Pueblo o multitud

Una polémica sobre conceptos, política e historia

Tesis de Maestría en Historia Conceptual (UNSAM)
Maestrando: Ezequiel Pinacchio
Director: Elías José Palti
Fecha de entrega:

A León
porque rompió el espejo

Quien escribe poco tiene mucho para agradecer, qué se le va a hacer...

Quiero agradecer, en primer lugar, a la fortuna por haber quedado justo al lado de Claudio en aquél asado. Y a Claudio, claro, por *su* maestría. A Elías le agradezco, no sólo por haber aceptado dirigir este pequeño trabajo, sino por su gran obra. De quienes formaron parte de aquella valiente "primera cohorte", tanto profesores/as como estudiantes, agradezco el entusiasmo, el respeto y la curiosidad, que, al menos para mí, fueron indispensables para afrontar la tarea, tan bella como ardua, de adentrarse en las espesuras de la historia conceptual. Agradezco especialmente a las y los compañeras/os del "Taller clandestino" por leer y comentar, por escribir y escuchar. Y sobre todo a Francesco, que vino "para sacarle el trabajo a los argentinos" y terminó siendo un amigo al que quiero y admiro mucho. *Grazie*. Y a Marina, también a Marina, por su asombrosa calidez. Como los temas de esta tesis son viejas obsesiones, y sobre todo obsesiones colectivas, también quiero agradecer a las y los poléticos, y a los y las gelianas con quienes, durante años, nos reunimos para hablar de estas pavadas. No extraño nada, pero valoro todo. También quiero agradecerle a Sebastián por todas esas veces que salí de nuestras reuniones en Hydra con esa bendita sensación de "sólo sé que no sé nada". En serio, gracias. Y a vos, Andre, gracias por todas las "correcciones" que me hiciste, y que me hacés. Creo que algo aprendí. Y León, qué decirte mi León, si empiezo a pensarte y ya me pongo a lagrimear... Por permitir que me olvide tan seguido de mí, por eso sobre todo, gracias, hijo.

Índice

Introducción: **2001, odisea del tiempo**.....7

1. La polémica en clave histórico-conceptual.....17
1.1.1 Conceptos, polémica e historia.....17
1.1.2 De la historia de las ideas a la historia de las ideologías.....20
1.1.3 Entre las condiciones de la historia y la historia de las condiciones.....26
1.2 Ciencia, ideología y marxismo.....37
1.3 El círculo de la confianza.....45

2. *Pueblo o multitud*
2.1 Una tesis polémica.....49
2.1.1 Un dilema, muchos dilemas.....49
2.2 Sobre el concepto *pueblo*.....*63*
2.3 Sobre el concepto *multitud*.....*68*
2.4 Una polémica sobre conceptos, política e historia.....74

3. ¿Pueblo o multitud?
3.1.1 El padre de la criatura: Thomas Hobbes.....81
3.1.2 Spinoza democracia.....89
3.2 Paradojas fundamentales.....100
3.2.1 Agamben: la guerra civil como paradigma político.....101
3.2.2 De Maistre: pensar en (contra de) la revolución.....107
3.2.3 Sieyès: otra paradoja.....112
3.2.4 Todos los pueblos, el pueblo: otras lecturas de Rousseau.....120

4. ¿Pueblo y multitud?.....129
4.1 Rancière: La política contra el saber.....129
4.2 Laclau: o bien el pueblo o bien la verdad.....143
4.3 Pensar (en) los extremos.....158

Conclusión: **Acaso un ocaso...**.....165

Bibliografía.....173

2001, odisea del tiempo

> *Si tomamos dos calendarios de 2001 y 2018 y comparamos las fechas vamos a ver que todo es igual. Esperemos que el fin no sea el mismo...*[1]

Diciembre, 2017. Unas horas después de la represión desatada en las inmediaciones del Congreso de la Nación, con ocasión de las masivas protestas contra la reforma previsional, una imagen circula por las redes sociales y los grupos de Whatsapp: se trata de una anciana frente a dos policías. Ella, con gesto cansado pero firme, sostiene un palo, mientras que uno de los efectivos de seguridad apunta su arma en una dirección que bien podría ser la cabeza de la anciana. La imagen genera indignación. La desproporción del enfrentamiento agrava la sensación de injusticia. La memoria hace el resto. Nuevamente, como en el 2001, el aparato represivo está puesto al servicio de intereses antipopulares. Nuevamente, como aquella vez, el neoliberalismo avanza contra los derechos y la vida de los más vulnerables. Aunque hay un detalle: la imagen no es *como* las del 2001; la imagen es del 2001. Por descuido o con intencionalidad, eso ahora no importa, se instaló la creencia de que la escena correspondía a ese mismo día. Pero no era cierto. ¿Cambia algo *saber* esto? ¿Deja de ser *verdad*, acaso, que la situación es como la del 2001?

Actualmente, a fines del 2018, las referencias al pasado son incluso más recurrentes que hace un año. Como si el tiempo avanzara, cada vez más veloz, pero hacia atrás. Sin embargo, contra cualquier interpretación apresurada, es preciso advertir que no hay un actor social o político que capitalice, de manera excluyente, el sentido de dicha referencia. Menos aún sus efectos. A fin de cuentas, aunque ya sea un lugar común asumir que *2001* es el símbolo de una crisis, el significado y la valoración que se le atribuye depende de varios factores.

> Por ejemplo, para algunos fue el final del ciclo abierto en 1976 por la dictadura militar y el modelo neoliberal de la valorización financiera que desde allí se implantó. Otros

[1] "¿Por qué el 2018 puede terminar como el 2001?", artículo publicado en el portal de noticias *Minuto uno*, el 2 de enero del 2018.

> afirman que fue el germen de una revolución que no pudo completarse, trazando analogías en las cuales el «diciembre argentino» de 2001 no fue diferente del «febrero ruso» de 1917 y de la revolución democrático burguesa que allí emergió [...].[2]

La primera secuencia mencionada en esta cita, ligada a la interpretación del "final de ciclo", incita a proyectar la siguiente serie: 1976, 2001, 2018. Una poderosa trama de símbolos, afectos, recuerdos y proyectos, se anuda así a la comprensión del presente. *Dictadura, neoliberalismo, crisis.* La otra interpretación, que encuentra en el 2001 el germen de una revolución fallida, sugiere otra serie: 1917, 2001, 2018. *Crisis, ¿revolución?, ¿socialismo?*[3] Hay una constante: la crisis. Pero el significado que se le asigna depende, ante todo, de la serie en la cual se inscribe. Ahora bien, ¿cualquier serie vale lo mismo? ¿Hay algún criterio para elegir entre ellas? ¿O la misma pretensión de instaurar tal criterio supone imponer otra serie que será, inevitablemente, tan discutible como cualquiera de las demás?

Una respuesta posible, coherente con cierta concepción acerca de qué significa *pensar políticamente las condiciones históricas*, es que cada cual inscribe los hechos (lo sepa o no, lo quiera o no) en una trama que favorece, inevitablemente, alguna orientación ideológica. En consecuencia, ya que es imposible, e incluso indeseable, eludir la orientación que conlleva cualquier comprensión del presente, lo más importante reside en tener claridad respecto de lo que se hace y, sobre todo, en tratar de ser consecuente con aquello que se quiere. De lo contrario, se corre el riesgo de *trabajar para el enemigo*.

