

## 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.