operación lleva a Draper a proponer una indagación particular de los itinerarios marxistas latinoamericanos, entre los cuales resalta la producción de René Zavaleta Mercado alrededor de los problemas del *poder dual* y la *sociedad abigarrada*, "Genealogías intempestivas de la post-hegemonía: el marxismo crítico de los años sesenta latinoamericanos", **Post-hegemonía: el final de un paradigma de la filosofía política contemporánea en América Latina**, Universidad Complutense de Madrid, 2013.

<sup>52</sup> Marcelo Starckenbaum, "Gramsci, América Latina y la poshegemonía. Algunas reflexiones a propósito de *Nueve lecciones sobre economía y política* en el marxismo de José Aricó", **Política Común. A Journal of Thought**, University of Michigan, en prensa.

los problemas relativos a la hegemonía en las sociedades latinoamericanas, tan relevantes como el significado del populismo y el sentido de los nuevos movimientos sociales, sin un anclaje en el resultado de un trabajo de más de cincuenta años en pos de *traducir* a Gramsci a la realidad del continente.

Resulta indudable, sin embargo, que el libro de Beasley-Murray representa el punto de llegada de una serie de elaboraciones teóricas alrededor de la poshegemonía y de un conjunto de fructíferas utilidades de aquel concepto en el análisis de diversos fenómenos políticos y culturales del continente. Esta constatación revela que el paradigma poshegemónico goza de legitimidad en el campo de los estudios latinoamericanos y que ha contribuido a renovar de manera significativa los parámetros interpretativos del estudio de problemas fundamentales de la realidad latinoamericana.<sup>53</sup> En este sentido, una vez advertida la genealogía gramsciana en América Latina como el *blak hole* de las discusiones en torno a la poshegemonía, una operación de lectura centrada en la persistencia de la oposición entre el paradigma poshegemónico y los itinerarios de Gramsci en el continente sólo conduciría a clausurar el diálogo con una incipiente tradición intelectual que hace descansar sobre la realidad latinoamericana una gran parte de sus desarrollos teóricos. Por ello, en la senda abierta por las lecturas de Ricca y Bosteels pero con el objetivo de evitar una superposición entre los debates teóricos de los estudios latinoamericanos y la historia intelectual latinoamericana, intentamos conectar ambos registros mediante la problematización de algunos núcleos argumentales de Beasley-Murray a partir de las recientemente editadas **Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo** de José Aricó.<sup>54</sup>

Si un replanteo de los problemas relativos a la hegemonía en el seno de los estudios latinoamericanos debe confrontar legítimamente con la obra de Laclau, y una reconstrucción de los mismos problemas en los marcos de la historia intelectual latinoamericana debe remitir necesariamente a los itinerarios teóricos y políticos de Gramsci en América Latina, nos preguntamos qué nos devuelve la obra de los gramscianos latinoamericanos cuándo le formulamos las mismas preguntas que la poshegemonía le formula al paradigma laclauiano. Este mecanismo de interrogación nos ha conducido a la problematización de dos de los parámetros analíticos a través de los cuales Beasley-Murray interpreta el vínculo entre marxismo, hegemonía y populismo. En primer lugar, la postulación del populismo como elemento atractivo y seductor para una práctica política desorientada por el declive del marxismo. De acuerdo con esta explicación, la crisis experimentada por el marxismo en la década de 1970 habría derivado en posicionamientos teóricos que conciben a la hegemonía como única forma posible de la política y contribuyen a ocultar otros modos de ordenamiento de la lucha política. Al sustituir la política por la hegemonía y evitar el problema del

Estado, la teoría de la hegemonía no sería otra cosa que una antipolítica. En segundo lugar, la caracterización de la teoría de la sociedad civil como factor dinamizador de un contexto signado por la crisis del socialismo real, el surgimiento del neoliberalismo tecnocrático y el escepticismo frente a la política. Según esta interpretación, el arraigo del discurso de la sociedad civil en América Latina en la década de 1980 habría implicado la valorización de la esfera de mediación entre el Estado y el mercado, lo privado y lo público, lo universal y lo particular. Al contribuir a mantener la ficción del pacto social, la teoría de la sociedad civil no sería otra cosa que una herramienta de gubernamentalidad.

El reciente repaso realizado por Anne Freeland del *giro gramsciano* en América Latina proporciona un vector que facilita la conexión entre la discusión teórica acerca de la poshegemonía y los itinerarios teóricos y políticos de Gramsci en el continente.<sup>55</sup> Como bien demuestra Freeland, muchas de las operaciones de renovación teórica implicadas en la lectura de Gramsci desarrollada en América Latina hacia fines de la década de 1970 y comienzos de la de 1980 coincidieron con algunas de las transformaciones de la teoría social contemporánea. Al respecto, la autora advierte la compatibilidad existente entre la traducción de Gramsci hacia la tesis de la democracia como valor universal, tal como se formula en los trabajos de Carlos Nelson Coutinho, con la jerarquización de la sociedad civil y la promoción de los movimientos sociales, tal como se desarrolla en la obra de Jean Cohen y Andrew Arato. Señalamiento sumamente significativo, en tanto son precisamente los trabajos de Cohen y Arato a los que remite Beasley-Murray a fines de constatar la consolidación de la tesis de la sociedad civil como factor dinamizador de un contexto signado por la crisis política. Es por ello que puede afirmarse que, en cierto sentido, algunos de los parámetros de historización que sustentan el paradigma poshegemónico son claramente trasladables a la historia intelectual latinoamericana. Efectivamente, la mayoría de los ejercicios de lectura de Gramsci llevados a cabo por intelectuales latinoamericanos durante la década de 1980 estuvieron mediados por la centralidad del discurso de la sociedad civil. En un contexto en el que se conjugaban los ejercicios de revisión del marxismo-leninismo y los procesos de transición a sistemas políticos democráticos, la tradición gramsciana se ligó estrechamente a operaciones de valorización de la esfera de mediación entre el Estado y el mercado, lo privado y lo público, lo universal y lo particular. De este modo, al igual que para la teoría social contemporánea, en la historia intelectual latinoamericana las formulaciones en torno a la sociedad civil contribuyeron a mantener la ficción del pacto social constituyéndose, por lo tanto, en herramientas de gubernamentalidad.

Sin embargo, una lectura de las **Nueve lecciones de economía y política en el marxismo** nos ha permitido delimitar un posicionamiento teórico y político distinto de aquel con el cual confronta la propuesta poshegemónica. Si bien Aricó atravesó hacia fi-

<sup>53</sup> Especialmente en lo relativo a la refutación de los postulados de la *opción decolonial*.

<sup>54</sup> Material que reúne las clases dictadas por Aricó en el Colegio de México en 1977.

<sup>55</sup> Anne Freeland, "The Gramscian Turn: Readings from Brazil, Argentina and Bolivia", **A Contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina**, North Carolina State University, Vol. 11, N° 2, invierno de 2014, pp. 278-301.



nes de la década de 1970 la misma coyuntura que el resto de los gramscianos latinoamericanos, las conclusiones por él extraídas de la crisis teórica del marxismo y de la derrota de las experiencias de izquierda en América Latina, resultaron claramente disonantes con las tendencias predominantes en el registro discursivo de la época. En su caso, tal como hemos advertido, el trabajo crítico sobre la tradición marxista-leninista está condicionado a la configuración de una izquierda capaz de desarrollar una política efectivamente emancipatoria. Dicha tarea, en la cual Aricó se permite un rescate de Lenin frente a la desviación soviética y un regreso a Bernstein de cara al doctrinarismo marxista, está ligada de manera indisoluble a la formulación de una política radical que no renuncia a un horizonte revolucionario. Si bien Aricó participará de aquella inflexión en la tradición marxista caracterizada por el énfasis en la necesaria autonomía de la política, este movimiento no implicará necesariamente la relocalización de la dinámica política transformadora en los movimientos sociales ni el desplazamiento hacia la problemática de la gobernabilidad. Del mismo modo, la reflexión teórica alrededor del problema de la hegemonía se enmarca en un esfuerzo por contribuir al desarrollo en el seno de las izquierdas de una práctica política capaz de interrumpir el carácter reproductivo del sistema capitalista. Este trabajo, que en un sentido retrospectivo intentaba disociar las aproximaciones gramscianas a la cultura popular de las de la tradición leninista, se vinculaba con el establecimiento de las condiciones para el desarrollo de una política revolucionaria en la que la creación de una nueva conciencia fuera entendida en términos de reformulación de elementos preexistentes. Desarrollada en el mismo contexto señalado críticamente por el paradigma poshegemónico, la intervención de Aricó constituye un ejemplo de redimensionamiento de la política y de concepción de la hegemonía que no se corresponde con la sustitución de la política o con el ocultamiento de otros modos de ordenamiento de la lucha política.

Asimismo, la indagación sobre itinerarios como el de Aricó permite establecer una genealogía teoría y política de América Latina que permite echar luz sobre algunos aspectos generados por del concepto de poshegemonía. Retomando la lectura de Ricca, es evidente la afinidad que existe entre una lectura de la historia latinoamericana en clave de la poshegemonía y una mirada marcadamente negativa de la actual coyuntura política del continente. Si, como afirma el propio Aricó, la historia intelectual es algo más que una simple operación arqueológica destinada a engrosar la historia de las ideas, la reconstrucción de los itinerarios gramscianos en América Latina puede contribuir a desatar algunos de los nudos que aprisionan los debates teóricos de los estudios latinoamericanos. En el caso de Aricó, Gramsci es el nombre de una posición político-intelectual que entiende la intervención política en términos de *construcción*, es decir, que no reniega de los cambios políticos progresivos a condición de mantener siempre un horizonte emancipatorio. Es por ello, que hacia fines de la década de 1970 y comienzos de la de 1980, el declive del comunismo y la transición a regímenes democráticos estarán acompañados por una concepción gramsciana de la hegemonía que empuja la lucha política hacia

las contradicciones internas de las instituciones capitalistas. En este sentido, un ejemplo como el de Aricó nos deja ver que, de cara a la actual coyuntura política latinoamericana, quizás no sea necesario elegir entre el *ultraizquierdismo* o *ganar elecciones*.