Aunque razonable, hay un aspecto en el cual este planteo parece cuestionable. Pues, al margen de los intereses y las preferencias subjetivas que se afirman en cualquier comprensión del presente, es discutible la pretensión, implícita en aquella respuesta, de que las diversas series pueden ser activadas voluntariamente en cualquier momento. En efecto, mientras que la primera de las series arriba mencionadas sigue funcionando como un poderoso catalizador de experiencias y expectativas, la segunda, en cambio, hoy parece totalmente desprovista de eficacia. ¿Cómo entender aquella

---

[2] Zícari, Julián, "Miradas sobre el vendaval. Una evaluación crítica de las interpretaciones económicas y sociopolíticas de la crisis argentina de 2001", en *Cuadernos del CENDES*, vol. 34, núm. 95, mayo, 2017, pp. 1-38, aquí p. 2.

[3] "En muchas oportunidades, los compañeros, al hablar de Argentina, la definen como una refundación comunista y algunos hablan de ellas como una comuna de Paris." Negri, Antonio y otros, *Diálogos sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 17.

persistencia? ¿Cómo, este agotamiento? ¿Se trata de procesos puramente subjetivos, de certezas que van y que vienen? ¿O tal persistencia y tal agotamiento señalan, por el contrario, una modificación en las condiciones del pensamiento, una determinación objetiva del horizonte de acción?

"Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa".[4] Esta conocida frase de Marx, que por el modo en que aparece formulada probablemente haya sido bastante ocasional, ha tomado, a fuerza de ser citada una y otra vez, una elevada significación intelectual. ¿Tragedia? ¿Farsa? Como sea, lo cierto es que ante cualquier atisbo de semejanza entre dos situaciones históricas ya nunca faltará quien esgrima aquellas palabras de *El 18 Brumario...*[5] Pero, ¿qué se obtiene al pensar de esta manera? ¿Qué tipo de saber surge, si es que surge alguno, a partir de estas analogías? ¿Son las tragedias del pasado las que permiten comprender cuánto de farsa hay en el presente? ¿O es la farsa, en su fulgurante aparición, la que descubre un rostro trágico en los acontecimientos del pasado?

Entre los conceptos que tuvieron impacto en las discusiones surgidas a partir del 2001 se destaca el de *multitud*. Si bien la elaboración teórica contemporánea del concepto se remonta a los primeros años de la década del 80, cuando Toni Negri desarrolla su original relectura de la obra spinoziana[6], es recién a partir de las páginas de *Imperio* que se garantiza su difusión a gran escala.[7] De allí en adelante, el concepto se

[4] Marx, Karl, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid: Fundación Federico Engels, 2003 [1869] p. 10. Los artículos que dan origen a este libro, tal como explica Marx en el prólogo de 1869, fueron escritos en 1852.

[5] Uno de las usos más recientes de esta sentencia, con el fin señalar una analogía entre la actual ideología oficialista y "los noventa", lo realiza Pablo Feldman en el periódico *Página 12*. En este caso se puede apreciar el modo en que la repetición produce diferencia. Pues, según Feldman, en *El 18 brumario...* Marx ha escrito que "la historia ocurre dos veces; la primera como una gran tragedia y la segunda, como una miserable farsa". El *énfasis*, como se suele decir, aquí es del autor. Consultado el 23/10/18 en www.pagina12.com.ar/pirulo/145042

[6] Según Negri: "...el concepto de multitudo. Aparece sobre todo en el *Tratado Político*, la obra más madura de Spinoza, aunque es un concepto que vive a través de todo el entramado de su filosofía [...] esta nueva cualidad del sujeto se abre al significado de la multiplicidad de los sujetos y a la potencia constructiva que emana de su dignidad…" *La anomalía del salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona: Anthropos, 1993, p. 30.

[7] "*Empire* se convirtió inmediatamente en un fenómeno editorial, un verdadero best seller, y muchos de los intelectuales de izquierda más importantes de nuestros días se hicieron eco enseguida de las provocativas propuestas de los autores. A la publicación original inglesa (2000) le sucedieron las traducciones francesa, portuguesa, china, turca, árabe, española, etc. en los dos años escasos siguientes.

establece como un recurso disponible para tratar de comprender y orientar las prácticas políticas desplegadas en un siglo XXI que, por aquél entonces, apenas comenzaba.

Las reacciones de los intelectuales frente al libro fueron dispares: se lo celebró y se lo despreció con igual intensidad, es decir, con mucha intensidad. Lo más curioso, sin embargo, no fue esto (la mayoría de los intelectuales suelen celebrar o despreciar intensamente cualquier novedad) sino su descomunal éxito editorial.[8] Sobre todo, conviene aclarar, si se consideran ciertos parámetros básicos como la extensión del libro, la accesibilidad de sus ideas y la claridad o la eficacia de sus consecuencias prácticas. *Imperio* es un libro extenso, críptico en más de un momento y, cuanto menos, ambiguo en relación con sus derivaciones políticas.

La hipótesis de que se trataba de un mero *boom* comercial, pasajero e insustancial, no tardó en aparecer. Una moda. Tampoco, por cierto, las consideraciones respecto de que la acelerada y expandida difusión del libro respondía al hecho de que su contenido iba en consonancia con los intereses del *establishment*. Una trampa. Sin embargo, al margen de la parte de verdad que le pueda caber a tales apreciaciones, lo cierto es que, por sí mismas, no logran explicar el impacto de la obra.

> Tanto sus defensores como sus críticos, salvo excepciones, reconocen que el espectacular éxito comercial de las numerosas ediciones de *Imperio* radica, al menos en parte, en una auténtica necesidad de muchos de nosotros de comprender una situación

---

Periódicos como *The Nation*, *The New York Times*, *Le Nouvel Observateur*, *Le Monde Diplomatique*, *Time*, *The Observer* y *Sunday Times*, así como *Clarín* y *La Nación* en nuestro medio, se hicieron eco de su aparición y revistas como *New Left Review* o *Rethinking Marxism* dedicaron muchas páginas a su recensión.", Bonnet, Alberto R. Michael, "Reseña de 'Imperio' de Negri, Toni y Hardt", en *Theomai*, núm. 5, 2002.

[8] "Podría decirse que el libro ha dado lugar fundamentalmente a tres tipos de reacciones: una exaltación casi retórica y políticamente aséptica, que incluye por ejemplo a Time y a The New York Times, que resalta sin mayor análisis la envergadura del recorrido teórico que la obra supone; una recepción entusiasta, aunque quizá algo epidérmica, desde parte de la izquierda que no ha redundado en muchos trabajos que profundicen sobre las coordenadas teóricas y políticas del texto; y, mayoritariamente, artículos y reseñas que también desde el campo de la izquierda, aunque con matices muy diversos, ejercen sobre el libro una crítica que en promedio destaca por su dureza e incluye momentos ácidamente descalificadores.", Viqueira, Aníbal, "La revolución revisitada: Debates en torno a Imperio, de Michael Hardt y Toni Negri", 2002, Sociohistórica, pp. 11-12, aquí, p.11. Consultado el 31/10/18 en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3069/pr.3069.pdf

> planetaria que parece desafiar interpretaciones y prácticas heredadas: económicas, políticas, culturales.[9]

En este sentido, se puede sugerir que la pregnancia obtenida por los conceptos desplegados en *Imperio*, entre ellos el de *multitud*, es la prueba de que han logrado interpelar, y a su modo expresar, una experiencia colectiva concreta, vital, en pleno despliegue. Una síntesis que permite ilustrar esta pregnancia en relación con el caso argentino es la que sigue.

