

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?”¹ 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”.² 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.³

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.

¹ Antonio Negri, “Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau”, **EuroNomade**, 2015. Disponible en www.euronomade.info/?p=4956.

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

³ *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.”⁴ 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”⁵.

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.⁶ 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”.⁷ Desde un punto de vista sociológico, “el poder constituyente de la multitud aparece en las redes cooperativas y comunicativas del trabajo social”.⁸ 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” —⁹ 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.¹⁰ 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.¹¹

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".¹² 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.¹³ 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"¹⁴ — 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."¹⁵ 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.¹⁶

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".¹⁷ 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"),¹⁸ 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".¹⁹ ¿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?

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

¹³ 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.

¹⁴ *Ibid.* (énfasis mío).

¹⁵ 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.

¹⁶ *Ibid.*, p. 220.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 221-2.

¹⁸ *Ibid.*, p. 357.

¹⁹ *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”:²⁰ 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”.²¹ 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*].”²² 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.²³

²⁰ Ernesto Laclau, **On Populist Reason**, Londres, Verso, 2005, p. 244.

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

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

²³ “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.*”²⁴ 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.²⁵

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”²⁶—, 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”²⁷ 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.

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

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

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

²⁷ 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.²⁸

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.”²⁹

Con esta operación de totalización, la “carta de la multitud”³⁰ 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 innumbrables instrumentos de control biopolítico”.³¹ 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”.³²

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”.³³

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”,³⁴ 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”.³⁵ 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?”³⁶

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”,³⁷ 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”.³⁸ 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.³⁹ El pasaje del constituyente al constituido, que “retiene al primero en redes jerárquicas que articulan producción y representación”⁴⁰ 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”,⁴¹ 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.”⁴² El poder constituyente siempre fue —en sí, *sub specie aeternitatis*— “procedimiento absoluto —omnipotente y expansivo, ilimitado e inconcluso”.⁴³ 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

³⁸ Antonio Negri, **O Poder Constituyente**, *op. cit.*, p. 461.

³⁹ *Ibid.*, p. 421.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁴¹ *Ibid.*, p. 422.

⁴² Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 354.

⁴³ Antonio Negri, **O Poder Constituyente**, *op. cit.*, 25.

llegar a una decisión.”⁴⁴ 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”.⁴⁵ Es verdad que “[n]o hay un uno que toma una decisión”⁴⁶ 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 *Kairòs* 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 *Kairòs*. 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”.⁴⁷ 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”.⁴⁸ 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”,⁴⁹ 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

⁴⁴ Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 338.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 221-2.

⁴⁶ *Ibid.*

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

⁴⁸ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 98.

todo.⁵⁰ 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”,⁵¹ hetero-organización.

De esto se sigue que la oposición entre auto- y hetero-organización no puede coincidir con la oposición entre inmanencia y trascendencia.⁵² 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.⁵³ 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”.⁵⁴

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”.⁵⁵ 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.⁵⁶ 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”.⁵⁷ 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”,⁵⁸ 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”.⁵⁹ ¿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,⁶⁰ 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.⁶¹

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”,⁶² 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.⁶³

Sin embargo, si, como reconocen ellos, el concepto de “multitud” puede ser acusado de “anarquismo” y “vanguardismo”⁶⁴ 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-

⁵⁸ Antonio Negri, **O Poder Constituyente**, *op. cit.*, p. 49.

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

⁶⁰ 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”.

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

⁶² Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 267.

⁶³ 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/>.

⁶⁴ 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",⁶⁵ y lo que "comienza como inmanencia y liberación, innovación y creatividad", puede siempre acabar como "transcendencia y normalización".⁶⁶

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"⁶⁷ 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".⁶⁸ 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.⁶⁹

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.⁷⁰

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".⁷¹ 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"⁷² porque no conduce a ninguna resolución. De allí que, de los dos tipos de revolución pensados por Marx —la universal, en que emerge un

⁶⁵ Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 257.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁶⁷ Ernesto Laclau, **On Populist Reason**, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 225.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 234.

⁷¹ *Ibid.*, p. 226.

⁷² 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”—⁷³ 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”,⁷⁴ 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”.⁷⁵ 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”.⁷⁶ 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.⁷⁷

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”.⁷⁸ 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”.⁷⁹ 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”.⁸⁰ 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),⁸¹ 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”⁸² 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,⁸³ y termine tomando distancia

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

⁷⁴ 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.

⁷⁵ Antonio Negri, **O Poder Constituyente**, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁶ *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.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 424. Itálico en el original.

⁷⁹ Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 282.

⁸⁰ “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.

⁸¹ 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.

⁸² Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 283.

⁸³ *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”.⁸⁴ 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”.⁸⁵ 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”.⁸⁶ 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.

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

⁸⁵ *Ibid.*, p. 229.

⁸⁶ Michael Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 166.