Finalmente, no deja de ser sintomático el hecho de que, hasta la publicación del presente *dossier*, el impacto de la discusión sobre la poshegemonía en círculos académicos y militantes latinoamericanos haya sido casi nulo. Frente a la tendencia a ver en dicho desfasaje la pervivencia de ciertos elementos arielistas en las izquierdas latinoamericanas, los cuales llevarían a sus intelectuales a desconfiar de las producciones de los estudios latinoamericanos desarrollados en Estados Unidos, nos hemos preguntado si un incipiente paradigma interpretativo que hace descansar gran parte de sus argumentos en el análisis de la realidad latinoamericana no se enriquecería estableciendo vínculos con la historia del pensamiento crítico del continente. Moreiras ha respondido a estos argumentos resaltando la no correspondencia entre los tiempos del pensamiento y los tiempos de la política, así como remitiendo la historia del marxismo latinoamericano a un problema de *archivo*.<sup>56</sup> Es decir, dando a entender que no merece ninguna reflexión el hecho de que existan afinidades entre las formulaciones poshegemónicas y las apuestas políticas que tienden a erosionar la legitimidad de los gobiernos progresistas latinoamericanos. No deja de llamar la atención, al respecto, la indiferenciación entre regímenes estatales populistas y neoliberales que subyace en sus argumentos, al igual que en los de Williams y Beasley-Murray. De igual modo, el desinterés de los intelectuales de izquierda latinoamericanos por la discusión en torno a la hegemonía se explicaría por la pervivencia de la teoría de la hegemonía como *nec-plus-ultra* de la práctica política. Por otro lado, esta respuesta sugiere que la indagación en los itinerarios político-intelectuales del marxismo latinoamericano no tiene un sentido más que filológico. Disociación que torna irrelevante la advertencia de *black holes* en la historización que sustenta la propuesta poshegemónica. Siguiendo este supuesto, un planteo acerca de aspectos fundamentales del orden social latinoamericano no encontraría en los trabajos de marxistas latinoamericanos más que textos históricos. Quizás sean estas insistencias, precisamente, las que alimenten reacciones especulares a la poshegemonía como la que se cifra en la intervención de Beverley.

<sup>56</sup> Alberto Moreiras, comunicación personal, noviembre de 2014.

## Entre Negri y Laclau

# Los límites de la multitud

Rodrigo Nunes\*

En una intervención reciente, Antonio Negri desliza un interrogante que expresaría el diferendo teórico esencial que lo separa del pensamiento de Ernesto Laclau: “¿Es posible y deseable que subjetividades sociales heterogéneas se organicen espontáneamente, o deben estar organizadas previamente?”<sup>1</sup> Quienes tengan familiaridad con ambos autores reconocerán con facilidad en la primera alternativa la postura de Negri, y en la segunda la de Laclau. Por su parte, en una reseña de **Imperio** Laclau también presentaba el diferendo en términos de una disyuntiva: “o bien se afirma la posibilidad de una universalidad que no es políticamente construida y mediada, o bien se afirma que toda universalidad es precaria y depende de una construcción histórica a partir de elementos heterogéneos”.<sup>2</sup> Y continuaba:

¿Cuáles son las condiciones para la eliminación de cualquier forma de representación? Obviamente, la eliminación de cualquier tipo de asimetría entre sujetos políticos actualmente existentes y la comunidad en general. Si la *volonté générale* es la voluntad de un sujeto cuyos límites se confunden con los de la comunidad, no hay necesidad de ninguna relación de representación.<sup>3</sup>

En definitiva, ambos autores plantean la divergencia en términos de una disyuntiva fundante entre inmanencia (Negri) y transcendencia (Laclau).

Dicho resumidamente, lo que me gustaría argumentar aquí es que, si estas disyuntivas logran identificar correctamente la distancia que separa estas dos posturas teóricas (y las consecuencias prácticas que de allí se siguen), no agotan el campo de posi-

ciones posibles. En otras palabras, seguir a Negri no es la única manera de no seguir a Laclau, y ser laclauiano no es el único modo de no ser negriano. Más importante aún, me interesa defender la idea de que es posible estar a favor de la contingencia, la precariedad y la inevitabilidad de la construcción política desde una posición de inmanencia. La llave que abre esta posibilidad es una investigación de los *límites* de la concepción negriana de multitud en un doble sentido: las limitaciones del concepto en general, pero específicamente las limitaciones que se revelan en el momento en que se intenta demarcar las fronteras que separan la multitud de su Otro: la *potestas*, el poder constituido, la transcendencia, el Imperio.

Se trata así de explorar la posibilidad de un *tertium non datur* que se insinúa en la cita que abre este texto alrededor del deslice o hesitación de Negri entre “posible” y “deseable”, esto es, entre registros en los que es posible distinguir un nivel descriptivo y otro prescriptivo, uno analítico y otro político. Es cierto que es teórica y políticamente legítimo indagar sobre la posibilidad y la deseabilidad de la ausencia de mediación; pero es igualmente necesario reconocer que las dos preguntas no necesariamente coinciden. Evidentemente, una de las formas que el deseo puede adquirir es la naturalización de lo que se quiere prescribir. Lo podemos ver, por ejemplo, en la manera en la que conservadurismo y liberalismo buscan apoyarse en una concepción de la naturaleza humana como dato cognoscible e inalterable que tornaría cualquier prescripción que le fuera contraria simultáneamente peligrosa (por arbitraria) e inocua (por finalmente ineficaz). Por otro lado, una prescripción opuesta a lo actualmente existente también puede manifestarse como naturalización u ontologización de lo que se desea; de allí la idea, común al anarquismo y a un cierto tipo de marxismo humanista, de una naturaleza humana virtuosa siempre-ya presente, inevitablemente dispuesta a expresarse toda vez que los obstáculos a esa expresión (alienación, competición, capitalismo, Estado) sean eliminados.

\* Departamento de Filosofía, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Brasil.

<sup>1</sup> Antonio Negri, “Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau”, **EuroNomade**, 2015. Disponible en [www.euronomade.info/?p=4956](http://www.euronomade.info/?p=4956).

<sup>2</sup> Ernesto Laclau, “Can Immanence Explain Social Struggles?”, **Diacritics**, Vol. 31, N° 4, 2001, p. 5.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 6.

Por ello, hay buenas razones para por lo menos sospechar situaciones de “contrabando normativo” cuando lo deseable se presenta no sólo como posible sino también, bajo ciertas condiciones, como necesario. En estos casos, el registro prescriptivo contamina el descriptivo, el objetivo político inficiona al discurso analítico, y se proyectan los efectos prácticos que el análisis desearía producir en las cosas mismas como algo ya dado y de alguna manera inevitable. Resulta de allí una doble restricción del papel de la contingencia en la política: desde una posición que se supone absoluta es decir, no contingente en su limitación subjetiva, sino capaz de descortinar *sub specie aeternitatis* los límites de lo posible y lo necesario se determina qué debe, o por lo menos qué absolutamente no puede, pasar.

De lo que se trata finalmente es de las fronteras de lo posible. Además de su crítica de la demofobia de la teoría política tradicional, Negri y Laclau sin dudas están de acuerdo en que la representación es siempre fallada. La cuestión es si una representación que no puede realizarse ni de hecho ni de derecho, porque siempre hay algo que le escapa, puede y de hecho debe necesariamente sin embargo realizarse como hecho es decir, producirse como efecto temporario de estabilización. Tal es la posición de Laclau. O si lo múltiple, que no se deja representar ni de hecho ni de derecho y sin embargo acaba siempre representado como hecho, puede un día dejar de serlo y manifestarse directamente como múltiple. Tal es la posición de Negri.

## Entre lo posible y lo deseable

La oposición entre inmanencia y mediación/representación (que por un juego metonímico pasan a encarnar la idea misma de transcendencia) es establecida de inicio en la “definición ontológica de la multitud” ofrecida por Negri. La multitud “es el concepto de una inmanencia...un monstruo revolucionario de singularidades no representables.”<sup>4</sup> A distancia del pueblo, no es unitaria; a diferencia de la masa o de la plebe, se presenta ya organizada: “es un actor social activo, multiplicidad que actúa... actor activo de auto-organización”<sup>5</sup>.

Que sea organizada quiere decir, inicialmente, que ya está determinada; o sea, que no es un contenido sin forma que carecería de la actividad sintética de un sujeto para asumir sus determinaciones.<sup>6</sup> Desde un punto de vista ontológico, la multitud está determinada como “producción biopolítica” que es “ontológica en el sentido en que crea constantemente un nuevo ser social, una nueva naturaleza humana”, de modo que hay una relación

“de definición mutua” entre “producción de la multitud y producción del común”.<sup>7</sup> Desde un punto de vista sociológico, “el poder constituyente de la multitud aparece en las redes cooperativas y comunicativas del trabajo social”.<sup>8</sup> Es en este sentido que se puede decir que se trata de un “actor activo de auto-organización”: la creciente tendencia a que el trabajo devenga común — es decir, que tenga cada vez más como condición y resultado el común: “conocimiento, información, relaciones afectivas, cooperación y comunicación” —<sup>9</sup> tiende a realizar la auto-organización *productiva* de la multitud.

Esto hace que, por una parte, la multitud sea también un concepto de clase, desde que se comprenda la explotación como “explotación de la cooperación de singularidades”, o sea, el común.<sup>10</sup> Por otra parte, además, la tendencia a la auto-organización productiva es también lo que crea las condiciones para que la multitud sea *políticamente* autodeterminada: capaz de expresarse políticamente sin necesitar de la intervención de un sujeto externo, soberano.