> La lectura que hacían los actores de la pueblada sobre la destrucción que había provocado el neoliberalismo implicaba el rechazo a toda representación. Habíamos dejado la política en manos de los representantes, miembros de los partidos políticos. Ahora nadie nos va a representar más porque hemos sido traicionados. Esta concepción surgía espontáneamente y recibía la aprobación y fundamentación por uno de los intelectuales que aparece como el verdadero intérprete de lo que nos estaba pasando. Es Toni Negri, quien asegura que el verdadero protagonista ahora no es algo así como la clase o el pueblo, sino la multitud, ésa que se había levantado a la voz del ¡que se vayan todos!, llegaba a Plaza de Mayo en sucesivas oleadas, se reunía en la esquinas, las plazas y los parques.[10]

Ahora bien, además de plasmar la situación en la cual "prende" el concepto de multitud, estas palabras de Rubén Dril -quien, dicho sea de paso, rechaza este concepto por considerarlo viciado de "espontaneísmo"- permiten iluminar una de las consecuencias, tal vez la más decisiva, que conlleva la aceptación del concepto multitud, a saber, el total rechazo del pueblo y cualquier otra figura de la representación. "La multitud no es representable como la unidad (el pueblo) de los individuos proletarios, pues ella es un conjunto de singularidades inconmensurables."[11] "La multitud es el pueblo sin trascendencia, es decir, una situación en la cual la soberanía no puede ser

---

[9] Rush, Alan, "La teoría posmoderna del Imperio (Hardt & Negri) y sus críticos", en Borón, Atilio (Comp.), *Filosofía política contemporánea: controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, Buenos Aires: CLACSO, 2002, p. 285

[10] Dri, Rubén, "Los ecos de las rebeliones del 2001" en el periódico *Página 12* el 20 de diciembre de 2011. Consultado el 30/10/18 en https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-183778-2011-12-20.html

[11] Negri, Antonio-Cocco, Giuseppe, "El trabajo de la multitud y el éxodo constituyente o 'el quilombo' argentino", en *Diálogos sobre la globalización…,* p. 53.

separada de su ejercicio."[12] "La opción por la multitud es elegir un sujeto de acción política que no esté marcado por ninguna separación [...]"[13]

P*ueblo o multitud*, esa es la cuestión.

A través de este dilema, en efecto, se abre una variopinta constelación de dilemas subsidiarios. ¿Democracia o representación? ¿Trascendencia o inmanencia? ¿Identidad o singularidad? Con esto se pone en evidencia, entre otras cosas, que en torno a cada uno de las opciones se juegan cuestiones políticas, económicas, ontológicas y éticas. Y también históricas, por cierto.

No casualmente, en una entrevista que Negri ofrece en Argentina, se lo interpela con el siguiente interrogante: *Contraponer la noción "multitud" al concepto de "pueblo"* - se le pregunta- *¿no impide a los movimientos sociales hallar referencias históricas y culturales?* De este modo, se llama la atención, quizás por primera vez, sobre las problemáticas relaciones entre concepto, política e historia que conlleva el dilema en cuestión, al menos tal como aparece formulado desde *Imperio*.[14]

El modo en que inicia su respuesta el filósofo padovano es más que sugerente: "El problema no es nuestro -afirma- sino de toda la teoría y la práctica marxista..."[15] De acuerdo con esto, pues, la suerte de la relación entre el sujeto, la política y la historia parece estar estrechamente ligada a la suerte de la relación entre la teoría y la praxis al interior de la tradición marxista. Pero no, vale destacar esto, porque haya otras tradiciones, acaso mejor preparadas, en las cuales abrevar para encarar con éxito el desafío de pensar estas relaciones. Tal vez también aquí se trate, como sugiere Elías Palti, de asumir la crisis del marxismo como una clave privilegiada para llegar a vislumbrar los contornos de "un fenómeno cultural más amplio, que es el de la crisis de la política toda en el último fin de siglo."[16]

---

[12] *Ibíd.*

[13] *Ibíd.* p. 55

[14] Al respecto, se puede mencionar que hay lecturas, como la realizada por Marina Farinetti y Gabriel Vommaro, en las cuales se intenta demostrar que para comprender el 2001 no es conveniente partir de este dilema. Al contrario: para dar cuenta de aquél estallido es preciso indagar en la articulación entre ambos conceptos. "Todo lo sólido se desvanece en el aire: participación política y estallidos sociales en la Argentina reciente"," en Rinesi, Eduardo y otros, *Las diagonales del conflicto. Política y sociedad en Argentina y en Francia*, Los polvorines: Ediciones UNGS, 2017, pp. 137-150.

[15] Entrevista a Antonio Negri realizada por Verónica Gago y Diego Sztulwar para Revista *3 Puntos,* Buenos Aires, 2002. Consultado el 30/10/18 en http://www.elortiba.org/old/imperio.html#Argentina_seg%C3%BAn_el_autor_de_Imperio

[16] Palti, Elías, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política frente a su "crisis"*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 11.

Ahora bien, ¿cuál es el modo, al parecer inapropiado, en que "toda la teoría y la práctica marxista" ha pensado la relación entre sujeto, política e historia? O, en menos palabras, ¿cuál es el problema con los marxistas? Para Negri, el siguiente: "No entendieron esta transformación enorme. Me acusan de hablar de multitud, de lograr darle un nombre a lo nuevo. Y ellos, que vivieron este proceso de cambio, solo lograron transformarse en corporativos y reaccionarios."[17]

La puesta en circulación de la versión castellana de *Imperio*, disponible pocos tiempo después que el original en inglés, contribuye al hecho de que esta ambiciosa revisión y reinvención de conceptos políticos se afirme, entre ciertos núcleos de activación política y cultural, en Argentina.[18] Sin embargo, no se debe suponer que fue totalmente unilateral, o de simple "aplicación", la relación que se produjo entre el concepto de multitud y la situación argentina. El propio Negri, en cierta ocasión, llegó a afirmar que "...es en la Argentina donde se observó más significativamente la potencia de la 'multitud'".[19] En este sentido, es posible sostener que así como la situación argentina encuentra en la multitud un recurso apto para desentrañar su sentido, el concepto halla en la situación una ocasión propicia para validar su alcance.[20]

> Más allá de todas las dificultades que el movimiento argentino puede estar enfrentando y enfrentará -aseguran Toni Negri y Giuseppe Cocco-, sus elementos constituyentes permanecen y permanecerán como una plataforma esencial para el 'movimiento de los movimientos', para pensar el propio concepto de multitud y las posibilidades de reunir el desarrollo de la riqueza ontológica de la multitud cooperante (el trabajo de la multitud) con la capacidad de oponerse de manera eficaz al poder capitalista (la política de la multitud).[21]

---

[17] Entrevista a Negri, arriba citada.

[18] En este punto, conviene aclarar que la obra de Negri no era demasiado leída en este país. En este sentido, no es que se llega a *Imperio* vía Negri sino, a la inversa, que la popularidad de *Imperio* permite descubrir la prolífica producción del pensador padovano y, a partir de allí, la de muchos de los autonomistas u obreristas italianos en general. Al respecto ver el "Prólogo" a *Diálogo sobre la globalización*... ya citado.

[19] Negri-Cocco, "El trabajo de la multitud…", p. 43.

[20] En agosto del 2002, el mismo mes que se publica la traducción al castellano del libro, Negri afirma que "...no se puede leer Imperio como un manifiesto político. Es un libro de teoría escrito hace casi diez años, en 1994. Fue una tentativa de definición de lo que estaba sucediendo, que el tiempo confirma. Nada más." Entrevista a Negri, arriba citada.

[21] Negri-Cocco, "El trabajo de la multitud…", p. 43.

Durante varios meses, la indeterminación de la crisis argentina, la conflictividad social creciente, las evidentes tensiones en los espacios que tradicionalmente se encargan de canalizar las demandas políticas, sumadas a la multiplicidad de resoluciones imaginables, permitieron sostener cierta intriga respecto de la validez del concepto multitud.

Pero el tiempo pasó. ¿O no?

Un década después habrá quienes intenten hacer un balance para ajustar cuentas con el 2001. En uno de los *Dossier* dedicado a tal fin se confrontan algunas de los polos interpretativos más representativos de aquél acontecimiento en el arco de la izquierda. Allí se puede percibir que algunos, como John Holloway, quedan aferrados a ciertas consignas emblemáticas: "¡Que se vayan todos!" -asegura el irlandés- subió el nivel de la ira, abrió un nuevo nivel de lucha por un mundo diferente."[22] Pero no todos comparten esta lectura. En efecto,

> ...en esas experiencias [otros ven] un resultado del repliegue de la militancia política a partir de la hegemonía neoliberal, que habría destruido las organizaciones solidarias del pueblo convirtiéndolo en la atomizada multitud. Pasada la revuelta del 2001, se hace posible la recuperación del sujeto de cambio popular de entre los fragmentos de la multitud. Entonces el Estado vuelve al centro de la escena y se pasa a la construcción del poder popular, con lo que se recupera el ámbito específicamente *político* como espacio de lucha. Esto abre varias preguntas. Ante todo, ¿es el "cierre" en la soberanía estatal el destino inexorable de toda activación política? Y a la vez ¿es la participación en el Estado siempre una cooptación o subsunción de las fuerzas emancipadoras?[23]

Los interrogantes que surgen a partir de una dicotomía tan esquemática como ésta son, sin dudas, revisables. Aunque ineludibles. Sin embargo, al parecer, el espíritu

[22] Holloway, John, "Que se vayan todos (QSVT), 10 años", Dossier en *Revista Herramientas*, núm. 46. Consultado el 31/10/18 en https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=1406

[23] *Polética*, el grupo de pensadores/as que realiza la lectura crítica del Dossier de cual surge esta cita, también propone su reflexión: "...habría que ver si el anticapitalismo decidido que se busca una y otra vez (y no se acaba de encontrar) en la movilización de 2001 no es algo impostado intelectualmente desde los gustos ideológicos arbitrarios de algunos de nosotros. Mayoritariamente, las salidas políticas de las crisis planteadas en aquel entonces eran salidas en términos *nacionales*, incluso de cierta recuperación de la soberanía nacional, pero no inmediatamente (o sólo minoritariamente) de abolición de las clases sociales. A lo mejor, si se abandona esa preocupación por lo que los movimientos "deberían haber sido" y no son ni fueron, se podría ver al kirchnerismo de otra manera (menos como una cooptación y subordinación de la lucha y más como su continuación por otros carriles).". Consultado el 30/10/18 en https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=1495

ya soplaba en otra parte. Apenas un año después, en 2012, Hardt y Negri dan a conocer su *Declaración*. Allí intentan delinear los rasgos propios de "un nuevo ciclo de luchas" que, a criterio de los autores, estaba surgiendo en aquél entonces. Argentina es mencionada dos veces, como al pasar. La primera, como un ejemplo de las protestas contra las políticas neoliberales del Banco Mundial y el FMI. La segunda, a su vez, como cuna de un lema que expresaba "el potencial de una nueva democracia participativa": que se vayan todos. ¿Qué había ocurrido durante esos diez años en esta *plataforma esencial para el 'movimiento de los movimientos'* que, supuestamente, era Argentina?[24]

Casi veinte años después, justo ahora, el 2001 parece dispuesto a volver. La crisis, como de costumbre, convoca fantasmas. Neoliberalismo. Corrupción. Deuda externa. FMI. Ajuste. Protesta. Represión. ¿Estallido? El presente se presenta, entonces, como un campo minado de retornos. Y el futuro, bastardeado, asemeja un triste un espejo.

¿Cuánto de tragedia y cuánto de farsa, cuánto de saber y cuánto de verdad, hay en todo esto?

Y, sobre todo, ¿cómo pensar *en* estas condiciones?

Argentina, 2018.

[24] Esto no significa, conviene aclarar este punto, que Negri ya no tuviese en cuenta procesos como el argentino. En algunas entrevistas, por ejemplo, insiste con su consideración respecto de la potencia de los movimientos sociales en América Latina. Ver por ejemplo "Toni Negri: América latina es el único lugar en el que los movimientos sociales tienen cierta potencia", entrevista realizada para el periódico *Clarín* el 15/11/2011 Consultado el 31/10/18 en https://www.clarin.com/rn/ideas/toni-negri-debates-combates-laclau-argentina_0_ByF-Ij53Pmg.html.

1. La polémica en clave histórico-conceptual

Guerra es padre de todos, rey de todos...
Heráclito

¿Cómo se despliega una polémica en torno a conceptos si se asume, como punto de partida, que todos los conceptos son polémicos? ¿Con qué fin se sostiene una disputa en torno a la verdad cuando se acuerda en que, en el fondo, no hay otra verdad que la de la disputa? Si el saber ya no sabe, y tal vez nunca supo, zanjar por sí mismo un desacuerdo, ¿cuál es el sentido de intervenir intelectualmente en un debate, que, sin dejar de ser contemporáneo, parece hundirse, poco a poco, en su propio ocaso? Aunque no tienen respuesta, o porque no la tienen, son estos los interrogantes que motivan esta investigación. En torno a ellos, y a las paradojas que suscitan, se dispone el horizonte de sentido en el cual se intenta alojar el objeto de este trabajo: aquella polémica tesis que, desde hace casi veinte años, conmina a elegir entre *el pueblo* y *la multitud*.

En este primer capítulo se intenta, sobre todo, dejar constancia del modo en que la historia conceptual permite elaborar un terreno propicio en el cual inscribir, críticamente, dicha tesis.