La producción común de la multitud implica una forma de poder constituyente en la medida en que las mismas redes de producción cooperativa designan una lógica institucional de la sociedad [...]. La estructura institucional futura de esta nueva sociedad está empotrada en las relaciones afectivas, cooperativas y comunicativas de la producción social. Las redes de producción social, en otras palabras, ofrecen una lógica institucional capaz de sostener una nueva sociedad. El trabajo social de la multitud conduce así directamente a la proposición de la multitud como poder constituyente.<sup>11</sup>

Es importante observar que, cuando se afirma que la multitud es “ontológica en el sentido en que crea constantemente un nuevo ser social”, “ontología” no se refiere a un discurso (*logos*) sobre el ser, sino directamente al ser. Esto quiere decir que no existen por un lado el ser o la manera cómo las cosas son, y por otro diferentes *logoi* que propongan visiones alternativas sobre el ser y cómo las cosas son. Que “ontología” sea directamente sinónimo de “constitución de ser social” —justamente, el sentido que “ser” recibe en el *logos* de Hardt y Negri— indica que, en vez de abrirse a un debate con discursos alternativos sobre cómo las cosas son, el *logos* aquí presume un acceso inmediato al ser. Por medio de esta elisión, la ontología de Hardt y Negri no se presenta como un discurso analítico entre otros, evaluable según su consistencia interna y capacidad de iluminar más o menos los hechos que organiza en un sistema, sino que supone directamente que el ser *es tal como lo describe*.

4 Antonio Negri, “Pour une Définition Ontologique de la Multitude”, *Multitudes*, N° 9, 2002. Disponible en <http://www.multitudes.net/Pour-une-definition-ontologique-de/>.

5 *Ibid.*

6 Sobre el supuesto “kantismo” de Laclau, véase Negri, “Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau”, *op. cit.*

7 Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, Penguin Press, 2004, p. 348.

8 *Ibid.*, p. 349.

9 *Ibid.*

10 Antonio Negri, “Pour une Définition Ontologique de la Multitude”, *op. cit.*

11 Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 348.

Esta confianza dogmática (en el sentido preciso que Kant le da a esta palabra) se asienta y legitima al mismo tiempo en la idea de que, en la transición a la era de la producción biopolítica que se produjo como reacción del capital a las luchas de la clase obrera en los años '60 y '70, tuvo lugar un "pasaje (ontológicamente) epocal".<sup>12</sup> Precisamente, entonces, no se trata de que el *logos* de Hardt y Negri sea un discurso entre otros sobre el ser, sino por el contrario el discurso *verdadero* sobre una nueva situación ontológica, el único capaz de dar cuenta del ser hoy. De allí que se produzca una confusión entre lo posible y lo deseable. Una vez que la *aprehensión* del ser no está en cuestión la nueva situación es tal como Negri y Hardt la describen, los eventuales diferendos no aparecen como cognitivos, sino como políticos. No reconocer que la representación tiende a desaparecer es al mismo tiempo señal de una incapacidad de aprehender la nueva situación ontológica y, quizás, merecedor de la sospecha de no desearlo.

Si para Hardt y Negri la nueva situación ontológica es inmediatamente accesible al *logos*, es porque ella no hace más que revelar, en el presente, la verdad del proceso que la hizo posible. Esto es lo que, en páginas en las que es difícil no escuchar el eco de la dialéctica del "en sí" y el "para sí" que la tradición marxista tomó de Hegel, Hardt y Negri designan como un pasaje de la multitud en sentido ontológico o *sub specie aeternitatis* a la multitud en su realización histórica y política. Desde el punto de vista presente, es posible ver que la primera ha siempre estado ahí: fuerza de la cooperación entre singularidades, potencia de constitución del ser (en) común.<sup>13</sup> Es justamente la *acumulación* de esta potencia a través (o por detrás) de la historia la que conduce al ser social presente, desde el cual es posible retrospectivamente reconocerla. Es también de esta acumulación, sumada al (auto-) reconocimiento que ella posibilita, que surge la posibilidad de la plena realización de la multitud: no apenas potencia ontológica, no apenas auto-organización productiva, sino sujeto histórico y político, auto-comprendido y auto-organizado en cuanto tal.

Si es verdad que en el pasado el poder constituyente solo podía presentarse como irrupción temporalmente localizable a ser inscripta y recubierta por un nuevo poder constituido, y la multitud solo podía concebirse "como caos y como guerra", la "potencia de la multitud puede hoy eliminar la relación de soberanía"<sup>14</sup> — que, como la relación de explotación, tiende a devenir cada vez más como meramente parasitaria. Hoy existen condiciones para

que lo deseable —la eliminación del poder constituido, de la representación, de la soberanía— sea finalmente posible.

No obstante, si las bases materiales están dadas, la realidad que ellas vuelven posible aún debe ser creada. Las condiciones para la auto-organización política absoluta ya existen en la creciente auto-organización productiva, pero aun así sigue en pie la hetero-organización política y productiva. La institución de la "democracia absoluta" de la multitud "requiere un proyecto político que la haga ser [*to bring it into being*] sobre la base de estas condiciones emergentes."<sup>15</sup> Es entre estos dos momentos la existencia de las bases materiales y la irrupción de un proyecto que actualice sus virtualidades que se sitúa el *logos* de Hardt y Negri. El proyecto es así, sin duda, parte de la realidad que el discurso busca crear. El discurso, sin embargo, elide la frontera entre las dimensiones política y analítica, prescriptiva y descriptiva: su intervención en la coyuntura no indica una preferencia subjetiva, sino una tendencia objetiva.

No proponemos el concepto como una directiva política —"Formen la multitud!"— sino como una manera de darle un nombre a algo que ya está en andamio y de aprehender la tendencia política y social existente. Nombrar una tendencia de ese orden es una tarea elemental de la teoría política y una herramienta poderosa para desarrollar la forma política emergente.<sup>16</sup>

En todo caso, lo que el pasaje arriba implícitamente sí indica es que existe un defasaje de la autoconciencia de la multitud consigo misma: entre el momento de la potencia y el de su actualización, están los que ya comprenden la tendencia en que caminan las cosas y los que todavía no. Es justamente por esto que hace falta un proyecto para que puedan actualizarse la auto-organización y la auto-comprensión auto-organizativa —que "solo podemos esperar realizar hoy porque ya existe[n] como potencial real".<sup>17</sup> En este caso, si ese proyecto no puede esperarse de los individuos Hardt y Negri ("esto se tiene que decidir concretamente en discusiones políticas colectivas"),<sup>18</sup> debe no obstante esperarse de una o más *partes* de la multitud que sepan movilizar a las restantes en la dirección hacia la que la lleva ya la tendencia histórica. Si el tiempo de la creación del común es el *Chronos* lineal y acumulativo, esa transición se debe pensar en términos de *Kairós*, de decisión: "el momento de ruptura" en que "la extraordinaria acumulación de quejas y propuestas de reforma" se deja transformar por "un acontecimiento fuerte, una demanda insurreccional radical".<sup>19</sup> ¿Pero quién ha de encarnar el sujeto de esta *virtù*, si no puede ser todavía la multitud como un todo? O mejor dicho, ya que la cuestión no tiene que ver con su identidad, ¿cuál es su relación con la multitud como un todo?

<sup>12</sup> Antonio Negri, "Pour une Définition Ontologique de la Multitude", *op. cit.*

<sup>13</sup> Podemos identificar un movimiento equivalente en Laclau: desde **Hegemonía y Estrategia Socialista**, el declive de una política basada en la clase obrera funciona como revelación óptica de una verdad ontológica más profunda que la identidad nunca está dada, sino construida discursivamente, y que la política no sigue ninguna lógica objetiva, sino que depende de la articulación hegemónica. Sin embargo, lo que se descubre allí no es un contenido determinado, como en Negri, sino una lógica o forma que puede ser ocupada por cualquier contenido. Sobre la elisión de la diferencia entre la realidad del capitalismo globalizado y la teoría de la hegemonía, así como sobre el "déficit normativo" de esta última, véase Simon Critchley, "Is There a Normative Deficit in the Theory of Hegemony?", en Simon Critchley y Oliver Marchart (eds.), **Laclau: A Critical Reader**, Londres, Routledge, 2004.

<sup>14</sup> *Ibid.* (énfasis mío).

<sup>15</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 222. "A esta democracia que todos creamos y mantenemos colaborativamente por medio de nuestra producción biopolítica llamamos 'absoluta'". *Ibid.*, p. 351.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 221-2.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 357.

## El doble sentido de la multitud

Hablar de la desaparición del estado, de la soberanía y de la representación (y por lo tanto de la transcendencia), ¿no es atribuirles demasiada realidad, aunque como condición a ser superada? El múltiple nunca estuvo realmente subsumido bajo un Uno; el Todo nunca estuvo efectivamente representado; lo que se presentaba como trascendente nunca lo fue de hecho. La transcendencia siempre fue, para decirlo con Laclau, “fallada”:<sup>20</sup> positividad de una irrupción constituyente que al mismo tiempo la bloqueaba y la mistificaba, negando su propio origen inmanente, haciendo aparecer al efecto como causa. Hay, como dice Beasley-Murray, una “doble inscripción del estado”, “como inmanencia y casi-causa trascendente”.<sup>21</sup> La diferencia entre Laclau y Negri es aquí mucho más pequeña de lo que el debate deja traslucir: la verdad del estado, de la soberanía y de la representación no es que sean realmente trascendentes, sino que son *apariencias* de transcendencia que ocultan la realidad de su constitución inmanente, intramundana —y por tanto también contingente, precaria, parcial y inestable. El diferendo entre los dos está en la cuestión de si este tipo de ilusión es necesaria y por lo tanto ineliminable o si, aunque haya sido inevitable en el pasado, llegará un día a desaparecer por completo.