1.1.1 Conceptos, polémica e historia

> *Su esencia consiste en negociar, en las medias tintas, con la esperanza de que el encuentro definitivo, la cruenta y decisiva batalla pueda quizá transformarse en un debate parlamentario y suspenderse eternamente gracias a una discusión eterna.*
> Carl Schmitt

En *El concepto de lo político* (1932) Carl Schmitt destaca el carácter eminentemente polémico de los términos y los conceptos políticos.[25] Pero no en el sentido, más o menos obvio, de que pueden ser objeto de discusión. El jurista apunta, en cambio, a establecer que la polémica está inscripta en la constitución misma de los conceptos políticos debido a que estos siempre "se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según

[25] Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial, 1991 [1932], p. 61.

amigos y enemigos…"[26]. Esta es la razón por la cual, una vez que dicha situación concreta pierde vigencia, tales conceptos se convierten en "abstracciones vacías y fantasmales".[27] ¿Equivale esto a sostener que cualquier término implicado en una polémica es, sin más, un concepto político? Si nos guiamos por la mayoría de los ejemplos que ofrece el libro, la respuesta debe ser afirmativa. "Estado", "sociedad", "República", "clase", "soberanía", incluso "neutralidad", toman su sentido de las disputas en las que intervienen.[28] Sin embargo, existe una excepción. Y cabe decir, siguiendo al propio Schmitt, que también aquí "la excepción es más interesante que la norma."[29] Pues, poco después de haber señalado el carácter manifiestamente polémico del uso que se le da al término *humanidad*[30], Schmitt formula la siguiente sentencia: "La humanidad no es un concepto político, y no le corresponde tampoco unidad o comunidad política, ni posee *status* político."[31] Ahora bien, ¿cuál es la razón por la cual este término, aunque polémico, queda impugnado en tanto que político? En principio, la impugnación conlleva una prudente advertencia sobre las terribles consecuencias que lleva aparejadas la pretensión de negarle al enemigo la calidad de humano.[32] Pero, a decir verdad, la pretensión de contrarrestar el concepto de "humanidad" señalando el carácter "inhumano" de las consecuencias implicadas en su uso resulta ser un procedimiento, si no inconsistente, al menos irónico. Aunque tampoco se avanza demasiado señalando que, en este caso, el autor desplaza su discurso desde la pretendida determinación científico-jurídica de *la esencia de lo político* hacia una postulación, ciertamente arbitraria, acerca de cuáles son los términos aceptables en una discusión política. Esto es tan cierto como irrelevante. De hecho, Schmitt nunca niega que escribe con la finalidad de intervenir en un debate. Tomar partido, pues, va de suyo.

---

[26] *Ibíd.*, p. 60.
[27] *Ibíd.*, p. 60.
[28] Cabe mencionar que la palabra "polémica" remite a la voz griega *polemos* mientras que el término "disputa" deriva del latín *disputatio*. Ambos términos se ubican, así entendidos, en universos claramente diferenciables. Más aún, por cierto, si se considera que el uso schmittiano de la palabra *polémica* no tiene nada que ver con la enseñanza y adiestramiento intelectual propio de la escolástica medieval. No obstante, en la actualidad, cuando ésta última acepción (la medieval) es prácticamente nula, es posible pasar de un términos a otro, siempre y cuando se limite el alcance de los significados en función de un problema claramente delimitado. Eso se intenta, entre otras cosas, en este capítulo.
[29] Schmitt, Carl, T*eología política*, Madrid: Editorial Trotta, 2009 [1922]. p. 20.
[30] "Cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario) […]". Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, p. 83.
[31] *Ibid.*, p. 84.
[32] *Ibid.*, p. 84

¿Entonces? Tal vez el siguiente pasaje permita encaminar esta indagación: "El concepto de humanidad -asegura Schmitt- excluye el del enemigo, pues ni siquiera el enemigo deja de ser hombre, de modo que no hay ninguna distinción específica."[33] Ahora bien, contra toda apariencia, esto no es una simple variación de la proposición según la cual resulta empíricamente imposible reconocer un enemigo de la humanidad en tanto que tal. A través de esta afirmación, lo que se pone de relieve es un aspecto decisivo (aunque no siempre explícito) en la configuración de los conceptos políticos, a saber: la necesidad de establecer, de alguna manera, cierta estabilización de la polémica en la cual se inscriben. De aquí, entre otras cosas, la insistencia schmittiana en desligar lo político de lo moral, de lo económico, etc. Al parecer, pues, no hay otra manera de resguardar el concepto de lo político que excluyendo ciertas posibilidades de su dominio. *No todo es político*. Simultáneamente, esto permite entender la razón por la cual no es posible admitir un concepto como el de *humanidad* que, con su sola existencia, niega la distinción (amigo-enemigo) a partir de la cual se configura el concepto de lo político. No obstante, así también sale a la luz una tensión que es inherente a la tesis según la cual todos los conceptos políticos son polémicos: si es cierto que no hay concepto político que no sea polémico, no lo es menos que no hay polémica que pueda afirmarse al margen de algún tipo de delimitación acerca de qué es lo político. La distinción conceptual tiene la tarea, debido a ello, de producir algún tipo de clausura del campo semántico a partir de la cual una polémica puede ser reconocida como política. Sin embargo, es fácil advertir el estatuto problemático de esta delimitación. Pues, si se asume consecuentemente la tesis sobre la constitución polémica de los conceptos políticos, cualquier resolución por la vía de la conceptualización amenaza con devenir, antes o después, paradójica. ¿Acaso no está *el concepto de lo político* expuesto al mismo efecto desestabilizador de su origen polémico? Si así fuera, la pretensión misma de "obtener una determinación de lo político" constatando "las categorías específicamente políticas"[34] puede ser abordada, no tanto como una solución, sino como el índice de un problema.

¿En qué consiste este problema? Básicamente, en establecer el estatuto de los conceptos con los cuales se piensa políticamente.

[33] *Ibid*., p. 83.
[34] *Ibíd*., p. 56.

Frente a este desafío, se pueden señalar dos alternativas extremas. La primera consiste en llevar hasta sus últimas consecuencias la tesis schmittiana para concluir, de una vez, que no hay concepto alguno, en ningún dominio, que quede por fuera del influjo de la polémica.[35] La segunda, en cambio, propone "elevar" ciertos conceptos al rango de *categorías*, sustrayéndolos así del terreno de la disputa. Si se avanza por el primer camino, se llega a establecer que los conceptos son "armas" que, como tales, exhiben su eficacia (es decir, su verdad) en el terreno de la lucha. *Operadores ideológicos*. Y cualquier intento de comprenderlos al margen del contexto en el que intervienen resulta ser, no sólo ingenuo, sino trivial. La consideración schmittiana acerca de que la historia de la *soberanía* no es la del progresivo despliegue de su concepto sino la de sus sucesivas luchas políticas puede leerse en este sentido.[36] En efecto, no se trata de seguir el despliegue de los conceptos a lo largo de la historia sino, por el contrario, de registrar los avatares de la historia a través de los conceptos.

Alguna de las reflexiones teórico-metodológicas sobre las relaciones entre historia y pensamiento político llevadas a cabo en la llamada *Escuela de Cambridge* permite esclarecer el alcance de este cambio de perspectiva.

1.1.2 De la historia de las ideas a la historia de las ideologías

La historia se convierte entonces en un montón de ardides
con que nos aprovechamos de los muertos.
Quentin Skinner

Quentin Skinner, uno de los principales exponentes de dicha *Escuela*, ha sostenido que la pretensión de estudiar los textos clásicos extrayendo de ellos un supuesto "saber intemporal" se apoya en errores teóricos y metodológicos insanables.[37] En principio, porque en el afán de alcanzar dicho objetivo los investigadores terminan sacrificando cualquier rasgo efectivamente histórico en el pensamiento de los autores que estudian.