Decir que la totalización o subsunción bajo un Uno (la representación) no es una transcendencia verdadera, sino una ilusión inferior a la inmanencia, significa decir que no existen totalidades colectivas: no hay todos que se totalizan por entero. La totalidad es siempre distributiva, y toda totalidad que pueda existir resulta de una operación o un hecho que no es ni *de hecho* ni *de derecho*: una *apariencia* de totalidad colectiva que oculta una totalidad no-totalizable. Esto se puede decir desde Lacan: el Uno no es (no hay totalidad colectiva), pero hay unos (hay operaciones que constituyen totalidades). Pero se puede igualmente decir desde Deleuze y Guattari. Partir de la idea de un plan de inmanencia como “multiplicidad pura...irreductible a la unidad” es saber que todo lo que pueda hacerse pasar como totalidad no es más que una operación de totalización *interna* a esta multiplicidad —y que, de esta manera, siempre y necesariamente la totaliza de modo inestable, precario, parcial. Toda totalidad aparente es una totalidad al lado, aparte, *à côté*: “si encontramos una totalidad al lado [*à côté*] de las partes, es un todo de estas partes, pero que no las totaliza; una totalidad *de* estas partes, pero que no las unifica, y se suma a ellas como una nueva parte compuesta aparte [*à côté*].”<sup>22</sup> La representación —sea en un sentido cognitivo, sea en un sentido político— tiene siempre la forma de una sinécdoque (la parte por el todo), nunca de una verdadera subsunción.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Ernesto Laclau, **On Populist Reason**, Londres, Verso, 2005, p. 244.

<sup>21</sup> Jon Beasley-Murray, **Posthegemony. Political Theory and Latin America**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010, p. xvi.

<sup>22</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, **L'Anti-Oedipe**, París, Minuit, 2001, pp. 50-1.

<sup>23</sup> “Parte” aquí no necesita ser comprendida únicamente como *el nombre*

Lo que no impide que los *efectos de totalización* que se producen (la identificación con el líder, la sujeción voluntaria etc.) tengan su eficacia, por lo cual una *apariencia* de unidad (de totalidad colectiva) puede presentarse fenomenalmente como el Uno que nunca efectivamente es.

Pero esto quiere decir que *tampoco la multitud* puede ser tratada como totalidad colectiva. Ella no puede ser una unidad con fronteras fijas, o solo puede aparecer como tal bajo el efecto perspectivo de una operación que la totaliza, que constituye la apariencia de una totalidad colectiva. Como advierte Étienne Balibar, “*gobernantes y gobernados, soberano y ciudadanos, todos pertenecen a la multitud.*”<sup>24</sup> Ni la representación ni el soberano existen como algo efectivamente exterior o distinto de la multitud. Como diría Gabriel Tarde:

Sin duda hay siempre un asociado que representa y personifica el grupo entero o entonces un pequeño número de asociados [...] Pero este jefe o estos jefes son siempre también miembros del grupo, nacidos de su padre y su madre y no de sus representados o asociados colectivamente.<sup>25</sup>

El problema de la concepción negriana de multitud está justamente allí. Aunque la multitud sea definida como una totalidad distributiva o un todo que no se totaliza —“una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones, que no es homogéneo ni idéntico consigo mismo y tiene una relación indistinta, inclusiva con su fuera”<sup>26</sup>—, el concepto es al mismo tiempo puesto a operar como totalidad colectiva. Más precisamente, como *sujeto* transhistórico del cual se podría efectivamente (no metonímicamente, no por sinécdoque) predicar tendencias, intereses y una voluntad cuya universalidad ya está dada, por lo menos, *en sí* —faltando apenas el “proyecto político” para que se reconozca, o sea, se constituya también *para sí*.

Esta oscilación se manifiesta en una serie de problemas. Lo más evidente es la dificultad de pensar una totalidad distributiva “potencialmente omni-inclusiva”<sup>27</sup> que al mismo tiempo existiría en antagonismo irreconciliable con su Otro, el poder constituido. Jon Beasley-Murray presiente la tensión cuando sugiere que “no puede haber distinción categorial entre multitud e Imperio”, o sea, que la frontera entre constituyente y constituido no es *real*,

de una parte, como suele ser el caso en Laclau. La sinécdoque se deja comprender también como realidad extra-discursiva, como por ejemplo cuando una protesta (que, por más masiva que sea, nunca corresponderá a la totalidad de la comunidad que potencialmente interpela) “representa” un todo para otros. Sobre este tema, véase Rodrigo Nunes, “Pack of Leaders: Thinking Organisation and Spontaneity with Deleuze and Guattari”, en Andrew Conio (ed.), **Occupy. A People Yet to Come**, Londres, Open Humanities Press, 2015.

<sup>24</sup> Étienne Balibar, **Spinoza and Politics**, Londres, Verso, 2008, p. 70 (énfasis en el original).

<sup>25</sup> Gabriel Tarde, **Monadologie et Sociologie**, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1999, p. 68.

<sup>26</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, **Empire**, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, p. 103.

<sup>27</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 226.

sino que resulta de una operación de totalización que produce dos unidades donde hay apenas un movimiento:

si el poder constituido es solamente una (de)formación particular del constituyente, la cuestión es más bien distinguir entre estas formaciones, encontrar un protocolo que permita distinguir entre malo y bueno, en vez de afirmar la multitud a cada momento.<sup>28</sup>

Sin embargo, él mismo se deja llevar nuevamente por la tentación del Sujeto, y algunas páginas después reintroduce las fronteras que había cuestionado: “La multitud, en resumen, es activa, mientras el estado es reactivo.”<sup>29</sup>

Con esta operación de totalización, la “carta de la multitud”<sup>30</sup> se juega no dos veces, como observa Vittorio Morfino, sino tres. La potencia de la multitud es el origen del poder constituido, pero es como si este poder, una vez constituido, fuera una realidad separada cuyos efectos de totalización dejan de determinar a la multitud. En cuanto totalidad colectiva, la multitud puede ser tratada como “un sujeto [siempre ya] comunista que no sería atravesado, incitado y restringido por innumerables instrumentos de control biopolítico”.<sup>31</sup> Esta realidad fantasmática que es el poder constituido paradójicamente adquiere entonces el status de Otro realmente existente, un afuera más allá de las fronteras de la multitud. Hay la auto-organización de la inmanencia de un lado y su hetero-organización parasitaria del otro; es como si la hetero-organización parasitaria no fuera justamente, como vimos arriba, una operación por la cual *una parte* de la totalidad distributiva crea efectos de totalización que producen una apariencia de totalización o subsunción. La consecuencia de la sustancialización de la inmanencia (su transformación en Uno o totalidad colectiva) es que la transcendencia, que había sido definida como ilusión, deja de ser considerada como el proceso u operación interna al propio proceso auto-organizativo de la inmanencia que crea esta ilusión, y pasa a ser tratada como algo que transciende efectivamente la inmanencia: su afuera, su Otro.

Por medio de este artificio conceptual, que transforma un movimiento o tendencia (la transcendencia como ilusión interna a la inmanencia) en dos dominios ontológicos distintos (el constituyente y el constituido), la inocencia de la multitud se mantiene siempre a salvo. La muerte de los procesos constituyentes nunca es interna, un límite al que llega la propia *potentia*, sino que viene siempre desde fuera, como bloqueo impuesto por la *potestas*. De allí la dificultad que tienen Hardt y Negri, como observa Beasley-Murray de modo certero, para pensar el concepto

que debería dar cuenta del proceso por el cual la inmanencia

crea efectos de transcendencia: la “corrupción”.<sup>32</sup>

Asegurando la inocencia ontológica de la multitud, la operación que transforma dos tendencias internas suyas en campos separados —el uno activo y virtuoso, el otro parasitario y aciago— también garantiza su victoria final: lo deseable se volverá posible, la transcendencia desaparecerá. Es finalmente esta creencia la que separa a Negri y a Laclau, y es sintomático que este último comprenda la inmanencia, a partir de Scotus Erígena, como teodicea: “el mal no existe realmente, porque las cosas a las que llamamos malas son estadios necesarios por los que debe pasar Dios para llegar a su divina perfección”.<sup>33</sup>

Pero que desaparezcan la mediación, la representación y la soberanía no implica, advierten Hardt y Negri, la inexistencia de instituciones. Por el contrario, la insurrección “necesita instituciones”,<sup>34</sup> pero de otro tipo: “basadas en el conflicto”, “consoliden nuevos hábitos, prácticas y capacidades”, “abiertas en el sentido que se dejan transformar constantemente por las singularidades que las componen”.<sup>35</sup> Pero sería un tanto ingenuo creer que el único impedimento al éxito de la revolución hasta aquí haya sido la ausencia de una noción no contractualista de institución. ¿No se definían los partidos y estados socialistas como instituciones abiertas y potencialmente omnicomprendivas de este tipo? ¿Qué puede efectivamente garantizar que las nuevas instituciones lograrán escapar a la condena según la cual “[e]n el momento en que la potencia se institucionaliza, deja de ser potencia, declara nunca haberlo sido?”<sup>36</sup>

Dos operaciones parecen intervenir allí. La primera es el juego metonímico que crea la equivalencia entre transcendencia, poder constituido, soberanía, representación (en el sentido político) y estado. Es como si, una vez que el poder constituido acaba identificado con sus formas característicamente *modernas*, la desaparición de estas puede aparecer como desaparición de los riesgos de la institucionalización, de las pasiones y afectos tristes, del *habitus* (la corrupción, la transformación del constituyente en constituido, del trabajo vivo en trabajo muerto, etc.). El fin de la forma histórica del Otro —en última instancia, el estado— se confunde con el fin de la transcendencia. La “republica constituyente”, “fuera del estado”, es donde “el proceso constituyente nunca se cierra [...] la revolución no llega a un final”,<sup>37</sup> desterritorialización que no se ve amenazada por cualquier reterritorialización.

En algunos momentos, Negri parece sugerir que la corrupción no llegaría a desaparecer por completo: “¿Una historia de libertad, la que nos espera? [...] [U]na historia de liberación, esta sí

28 Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 258.

29 *Ibid.*, p. 170.

30 Vittorio Morfino, “The *Multitudo* According to Negri: On the Disarticulation of Ontology and History”, *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, Vol. 26, n° 2, p. 237.

31 Alberto Toscano, “Always Already Only Now: Negri and the Biopolitical”, en Timothy Murphy y Karim Mustafa (eds.), *The Philosophy of Antonio Negri. Volume Two: Revolution in Theory*, London, Pluto, 2007, p. 113.

32 Véase Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, pp. 263-4.

33 Ernesto Laclau, “Can Immanence Explain Social Struggles?”, *op. cit.*, p. 4.

34 Michael Hardt y Antonio Negri, **Commonwealth**, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009, p. 355.

35 *Ibid.*, p. 357.

36 Antonio Negri, **O Poder Constituinte**, Rio de Janeiro, DP&A, 2002, p. 37.

37 Antonio Negri, “Constituent Republic”, en Michael Hardt y Paolo Virno (eds.), **Radical Thought in Italy. A Potential Politics**, Minneapolis, University of Minnesota Press 1996, p. 222.



nos espera: desutopía en acto, incontrolable, tanto constructiva cuanto dolorosa”.<sup>38</sup> Pero entonces, ¿cuál sería, en este caso, la diferencia entre este proceso y la historia del antagonismo irreconciliable entre constituyente y constituido? Interviene allí la segunda operación, correlato de la transformación de la multitud en totalidad colectiva, que es la proyección de la transcendencia como afuera, como Otro. Si este Otro, identificado al estado, deja de existir, las crisis y los conflictos ocasionados por la institucionalización dejan de aparecer como antagonismo *entre* constituyente y constituido y pasan a ser vistos como *internos* al constituyente.

Es verdad que, en el pasado, el proyecto “de fundar lo ‘político’ en base a una legitimidad surgida del poder constituyente de lo ‘social’”, siempre ha fracasado.<sup>39</sup> El pasaje del constituyente al constituido, que “retiene al primero en redes jerárquicas que articulan producción y representación”<sup>40</sup> y proyecta al segundo como causa en vez de efecto, ha sido siempre necesario, o por lo menos inevitable. Sin embargo, la “acumulación ontológica subyacente a cada uno de estas experiencias y de estos fracasos”, que imprime al concepto y la praxis del poder constituyente “una especie de movimiento tendencial irreversible”,<sup>41</sup> ha llegado en el momento presente a su grado máximo. “Hoy están emergiendo condiciones que tornan a la multitud capaz de decisión democrática y a la soberanía innecesaria.”<sup>42</sup> El poder constituyente siempre fue —en sí, *sub specie aeternitatis*— “procedimiento absoluto —omnipotente y expansivo, ilimitado e inconcluso”.<sup>43</sup> Pero si antes “procedimiento absoluto” no era más que el nombre de la “mala infinitud” de un antagonismo sin reconciliación que se manifestaba como sucesión de irrupciones de la *potentia* y bloqueos de la *potestas*, este mismo movimiento, cuando la multitud deviene sujeto político universal, pasa a ser únicamente propiedad de ella. La teleología resuelve, así, la tensión entre multitud como totalidad colectiva y totalidad distributiva: cuando el poder constituido (o el estado) desaparece, la multitud, que hasta entonces funcionaba como totalidad colectiva o Sujeto opuesto a un Otro, deviene plan de inmanencia, horizonte de todos los acontecimientos. Lo que antes era oposición entre hetero- y auto-organización deviene auto-organización absoluta, auto-actividad de un Sujeto cuyos límites se confunden con los del ser.

## Auto-organización y hetero-organización

¿Cómo comprenden Hardt y Negri la auto-organización? Los dos autores proponen cuatro modelos de “cómo la multitud puede

<sup>38</sup> Antonio Negri, **O Poder Constituyente**, *op. cit.*, p. 461.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>42</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 354.

<sup>43</sup> Antonio Negri, **O Poder Constituyente**, *op. cit.*, 25.

llegar a una decisión.”<sup>44</sup> el cerebro, la innovación económica, el lenguaje y el desarrollo del software. Pero hay una confusión evidente cuando dicen que, “[d]esde la perspectiva de los neurobiologistas, el uno nunca decide”.<sup>45</sup> Es verdad que “[n]o hay un uno que toma una decisión”<sup>46</sup> si se lo entiende en el sentido de un uno fuera del cerebro (no hay una *mente* separada que controlaría las redes neuronales) o de un centro de control permanente. Pero la actividad cerebral nunca es la actividad igual y simultánea de *todas las neuronas* a la vez, sino el proceso por el cual diferentes núcleos formados por diferentes redes neuronales se suceden en coordinar la acción de las demás.

El mismo error parece repetirse cuando **Multitud** opone el *Chronos* “lineal y acumulativo” de la actividad interna de la multitud al *Kairós* de la decisión política que rompe con toda mediación externa. Pues cuando hablamos del cerebro, la economía, el lenguaje o el software como modelos, nos referimos precisamente a la “decisión” o innovación —es decir, al *Kairós*. Aquello que se ve “desde fuera” como un solo *Chronos* o duración auto-organizada es, visto “desde dentro” y “de cerca”, en sus mediaciones infinitesimales, una multiplicidad de *Kairoi* y *Chronoi* de diferentes amplitudes y duraciones. Se trata, para decirlo con Gabriel Tarde, del tiempo de la invención y la imitación: los flujos imitativos como condición para que la invención aparezca en los puntos en que cruces inauditos entre diferentes flujos tienen lugar, y la invención como aquello que da origen a nuevos flujos imitativos.

¿Qué nos dice Tarde acerca de cómo funciona la invención? Justamente, que “la formación de toda cosa por *propagación a partir de un punto* no está en duda”.<sup>47</sup> O sea: la auto-organización de la multitud no es más que la acción de algunas singularidades sobre otras. No sólo de todas sobre todas —lo que Tarde llama la “posesión recíproca, bajo formas extremadamente variadas, de todos por cada uno”.<sup>48</sup> El hecho de que la imitación sea imitación de una *invención* implica que siempre, desde “centros y focos infinitamente múltiples, de puntos de vista y grados diversos”,<sup>49</sup> hay monadas que innovan y monadas que imitan, monadas que siguen y monadas que son seguidas. La auto-organización nunca es, por lo tanto, una perfecta reciprocidad o la llana igualdad de una horizontalidad absoluta, sino el movimiento constante por el cual algunas partes actúan sobre otras y, directa o indirectamente, sobre el todo. Lo que se dice auto-organización inmanente no es más que el efecto de la superposición y entrecruzamiento de hetero-organizaciones, acción de partes sobre partes y (más o menos directamente) sobre el todo.

En la inmanencia, propiamente hablando, *todo* es auto-organizado, en el sentido de que no hay nada externo a la inmanencia que la podría organizar desde fuera ni un centro que organice

<sup>44</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 338.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 221-2.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Gabriel Tarde, **Monadologie et Sociologie**, *op. cit.*, p. 98 (énfasis mío).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 98.

todo.<sup>50</sup> Pero el prefijo “auto-” refiere allí al mismo ser o la inmanencia —lo único que se puede concebir como *causa sui*—, no a los entes o *res singulares*, que siempre actúan los unos sobre los otros en grados variables de reciprocidad. Vista “por dentro”, desde el punto de vista de las singularidades, lo que aparece *sub specie aeternitatis* como auto-organización es siempre “acción sobre acciones”,<sup>51</sup> hetero-organización.

De esto se sigue que la oposición entre auto- y hetero-organización no puede coincidir con la oposición entre inmanencia y trascendencia.<sup>52</sup> Hay siempre algunos que actúan directa o indirectamente sobre el todo; hay siempre sinécdoque, partes que para otras partes logran representar el todo, o por lo menos a más que a sí mismas. La soberanía no es una realidad separada que podría ser destruida de una vez por todas, sino el caso extremo de desaceleración y estabilización del movimiento continuo de emergencia y desvanecimiento de núcleos de organización: cuando la ilusión del uno se solidifica y crea efectos de totalización que inhiben la circulación de la capacidad de innovación.<sup>53</sup> Como sugieren Deleuze y Guattari a partir de una lectura de Pierre Clastres, el estado existe desde siempre (y siempre existirá) por lo menos como tendencia virtual: la cuestión es si existen fuerzas y mecanismos que puedan impedir “que los puntos

centrales potenciales cristalicen, tomen consistencia”.<sup>54</sup>

La hetero-organización no es necesariamente del orden de la trascendencia o de la soberanía, aunque pueda siempre serlo, esto es, devenirlo. Pero el resultado de la hipóstasis de la soberanía como trascendencia externa a la multitud es justamente un rechazo irreflexivo o una sospecha automática contra la hetero-organización —y, por lo tanto, contra la organización en general. Como observa Morfino, comprender la multitud como sujeto, presencia, plenitud —y no como “red compleja de relaciones [...] de que el poder, la ideología y la violencia no constituyen otro [...] sino son la forma misma de la necesidad de su entramarse”— imposibilita pensar la política como “intervención en una coyuntura compleja”.<sup>55</sup> La teoría nos sitúa en un punto suspendido entre la tendencia objetiva y la intervención subjetiva que la debe realizar; sucede que, cuando la hetero-organización es confundida con la trascendencia, se niegan las condiciones para pensar esta intervención como hubiera sido necesario: como acción de una parte sobre el todo.<sup>56</sup> Al mismo tiempo, concediendo demasiada realidad a la trascendencia, la promesa de liberación final de la multitud asume un carácter paradójico, semejante al de la anécdota de la tetera prestada que tanto le gusta a Slavoj Žižek: ella nunca existió, pero ahora dejará de existir.