[35] La siguiente cita expresa, de manera rotunda, este tipo de interpretación: "Ya en la década de 1920 Carl Schmitt sostenía que todos los conceptos políticos son polémicos. Una polémica que hace de cada concepto político un objeto de disputa: existe una lucha por otorgarle uno u otro sentido. Esta afirmación de Schmitt puede extenderse más allá de los conceptos propiamente políticos hacia la conceptualidad en general. Pues la discusión teórica es en gran medida la discusión sobre un vocabulario." Biset, Emmanuel, "Sujeto y metafísica", en *Sujeto, una categoría en disputa*, Adrogué: Ed. La Cebra, 2017, p. 21.
[36] Schmitt, Carl, T*eología política*, p. 21.
[37] Skinner, Quentin, "Significado y comprensión en la historia de las ideas", en *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, nº 4, 2000, pp. 141-191.

La historia de las ideas, según el autor, es un campo privilegiado para identificar este tipo de operaciones. Después de establecer *a priori*, en un nivel sumamente abstracto, cuáles son aquellos *problemas fundamentales* (la libertad, la justicia, etc.) respecto de los cuales, supuestamente, los pensadores han escrito, sólo resta confirmar en los textos dicha convicción. Esto conduce a un ejercicio de comparación en el cual los enunciados históricos efectivamente dados sirven para evaluar en qué medida tal o cual autor logró acercarse al *tipo ideal* en cuestión. No es casual, asegura Skinner, que el lenguaje utilizado para narrar este tipo de historias se confunda con la descripción de un organismo en crecimiento: las ideas "nacen", "ganan terreno", "superan obstáculos", "se materializan". Para este tipo de narrativas, en efecto, el hecho de que "las ideas presuponen agentes se descarta con mucha ligereza, dado que aquéllas se levantan y combaten en su propio nombre."[38] Una de las consecuencia de este tipo de enfoques es que, si se lo asume, el contexto en el cual los agentes producen sus intervenciones deviene irrelevante. El contexto sirve, a lo sumo, para explicar las razones por las cuales cierta idea no logra desarrollarse cabalmente, cuáles son sus obstáculos externos; pero no afecta (pues no puede hacerlo) al significado de la misma (ya que este, por definición, es atemporal). En consecuencia, el de la historia de las ideas no es un problema empírico, sino estrictamente conceptual.[39] Por esta razón,

> tan pronto como vemos que no hay una idea definida a la cual hayan contribuido diversos autores, sino únicamente una variedad de enunciados hechos por palabras por una serie de agentes diferentes con una diversidad de intenciones, lo que también advertimos es que no hay ninguna historia de la idea que deba escribirse, sino tan sólo una historia necesariamente concentrada en los distintos agentes que usaron la idea y en sus diversas situaciones e intenciones de usarla.[40]

Ahora bien, este desplazamiento supone una profunda redefinición de las relaciones entre historia y concepto. En efecto, una vez que se desestima el supuesto de que existe algún significado esencial "por detrás" o "por debajo" de los usos lingüísticos, la investigación histórica no tiene más objeto que tratar de comprender tales usos. Por lo tanto, se torna imprescindible dedicar especial atención a los contextos en los cuales

[38] *Ibid.*, p. 155.
[39] *Ibid.*, p. 177.
[40] *Ibid.*, p. 179.

los enunciados son efectivamente formulados a fin de poder establecer cuál pudo haber sido su significado. Hallar el significado de una idea equivale, entonces, a comprender la intención del agente cuando se sirve de ella en un determinado contexto, que (vale aclarar) no es el del investigador. "El aura de familiaridad que creíamos mantener con los textos del pasado [...] empieza a desvanecerse; y los clásicos ya no nos hablan en nuestra lengua."[41] Esto justifica una de las premisas básicas del enfoque skinneriano, a saber: "no puede decirse que ningún agente haya pretendido o hecho algo que nunca podría verse en la necesidad de aceptar como una descripción correcta de lo que habría planteado o hecho."[42] La reconstrucción del contexto resulta indispensable para delimitar el significado de las ideas, es decir, del modo en que éstas se ponen en palabras con el fin de producir ciertos efectos. Pero no porque el contexto determine, en forma mecánica o unilateral, dicho significado, sino porque permite establecer una evaluación acerca de cuál pudo haber sido la intención de quién se sirve de ella. Esta intención, sin embargo, no se debe confundir con un contenido mental que el historiador tiene que recuperar.[43] Debe concebirse, en cambio, como un *acto de habla* que puede ser reconstruido a partir del estudio de las convenciones discursivas de la época. *¿Qué es lo que hace el autor cuando interviene, en un momento dado, con su palabra? ¿Ataca una posición? ¿La defiende? ¿Contra quiénes? ¿Qué operaciones produce sobre el vocabulario disponible?* Estas preguntas, que sirven para conducir la búsqueda del investigador, también permiten dilucidar aspectos claves del enfoque en cuestión. No sólo aportan claridad sobre el modo en que la reconstrucción del contexto puede ser útil al investigador que pretende controlar la validez de su interpretación sobre los textos, evitando de este modo los anacronismos. Al mismo tiempo, estas preguntas ponen en evidencia otra premisa básica del enfoque que, a su modo, orienta toda la propuesta. Dicha premisa, puesta en palabras de Skinner, reza así: se trata de "considerar nuestros conceptos normativos menos como enunciados acerca del mundo

[41] Bocardo Crespo, Enrique, *El Giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios,* Madrid: Editorial Tecnos, 2007, p. 40.
[42] Skinner, Quentin, "Significado y comprensión…", p. 171.
[43] "Las intenciones de este tipo no están en la cabeza de nadie; están en la arena pública. La forma de decodificar las intenciones con las cuales se escribe un texto —las intenciones incorporadas en el texto— es comparándolo con otros y analizando el papel que juega cada uno, es decir, qué tipo de intervención constituirá." En "Historia y política en perspectiva" (Entrevista de Francisco Quijano y Georgios Giannakopoulos), en *Signos Filosóficos*, vol. XV, núm. 29, enero-junio, 2013, pp. 167-191, aquí p. 178.

que como herramientas y armas del debate ideológico."[44] Con esto, por último, se define con nitidez un rasgo decisivo de la perspectiva historiográfica a la cual Skinner suscribe: éste no refiere tanto a la puesta en valor de la relación entre el concepto y la historia, ni a la afirmación, sin dudas importante, de que no puede comprenderse cabalmente un concepto al margen de su historia, sino, sobre todo, a que se toma partido por *cierto concepto de la historia*. Contra el supuesto, propio de las filosofías idealistas, según el cual la historia posee una estructura conceptualmente definida y totalmente aprehensible, esta otra perspectiva afirma el carácter polémico y contingente tanto de la historia como de los conceptos que en ella se inscriben. Así, mientras que el idealismo le asigna una función sintética al concepto, resguardando así la unidad y el sentido del desarrollo histórico, la perspectiva adoptada por autores como Skinner parece empezar negando aquella cualidad del concepto para terminar poniendo en cuestión la misma evidencia de que haya *una* historia.