Es sintomático que, sin conseguir situar el lugar de este sujeto evocado y equivocado al mismo tiempo —no la multitud en cuanto Sujeto (totalidad colectiva), sino un sujeto cualquiera interno a la multitud (totalidad distributiva)—, la conclusión de **Multitud** acabe por apelar nuevamente a la certidumbre de la teleología: “Con el tiempo, un acontecimiento nos lanzará como una flecha en este futuro viviente. Este será el verdadero acto político de amor”.<sup>57</sup> Se impone allí el viejo problema del encuentro entre teleología e intervención política: si el *telos* es inevitable, ¿de qué sirve convocar a la acción? Si preparar la acción es imprescindible para que el *telos* se realice, ¿qué veracidad tiene la teleología? Dicho de otro modo: si el discurso es analíticamente verdadero, la política es contingente, quizás no más que la mera aceleración de lo ineludible; si la política es necesaria, el discurso no es analítico, sino político —sirve para crear lo que se juzga deseable.

Constituir una totalidad colectiva como un Sujeto de la historia es siempre ya operar una totalización, subsumir lo múltiple a la unidad. Como operación, intervención interna a una multiplici-

50 Y esto vale, evidentemente, no solo para la multitud, sino también para la naturaleza, el capitalismo, el estado etc.; la auto-organización del ser o del plan de inmanencia es simplemente el hecho de que nada de lo que ocurre en el plan de inmanencia es dirigido por una fuerza o un designio exterior al plan de inmanencia. Considerado *sub specie aeternitatis*, “auto-organización” es un término axiologicamente neutro —como, de hecho, todo otro término considerado de esta manera, puesto que “bueno” y “malo” solo existen en la escala de los modos finitos. Es decir, no tiene nada de necesariamente virtuoso.

51 Michel Foucault, “The Subject and Power”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, **Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics**, Brighton, The Harvester Press, 1982, p. 220.

52 La descripción que Negri hace de Laclau como kantiano es reveladora en este sentido, ya que el rótulo parece sugerir que el sujeto de la síntesis es *externo* a la multiplicidad que es hegemonicamente articulada; lo que Negri no considera es precisamente que el proceso de hetero-organización no viene de fuera, sino que es interno a esta multiplicidad. Véase, en este sentido, el siguiente pasaje: “La hegemonía creada por la división entre representantes y representados [...] es también un obstáculo a la producción del común. Tales jerarquías no solamente solapan la producción biopolítica, cualquier instancia de hegemonía o control ejercido desde fuera de la multitud sobre el proceso productivo lo corrompe y restringe”. Michael Hardt y Antonio Negri, **Commonwealth**, *op. cit.*, p. 305 (énfasis mío).

53 Véase el comentario de François Zourabichvili: “En Negri, la institución no juega ningún papel, está en exterioridad total en relación al ‘poder constituyente’ [...] [T]odo que este poder informe y ‘omniversátil’ constituye, él lo debe negar inmediatamente para continuar siendo lo que es [...] En Deleuze, la institución [...] también desnatura el deseo como momento creativo, pero no por eso es menos positiva en cuanto ella lo actualiza y constituye una creación [...] Uno de los *leitmotive* de Mil Mesetas es que lo ‘molar’ (las ‘segmentariedades’ duras, el corte y escansión institucional de nuestras vidas) no es menos necesario a la vida que lo ‘molecular’ donde, no obstante, se inventa y se crea la vida: es necesario un mínimo de reproducción, mismo si sufrimos con el hecho que de ella ocupe todo el espacio”. François Zourabichvili, “Les deux pensées de Deleuze et de Negri: une richesse et une chance”, **Multitudes**, N° 9, 2002, disponible en <http://www.multitudes.net/Les-deux-pensees-de-Deleuze-et-de/>.

54 Gilles Deleuze y Félix Guattari, **Mille Plateaux**, Paris, Minuit, 2004, p. 540.

55 Vittorio Morfino, “The Multitude According to Negri”, *op. cit.*, pp. 236-7.

56 Ver la observación de Laclau: “Quizás la incoherencia última de [Imperio] es que el libro proponga fragmentos de un programa político perfectamente aceptable, mientras sus condiciones de implementación se encuentran negadas por las categorías teóricas y estratégicas centrales en que el análisis está basado. Las multitudes nunca son espontáneamente multitudinarias; solo pueden serlo por medio de la acción política”. Ernesto Laclau, “Can Immanence Explain Social Struggles?”, *op. cit.*, p. 10.

57 Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 358 (énfasis mío).





dad abierta o “totalidad sin clausura”,<sup>58</sup> su sentido es en última instancia político, prescriptivo, aunque el gesto pueda presentarse como analítico y descriptivo. No obstante, porque ya es una totalización, la intervención no deja de crear sus propios efectos de trascendencia, el primero de los cuales es precisamente la transubstanciación en una supuesta transparencia analítica y descriptiva de su papel político y prescriptivo. Si la multitud es pensada como totalidad distributiva, no existen puntos de vista privilegiados desde su interior: todo es evaluación, tendencia y contratendencia, incertidumbre, riesgo, y el discurso es ya, de alguna manera, voluntad de organización. Por otro lado, hacer de la multitud una totalidad colectiva, un Sujeto transhistórico, atribuye una perspectiva *sub specie aeternitatis* a la aprehensión de su proceso objetivo de desarrollo. La dimensión política y subjetiva del discurso se apaga así en nombre de una objetividad absoluta que no es otra sino la transparencia del Sujeto consigo mismo, preanuncio y condición de su transformación en sujeto político. Negar este discurso no sería entonces negar una teoría, sino la propia realidad. De allí la aparente falta de reflexividad de la ontología negriana: la elisión de la diferencia entre ser y logos que hace que el discurso teórico se presente como manifestación de una verdad que totaliza el ser desde fuera, en vez de una aprehensión parcial interna a una totalidad distributiva.

Es posible, sin embargo, hacer una lectura inmanente del gesto teórico negriano —posibilidad que, curiosamente, parece escapársele a Laclau. Si, como señala este último, la posición de Negri, abordada desde un punto de vista analítico, es netamente incompatible con la suya, abordada desde un punto de vista político ella sería perfectamente descriptible en los términos de su teoría. Dice Laclau que Hardt y Negri “ni se plantean” la cuestión de la articulación “porque para ellos la unidad de la multitud resulta de la agregación espontánea de una pluralidad de acciones que no necesitan ser articuladas las unas con las otras”.<sup>59</sup> ¿Pero su discurso no podría precisamente concebirse como un intento por promover la tan mentada articulación? La homogenización producida por categorías como “multitud”, “trabajo inmaterial” y “común”, criticadas justamente por su poca atención a la estratificación laboral y a la división internacional del trabajo,<sup>60</sup> podría entonces ser leída como un esfuerzo por producir significantes vacíos capaces de crear una cadena de equivalencias entre experiencias y demandas bastante distintas. Un intento que toma, por cierto, la forma peculiar de la denegación de su naturaleza

política, de su realidad como intervención; pero no es la naturaleza de la representación como sinécdoque que declara ya dado el sujeto mismo que se propone articular (un *populus*, aún cuando el nombre de este *populus* sea “multitud”)?

Esta sería, en efecto, una lectura habilitada por los mismos Hardt y Negri en un pasaje revelador:

Quizás necesitemos reinventar la noción de una teleología materialista que Spinoza proclamó en los albores de la modernidad cuando afirmó que el profeta produce su propio pueblo. Quizás junto con Spinoza deberíamos reconocer el deseo profético como irresistible [...] Hoy un manifiesto, un discurso político, deberían aspirar a ocupar una función profética spinozista, la función de un deseo inmanente que organiza la multitud.<sup>61</sup>

Que quede claro, no hay ningún desabono en señalarlo: solo desde la posición que estamos criticando en Hardt y Negri el deseo de hetero-organización es automáticamente sospechoso. (Lo que, es evidente, tampoco quiere decir que sea inocente). Justamente, cuando intervienen en debates sobre procesos políticos en curso, Hardt y Negri logran pensar la posibilidad de una hetero-organización inmanente. Esto se percibe, por ejemplo, en su apoyo calificado a los gobiernos latinoamericanos de la última década, a Podemos y Syriza más recientemente, su referencia a los Disobedientes italianos como “líderes en los movimientos de la multitud” que “expandieron el movimiento de protestas y le dieron coherencia política”,<sup>62</sup> o en momentos que pueden leerse como autocríticas indirectas:

Debo confesar que he tenido un problema en los últimos años. Se me piden que evalúe las luchas del 2011, no puedo dejar de concentrar mis críticas sobre la cuestión de la horizontalidad —o de la horizontalidad exclusiva, por lo menos. Tengo que criticarla porque creo que no hay proyecto o proceso político capaz de transformar la espontaneidad horizontal en una realidad institucional. Creo, eso sí, que este pasaje debe ser gobernado de alguna manera. Desde abajo, es cierto, sobre la base de programas compartidos, pero siempre conciente de la necesidad de tener, en este pasaje, una fuerza política organizada capaz de constituir a sí misma y manejar esta transformación.<sup>63</sup>

Sin embargo, si, como reconocen ellos, el concepto de “multitud” puede ser acusado de “anarquismo” y “vanguardismo”<sup>64</sup> a la vez, es porque esas acusaciones mutuamente contradictorias son ambas verdaderas en la medida en que registran no meramente los dos polos de una oscilación interna al discurso (la multitud como totalidad distributiva y Sujeto), sino también su ambigüedad entre dos registros (analítico y político) y la varia-

<sup>58</sup> Antonio Negri, **O Poder Constituyente**, *op. cit.*, p. 49.

<sup>59</sup> Ernesto Laclau, “Can Immanence Explain Social Struggles?”, *op. cit.*, p. 6.

<sup>60</sup> Ver Silvia Federici y George Caffentzis, “Notes on the Edu-Factory and Cognitive Capitalism”, **The Commoner**, 12, 2007, 68, <http://www.commoner.org.uk/12federicicaffentz.pdf>: “Para que esta ‘recomposición’ política sea posible, sin embargo, necesitamos ver la continuidad de nuestra lucha por el prisma de la diferencia entre nuestros lugares en la división internacional del trabajo y articular nuestras demandas y luchas según estas diferencias y la necesidad de superarlas. Suponer que una recomposición de la fuerza de trabajo ya está ocurriendo porque el trabajo se homogeneiza —por un proceso que algunos han definido como el ‘devenir común del trabajo’— no sirve. No podemos usar lo ‘cognitivo’ en un sentido tan amplio que casi todo tipo de trabajo deviene ‘cognitivo’ sin hacer ecuaciones sociales arbitrarias y ofuscar nuestra comprensión de lo que es nuevo en el ‘trabajo cognitivo’ en la fase actual del capitalismo”.

<sup>61</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, **Empire**, *op. cit.*, pp. 65-66.

<sup>62</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 267.

<sup>63</sup> Antonio Negri, Lorenzo Cini y Jerome Roos, “Toni Negri: From the Refusal of Labor to the Seizure of Power”, **ROAR Magazine**, 18/1/2015, disponible en <http://roarmag.org/2015/01/negri-interview-multitude-metropolis/>.

<sup>64</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 222.

ción de juicios políticos que permite. Según se lea un proceso específico, puede identificarse en él una hetero-organización que aceleraría la constitución de la multitud como sujeto político, o una corrupción que la estratifica (que se opone a su "auto-organización"); la línea de fuga de hoy puede volverse reterritorialización o agujero negro mañana. Pero lo que esto significa es justamente que la oposición entre constituyente y constituido no es externa, sino immanente; ningún proceso ofrece garantía. Con lo que hay entonces que lidiar es con la ambivalencia propia de los procesos constituyentes, siempre necesariamente expuestos a la estratificación y la reterritorialización. "No todo dolor se puede atribuir al estado",<sup>65</sup> y lo que "comienza como immanencia y liberación, innovación y creatividad", puede siempre acabar como "transcendencia y normalización".<sup>66</sup>

## Después del fin

Los proyectos de Laclau y de Negri son dos tentativas distintas de elaborar la crisis del marxismo y de la idea de revolución, y se distinguen finalmente por los resultados que extraen de esa elaboración. Para el primero, la desaparición del horizonte ontológico de una revolución universal o de la sociedad totalmente reconciliada conduce a que el cambio solo pueda ser pensado como sucesión discontinua de transformaciones ópticas, reformas de más o menos amplitud que siempre necesitarán ser superadas por otros sujetos en el futuro. Pero esto también se traduce, en primer lugar, en una cierta tendencia a exagerar la heterogeneidad de lo real y a sobredimensionar la dimensión discursiva. De que el discurso sea "el terreno primario de la constitución de la objetividad en cuanto tal"<sup>67</sup> para nosotros no se deriva que lo real no tenga consistencia y eficacia más allá de su representabilidad conceptual. Lo real existe y actúa antes de ser nombrado, y en este sentido Beasley-Murray tiene razón al llamar la atención acerca de los mecanismos institucionales, afectivos y habituales de producción y reproducción del consentimiento que escapan al análisis laclauiano. Del mismo modo, del hecho de que ningún discurso maestro pueda pretender agotar la totalidad no se sigue que lo real no se deje aprehender por lo menos indirectamente (paralácticamente, para decirlo como Koijin Karatani y Zizek), ni que la mayor o menor adecuación de una aprensión no pueda ser por lo menos indirectamente verificada. Una cosa es decir que es imposible deducir el momento subjetivo de la política a partir de lógicas objetivas; otra, ignorar o despreciar la existencia de dinámicas objetivas. Una crítica de la economía política no determinista, por ejemplo, no se dejaría reducir tan fácilmente a un "esencialismo" economicista.

En segundo lugar, la aceptación de la imposibilidad de la revolución corre el riesgo de traer consigo la resignación a un reformis-

mo débil que no se plantea más que la inclusión de otros sujetos sociales. Del hecho de que procesos de constitución subjetiva pasen por la identificación con líderes no impide preguntarse por los mecanismos que puedan actuar como contratendencia a la pasivización de los agentes; del hecho de que una reconciliación completa de la sociedad no sea posible no se sigue necesariamente la imposibilidad de imaginar un más allá del estado tal como lo conocemos actualmente; etc.

Es verdad que, si Laclau "naturaliza" el estado, la soberanía y la representación, tal como afirma Beasley-Murray, esto es primeramente porque tiende a pensar al populismo únicamente desde su aspecto constituyente, como apertura de un ciclo de expansión de derechos y de participación. Él reconoce, está claro, que "cualquier 'pueblo' emergente [...] presentará dos caras: una de ruptura con el orden existente; otra introduciendo una 'ordenación' donde hay un desplazamiento de base".<sup>68</sup> Sin embargo, el fenómeno del populismo para Laclau se define sobre todo por su momento expansivo, que más que la inclusión de algunas demandas aisladas dentro de un marco que permanece igual, es pensado como una transformación de marcos situada en algún punto entre la mera administración y la revolución:

La razón populista —que es la razón política *tout court*— rompe con dos formas de racionalidad que anuncian el fin de la política: un acontecimiento revolucionario total, que trae la plena reconciliación de la sociedad consigo misma [...] o una mera práctica gradualista, que reduce la política a la administración.<sup>69</sup>

Nunca he hablado de gradualismo —un término que, en mi abordaje teórico, sólo podría querer decir una lógica diferencial que no es impedida por cualquiera equivalencia o un mundo de demandas puntuales que no entran en ninguna articulación popular.<sup>70</sup>

Lo que en todo caso es determinante —y este es el segundo motivo de la "naturalización"— es claramente el rechazo de la idea de revolución. La recusación del esencialismo y la teleología identificados con la tradición marxista conducen al abandono de cualquier esperanza milenarista de abolición de la soberanía, del estado, quizás incluso del capitalismo. No hay horizonte futuro distinto de "la sucesión discontinua de formaciones hegemónicas que no pueden ser ordenadas por un guión que ordena su historicidad contingente".<sup>71</sup> Con eso, no puede haber más que el movimiento entre proceso constituyente y poder constituido, a ser retomado *ad eternum* por otros sujetos, en otras circunstancias, bajo otras identidades, a partir de otros antagonismos —desde una negatividad que se dice "no dialéctica"<sup>72</sup> porque no conduce a ninguna resolución. De allí que, de los dos tipos de revolución pensados por Marx —la universal, en que emerge un

<sup>65</sup> Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 257.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>67</sup> Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>72</sup> Ernesto Laclau, "Can Immanence Explain Social Struggles?", p. 5. Ver también Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, *op. cit.*, pp. 148-9.



sujeto cuya liberación coincide con la de toda la humanidad; y la política, marcada por la asimetría “entre la universalidad de la tarea y el particularismo del agente”—<sup>73</sup> Laclau se quede apenas con la última.

Por su parte, Negri reacciona con un enfático rechazo a abandonar la idea de que lo deseable pueda ser posible, rescatando al sujeto universal de su crisis histórica por medio de su ontologización; el Sujeto, al fin y al cabo, es identificado con la propia inmanencia spinoziana. La operación por la que Negri identifica multitud e inmanencia empieza por la búsqueda de “un sujeto adecuado” a la noción de “procedimiento absoluto”,<sup>74</sup> que conduce a la idea de que “la multiplicidad pueda ser representada como singularidad colectiva” y que “la multitud pueda venir a ser una fuerza unitaria y ordenadora”.<sup>75</sup> Enseguida, en la idea de que la temporalidad se debe decir de la acción de los entes y no de la relación del ser consigo mismo, “entes” es tomado en sentido restringido, como sinónimo de “humanos”: “la temporalidad puede ser radicada en la capacidad productiva del hombre, en la ontología de su devenir...que no revela el ser, sino produce los entes”.<sup>76</sup> De allí que, finalmente, siguiendo al Marx de los *Grundrisse*, coincida con

el trabajo vivo [...] como fundamento y motor de toda producción, de todo desarrollo, de toda innovación [...] Trabajo vivo contra trabajo muerto, poder constituyente contra poder constituido.<sup>77</sup>

Se cierra el círculo: la multitud, es decir el trabajo vivo, es decir la humanidad, se confunde con toda la temporalidad, toda la potencia, toda la producción, toda la inmanencia, todo el ser, y la historia es el proceso de su desarrollo. De *res singulares* o modo finito, la multitud es elevada a la condición de substancia, “dios vivo democrático” por realizarse, y su poder de constitución ontológica es “la divinidad del mundo”.<sup>78</sup> Ella deja de ser una parte finita de la potencia infinita para ser tratada como la potencia infinita misma: Sujeto de un “procedimiento absoluto” que es al mismo tiempo movimiento infinito de desterritorialización que atraviesa todos los estratos y reterritorializaciones de la historia, y tendencia creciente a prescindir de toda estratificación, a devenir revolución (o desterritorialización) permanente.

En último análisis, como reconoce Beasley-Murray, “la proclamación posthegemónica de la liberación multitudinaria [...] depen-

de enteramente de la creencia, de la fe”.<sup>79</sup> El valor de la promesa de que lo deseable finalmente se ha vuelto posible no está en su veracidad analítica, sino en la eficacia política que pueda tener: la fuerza de su “deseo profético” sobre la organización de la multitud. No obstante, si le quitamos a Negri el momento final de la teleología, en que el “procedimiento absoluto” deja de ser antagonismo sin reconciliación para superar toda necesidad de mediación por el poder constituido, la distancia que lo separa de Laclau se acorta bastante. Sin este pasaje, la voluntad general nunca llega a ser “la voluntad de un sujeto cuyos límites se confunden con los de la comunidad”; el sujeto *sub specie aeternitatis* no llega a realizarse como sujeto político, y no salimos jamás del movimiento por el cual diferentes sujetos ónticos vienen cada tanto a ocupar la posición de una totalidad ontológica que nunca llega a coincidir consigo misma: la parte por el todo, el todo siempre como “totalidad aparte”.<sup>80</sup> La multitud, aunque puede comprenderse como campo transindividual de afectos y hábitos, no llega jamás a constituirse como Sujeto colectivo (a no ser metonímicamente, en el discurso profético-político),<sup>81</sup> y permanece para siempre en la condición de totalidad distributiva. El resultado es que la política no tiene uno solo, sino una multiplicidad de sujetos, distribuidos sincrónica y diacrónicamente, y los procesos constituyentes en que estos se implican están siempre sujetos a la fuerza centrípeta de la institucionalización, la reterritorialización, la estratificación. Como cada uno de estos sujetos es una *res singulares*, el límite a que llegan no les es impuesto por una *potestas* externa, sino que se puede comprender como límite de su propia *potentia*.