El rol asignado al "innovador ideológico" permite completar el sentido general de la propuesta skinneriana. Éstos, como se ha dicho, "manipulan y transforman el significado de los conceptos normativos centrales que definen los discursos políticos en una etapa histórica concreta, para beneficio de diferentes grupos o clases sociales."[45] El cambio conceptual, de acuerdo con esto, se concibe como el efecto de desplazamientos, siempre intencionales, que llevan a cabo estos "prestidigitadores" sobre el vocabulario disponible.[46] Un ejemplo permite ilustrar este tipo de *cambios* conceptuales que, como sostiene el propio Skinner, de *conceptuales* ciertamente tienen poco.[47] Haciendo referencia al cambio de significado de lo que se considera "abuso infantil" a lo largo de la historia, Quentin Skinner propone la siguiente reflexión:

> Por cierto, estoy de acuerdo en que varios filósofos han estado demasiado inclinados a decir que lo que sucede en esas disputas es que cada parte debe 'tener un concepto diferente' [...]. Pero si los que discuten están debatiendo genuinamente, deben tener el mismo concepto [...]. La diferencia entre ellos no será acerca del significado del término evaluativamente relevante, sino meramente, acerca del conjunto de circunstancias en las

[44] Skinner, Quentin, "Retrospectiva: El estudio de la retórica y el cambio conceptual", en *Lenguaje, política e historia*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 295-313, aquí p. 298.
[45] Pecourt Gracia, Juan, *Los intelectuales y la transición política: Un estudio del campo de las revistas políticas en España*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008, p. 37.
[46] Skinner, Quentin, "Retrospectiva…", p. 306.
[47] Según Skinner, "...los conceptos tienen una historia, o más bien, [...] los términos que usamos para expresar nuestros conceptos tienen una historia." *Ibíd.*, p. 303,

> cuales ellos están dispuestos a aplicarlo. Esta precaución me parece correcta e importante, pero resta el hecho de que el resultado de esos debates será, no obstante, una forma de cambio conceptual.[48]

Ahora bien, incluso si se acepta que el debate permite conocer el contexto en el cual se produce cierto cambio conceptual, lo cierto es que el debate de por sí no alcanza para explicar porqué se produce tal cambio, ni mucho menos cómo es que se produce. No casualmente, a la hora de explicar el principal objetivo de su proyecto intelectual, Skinner asegura que consiste en "indicar por qué el concepto en cuestión llegó a prevalecer en un período histórico particular, señalando lo que podría hacerse con él que no podría hacerse en su ausencia."[49] Sin embargo, es evidente que dicho objetivo no puede alcanzarse recurriendo a la intención del agente sino, en todo caso, reconstruyendo su contexto. A fin de cuentas, lo que puede hacerse con un concepto nunca depende, al menos no totalmente, de la intención (o el talento) del *innovador ideológico*.[50] Esta es la razón por la cual sus "éxitos" no habla tanto sobre sus intenciones como de su talento para evaluar qué se puede lograr, y sobre todo cómo, en cierto momento histórico. Así se puede entender porqué Skinner dirige sus investigaciones a la reconstrucción de los "mundos ideológicos" (o "marcos ideológicos") de los autores que estudia. Se consuma, con esto, un viraje decisivo en el campo de la historia-intelectual; que lleva desde la historia de las ideas a la "historia de las ideologías". Pues, si en una primera aproximación parece que el contexto permite reconstruir la intención del agente, avanzando con la propuesta queda claro que esto es imposible sin apelar a la intención de los agentes como medio para reconstruir, en simultáneo, el contexto (ideológico). La circularidad, en efecto, resulta manifiesta.[51]

---

[48] *Ibíd.,* pp. 301-302.
[49] *Ibíd.*, p. 300.
[50] En uno de sus textos, Skinner explica que la conexión entre ideología y acción política no es puramente instrumental, ni voluntarista, sino que para resultar eficaz el uso propuesto debe ser verosímil. "Así, el problema al que se enfrenta todo agente que desee legitimar lo que está haciendo al mismo tiempo que logra lo que se propone no puede ser, sencillamente, el problema instrumental de amoldar su idioma normativo para que se adapte a sus proyectos. Tiene que ser, en parte, el problema de amoldar sus proyectos para que se adapten al idioma normativo disponible." "Introducción" a *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1978], p. 10
[51] Según François Dosse, "...más que los autores y sus obras, lo que pretende [Skinner] es reconstruir las matrices sociales e intelectuales de las que surgen los textos. Para esto, sin embargo, no alcanza con acumular datos sobre la época sino que se debe "penetrar en el pensamiento del autor". *La marcha de las ideas. Historia intelectual, historia de los intelectuales,* Valencia: Universitat de Valencia, 2007 [2003], p. 223.

Salvo, claro, que se apele a alguna instancia extra-lingüística, como la historia social. Pero esto último es rechazado de plano por Skinner.[52]

El enfoque contextualista skinneriano ha recibido muchas críticas, algunas de ellas certeras y decisivas, otras no tanto. Entre aquéllas se destaca la que apunta al estatuto teórico-metodológico del contexto como clave heurística para comprender el significado de los conceptos. Se ha señalado, al respecto, que la misma pretensión de alcanzar este significado delimitando el contexto en que intervienen quienes apelan al concepto, no resuelve el problema de la interpretación sino que, a lo sumo, lo desplaza a otro nivel. David Harlan, por caso, sostiene que la misma pretensión de estar frente al texto *como* en su contexto resulta insostenible. En primer lugar, debido a que, tal como enseña Gadamer, "la comprensión de un texto es inseparable de las huellas interpretativas que ha dejado."[53] Pero si es así, entonces la distinción entre el contexto del investigador y el de lo investigado, que es una premisa básica del enfoque contextualista, resulta cuestionada en su raíz. Para Harlan, asimismo, existe una filiación entre este tipo de contextualismo y la tradición luterana de la interpretación de los textos, en la medida en que en ambos casos se supone una "fijeza de sentido" que es posible recuperar. Pero, como han señalado varios críticos, esta "fijeza de sentido", que sólo resulta sostenible apelando a una estricta delimitación contextual (problemática de por sí), no sólo resulta insuficiente para explicar los "acontecimientos históricos", y en particular los intelectuales, sino que anula de plano la posibilidad del acontecimiento como tal.[54] Si el significado queda remitido a la lógica del contexto, no es posible entender cómo se producen los cambios en dichas lógicas. Pero tampoco se explica cómo el historiador puede trascender su propio contexto a fin de recuperar un sentido que no es, y ya no puede ser, el propio. La historia queda desperdigada entonces en una sucesión de contextos diferentes, relativos, inconexos. La exacerbación unilateral de la dimensión polémica termina, al parecer, haciendo estallar la historia. Y la pretensión de

[52] En esto reside, como explica el autor, una de sus principales diferencias con Reinhart Koselleck. "Retrospectiva…", pp. 303-305.
[53] Dosse, François, *La marcha de las ideas*… p. 237.
[54] Jay, Martin, "La explicación histórica: reflexiones sobre los límites del contextualismo", en *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, Vol. 16, nº 2, 2012, pp. 145-157, aquí pp. 152-156. Facundo Roca, en "La modernidad democrática como límite a la historia contextual de las ideas políticas", pone de relieve, a su vez, otra limitación del enfoque contextualista tal como lo desarrolla la Escuela de Cambridge. Según el autor, en su afán por resguardar la intención autoral, y al privilegiar el discurso de los filósofos, dicha Escuela no logra dar cuenta de la proliferación de sentidos propia de la modernidad democrática. En *Conceptos Históricos*, núm. 4 (5), 2018, pp. 14-46.

reunir sus pedazos no puede ser más que el objeto de nuevas (e interminables) polémicas.