Es sintomático que Beasley-Murray, que permanece “agnóstico”<sup>82</sup> en relación a la posibilidad de plena realización del Sujeto, empiece condenando a Laclau por no lograr distinguir entre populismos de izquierda y de derecha,<sup>83</sup> y termine tomando distancia

<sup>73</sup> Laclau, “Can Immanence Explain Social Struggles?”, *op. cit.*, p. 5.

<sup>74</sup> Antonio Negri, **O Poder Constituyente**, *op. cit.*, p. 42. Ver: las críticas de Hardt y Negri a Foucault y Deleuze, ambas las cuales tienen que ver con la ausencia de un sujeto (humano) a que se pueda atribuir la producción biopolítica. Michael Hardt y Antonio Negri, **Empire**, *op. cit.*, pp. 28-29.

<sup>75</sup> Antonio Negri, **O Poder Constituyente**, *op. cit.*, p. 45.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 49. Según Negri, en “Maquiavelo, Spinoza y Marx [...] [e]l concepto de creación es reconducido radicalmente al ser humano” afirmación que, por lo menos en relación a Spinoza (pero también de alguna manera en cuanto a los otros), es altamente cuestionable. *Ibid.*, p. 426.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 424. Itálico en el original.

<sup>79</sup> Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 282.

<sup>80</sup> “Puesto que la sociedad como plenitud no tiene ningún sentido propio fuera de los contenidos ónticos que la encarnan, aquellos contenidos son, para los sujetos ligados a ellos, todo lo que hay. Ellos no son un sustituto empíricamente obtenible [*empirically achievable second best*] en contraste con la inalcanzable plenitud última por la que esperamos en vano [...] Este momento de fusión entre objeto parcial y totalidad representa, en un punto en el tiempo, el horizonte histórico último, que no puede ser dividido en una de sus dimensiones, universal y particular”. Ernesto Laclau, **On Populist Reason**, *op. cit.*, p. 226.

<sup>81</sup> Así, por ejemplo, la noción de “individuo social” recuperada de los *Grundrisse* por autores como Negri y Paolo Virno: atribuir toda la historia de la innovación tecnológica y social a la humanidad considerada como un único sujeto es construir una totalidad que sirve para proyectar un futuro en el que la innovación tecnológica y social no pueda ser privadamente apropiada.

<sup>82</sup> Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 283.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 41. Este no es un problema para Laclau, ya que el populismo para él no es un contenido, sino una lógica que se identifica, al fin y al cabo, con el momento hegemónico (por contraste al administrativo) de la política en general: “no hay ninguna garantía *a priori* de que el ‘pueblo’ como actor histórico se constituirá alrededor de una identidad progresiva (desde el punto de vista de la izquierda)”. Ernesto Laclau, **On Populist Reason**, *op. cit.*, p. 246. Esta neutralidad se deriva directamente de la crítica al esencialismo: para Laclau, no hay ni puede haber, como en Negri, un *contenido* que sirva de lastre a la política. Es como si Hardt y Negri fuesen demasiado lejos en la dirección opuesta: un contenido demasiado determinado (incluso si, como insisten, se encuentra abierto) no admite ambivalencia.

de Negri y Hardt por considerarlos incapaces de reconocer la ambivalencia de la multitud, cuando en un “relato más complejo habría que señalar que hay multitudes buenas y malas”.<sup>84</sup> Asumir una posición inmanente significa necesariamente asumir la ambivalencia, en dos sentidos por lo menos.

Primero, si la transcendencia no posee realidad ontológica separada, no puede haber distinción categorial entre inmanencia y transcendencia. Hay tendencias arborescentes en los procesos rizomáticos, y líneas rizomáticas incluso en las arborescencias más rígidas; lo que “comienza como inmanencia y liberación, innovación y creatividad”, puede siempre acabar como “transcendencia y normalización”.<sup>85</sup> No hay nada que garantice que los procesos constituyentes no puedan pasar a funcionar de manera trascendente, erigiéndose a sí mismos como modelos, cerrándose en lo que han logrado constituir, necesitando a su vez ser superados por nuevos procesos.

Segundo, porque la pretensión de establecer fronteras absolutas entre multitud e imperio, constituyente y constituido, trae ella misma un deseo de transcendencia: de mirar la coyuntura desde fuera, desde el punto de vista de Dios. Mirarla desde dentro, inmanentemente, implica evaluarla de manera parcial, experimentarla dinámicamente en su movimiento relativamente imprevisible, sin las garantías ofrecidas por la teleología. Entre lo inmanente y lo “trascendente” —que no es más que un efecto producido desde la propia inmanencia— existe una zona de indecidibilidad cuyo deslinde no se hace objetivamente, *sub specie aeternitatis*, sino políticamente, desde la perspectiva situada y contingente de un sujeto cualquiera. Decir “multitud” o “imperio”, “constituyente” o “constituido” de algo, aunque muchas veces la distinción pueda parecer perfectamente auto-evidente, es un gesto político antes que analítico; es una toma de posición frente al devenir de un proceso. Esto no quiere decir que no se pueda, como le gustaría a Beasley-Murray, “encontrar un protocolo a través del cual distinguir entre malo y bueno”. No obstante, la aplicación de este tipo de protocolo a un caso concreto depende necesariamente de una lectura situada, limitada e interesada de la correlación de fuerzas y tendencias actuantes en una coyuntura dada. Lo que se dice necesidad absoluta del punto de vista de la Substancia, *sub specie aeternitatis*, desde “dentro” o sea, desde la posición de los modos finitos.

Entre Negri y Laclau, la opción podría presentarse finalmente como dos riesgos inversamente simétricos de limitación de la imaginación y de la voluntad política. El primero sería, en nombre de un reformismo ontológico (la ausencia de la promesa de una sociedad totalmente reconciliada, la idea de que no hay nada más allá del movimiento de reformas sucesivas), la resignación a un reformismo óptico que desde el inicio asume los límites de lo posible sin plantearse la posibilidad de testearlos. De otro lado, un revolucionarismo ontológico que contrasta la promesa de liberación absoluta a la necesidad siempre más mo-

desta de hacer elecciones ópticas, lo que arriesga bloquear la acción necesaria en el presente en nombre de un porvenir que permanece siempre indeterminado. Dos tipos de relación con lo posible: en la primera, una vez que el límite futuro de lo posible se supone ya dado, la acción se limita dentro de ciertos marcos sin cuestionarlos; en la segunda, es porque no hay límites futuros que toda opción presente parece limitada, peligro de traicionar la promesa ontológica ilimitada en el mismo gesto que busca darle una forma óptica.

¿Las alternativas se agotan en estas dos opciones? ¿O es posible combinar un reformismo ontológico con un revolucionarismo óptico, en el que la posibilidad de una inversión subjetiva revolucionaria aquí y ahora no se deje contaminar por la ausencia de garantías ontológicas de que un día se llegará a escapar del ciclo de emergencia de nuevas demandas y sujetos, de la estratificación de lo que se haya logrado constituir, de la necesidad de retomar la lucha desde un nuevo punto? Lo que espero haber indicado es que, en todo caso, es posible pensar esta posición desde una perspectiva inmanente, sin aceptar la disyuntiva impuesta por Laclau y Negri: o uno u otro, o la inmanencia o la transcendencia. Para esto, es necesario recuperar las opciones descartadas por Negri en su camino: que, aunque la temporalidad se diga de los entes y no del ser, “entes” no se limite a la actividad humana, sino que se refiera a la gran totalidad distributiva de la Naturaleza (Spinoza); que la totalidad no se pueda decir de modo colectivo a no ser por metonimia (Tarde, Deleuze); que la historia no posea un Sujeto (Foucault, Althusser). Inmanencia sin teleología y Sujeto, en la que la política habría de pensarse no desde el punto de vista infinito de la Sustancia, sino desde la perspectiva finita de los modos, justamente en la medida en que son ellos y su acción los que constituyen la temporalidad. En este caso, la organización debería incluir necesariamente el momento de la articulación, que no puede considerarse como siempre (por lo menos en potencia) ya dada, sino como por construir, precaria, inestable. Pero esto se haría de manera inmanente y concreta, en sus dimensiones afectivas, institucionales y habituales: más allá de la metaforización reduccionista de la práctica política a la práctica retórica que es una tendencia siempre presente en Laclau; mas allá también de la equivalencia establecida por Hardt y Negri entre hetero-organización y “formas organizativas tradicionales basadas en la unidad, liderazgo centralizado y jerarquía”.<sup>86</sup> Finalmente, la cuestión de la institucionalización debería ser planteada más allá de los marcos de la forma-estado, pero sin una fe incondicional en la virtud de los sujetos políticos o en la posibilidad de que el problema dejará un día de existir por completo. Más bien habría que pensarlo como siempre presente y activo por lo menos virtualmente, determinado en el tiempo por la correlación entre fuerzas centrífugas y centrípetas en un grupo social dado, y por ende objeto permanente de un esfuerzo de actualización y contra-efectuación a la vez.

<sup>84</sup> Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 247; ver también pp. 229-30.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>86</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 166.