1.1.3 Entre las condiciones de la historia y la historia de las condiciones

También el concepto de la historia podría ser un concepto
que se consume en la realidad.
Reinhart Koselleck

Frente a esta manera de abordar el desafío suscitado por el carácter polémico de los conceptos se vislumbra una alternativa en la obra de Reinhart Koselleck. Pues, aunque en ella la dimensión polémica de los conceptos también tiene un lugar preponderante, lo cierto es que el historiador alemán elabora una profunda reflexión en torno a las condiciones de posibilidad de la historia que lo conduce a formular una "doctrina de las condiciones de toda historia posible".[55] En el marco de esta doctrina, la *Historik*, ciertos conceptos son "elevados" desde el mundo de la vida (*Lebenswelt*) hacia el rango de categorías *trascendentales*. Así, aunque surgidas de la historia, tales categorías tienen la singular cualidad de *hacer posible* dicha historia. Son, así concebidas, ni más ni menos que su propia condición de posibilidad. ¿Alcanza esta operación teórica para resguardar dichas determinaciones conceptuales del influjo de la polémica? Para dar respuesta a esta pregunta es preciso exponer algunos aspectos básicos del enfoque koselleckiano.

En primer lugar, conviene destacar que, a diferencia de la propuesta skinneriana, que termina por reconducir el análisis del concepto a su dimensión retórica, la producción teórica koselleckiana hace un gran esfuerzo para dotar de autonomía al concepto en tanto que tal. Esto supone dar cuenta, no sólo de la diferencia entre el concepto y la palabra, sino también de las condiciones mediante las cuales una palabra llega a convertirse en concepto.

> Por ejemplo, todo lo que pasa a formar parte de la palabra 'Estado' para que pueda convertirse en un concepto: dominio, territorio, clase media, legislación, judicatura, administración, impuestos, ejército, por nombrar sólo lo más usual. Todas las circunstancias plurales con su propia terminología y con su conceptualización son recogidas por la palabra *Estado* e introducidas en un concepto común. [...] Una palabra

[55] Koselleck, Reinhart, "Histórica y hermenéutica", en *Historia y hermenéutica*, Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B, 1997 [1987], p. 69.

> contiene posibilidades de significado, un concepto unifica en sí la totalidad del significado. Así, un concepto puede ser claro, pero tiene que ser polívoco.[56]

Ahora bien, tal vez conviene aclarar que, aunque los conceptos efectivamente tienen una función "totalizadora", no se debe confundir la propuesta koselleckiana con una filosofía de la historia idealistas.[57] La primera razón es que Koselleck nunca le otorga un estatuto de total autonomía a la historia conceptual.[58] La *Begriffsgeschichte* nunca se desprende totalmente, salvo en términos analíticos y/o metodológicos, de la *Sozialgeschichte*. De este modo, pues, queda descartada cualquier pretensión de identificar el *espíritu de la época* tal como es articulado lingüísticamente y el contexto de los acontecimientos efectivamente dado. Esto se debe, en particular, a que las transformaciones de los significados y las transformaciones de las cosas son asimétricas.[59] "El *totum* de la historia social y el *totum* de la historia lingüística nunca se corresponden exactamente."[60] Por último, junto con esta dimensión sintética del concepto, se encuentra siempre una dimensión polémica. "Desde el momento en que la diferencia entre concepto y palabra radica en la polivocidad que se sostiene, esa polivocidad requiere de diversos significados que se articulan internamente al concepto, y esa articulación es siempre polémica."[61] El ejemplo previo permite ilustrar esta afirmación. Una vez que la multiplicidad de significaciones arriba mencionadas (dominio, territorio, clase media, etc.) pasa a formar parte del concepto de Estado, la realidad histórica se transforma. Pero dicha transformación es contingente, es decir, no sigue de ningún plan preestablecido. En principio, por tanto, la multiplicidad en cuestión podría haber quedado dispersa, o incluso podría haber sido reunida, total o parcialmente, en torno a otro/s concepto/s. Esta es la razón por la cual el concepto histórico debe ser estudiado no sólo como *índice* sino como *factor* de la historia.

---

[56] Koselleck, Reinhart. "Historia conceptual e historia social", en *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos.* Buenos Aires: Paidós, 1993 [1979], pp. 105-126, aquí p. 117.
[57] En este sentido, parece inapropiada una lectura como la siguiente: "Se puede entrever una tensión entre cierto hegelianismo presente en la noción de totalidad y una herencia schmittiana que acentúa el *polemos* inherente a todo concepto". Biset, Emmanuel, "Conceptos, totalidad y contingencia. Una lectura de Reinhart Koselleck", en *Res publica*, nº 23, 2010, pp. 123-143, aquí p. 136.
[58] Koselleck, Reinhart. "Historia conceptual e historia social…", p. 119.
[59] *Ibid.*, p. 119.
[60] Koselleck, Reinhart. "Historia social e historia de conceptos", en *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid: Editorial Trotta, 2012, p. 12.
[61] Biset, Emmanuel, "Conceptos, totalidad y contingencia…", p. 138.

Todo esto vale como una primera aproximación, muy general, a los conceptos históricos en general. El segundo paso consiste, no obstante, en precisar que no todos los conceptos tienen la misma relevancia: algunos son *fundamentales*, otros no. Pues, tal como ha señalado Palti, el proyecto de Koselleck "no se reduce a intentar trazar los cambios semánticos en los conceptos sino que estos resultan relevantes, para él, sólo en la medida en que sirven de índice de alteraciones más profundos en los horizontes de sentido".[62] La introducción al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana* (1967) no deja dudas al respecto. Allí Koselleck explica que el principal objetivo de la *Begriffsgeschichte* radica en poner a prueba la hipótesis según la cual, "desde mediados del siglo XVIII se ha producido una profunda transformación de *topoi* clásicos, de que palabras antiguas han obtenido nuevos significados que, según nos acercamos a nuestro presente, ya no necesitan traducción."[63] Los *conceptos fundamentales* son, así entendidos, aquellos que sirven como *guías* de este drástico quiebre epocal, denominado *Sattelzeit*, en el cual se diluye el mundo antiguo y comienza a configurarse el *mundo moderno*, es decir, *este mundo*. En síntesis, como afirma Sandro Chignola,

> esto significa que la historia de los conceptos debe necesariamente partir, en primer lugar, de una anticipación teórica fuerte; que debe contener, en segunda instancia, un interés determinado; que la significación debe orientarse hacia el presente; y que debe, finalmente, centrarse en aquel poroso tiempo colectivo en que se produce el desequilibrio histórico-genético entre *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*.[64]

En "Historia magistra vitae", el segundo capítulo de *Futuro pasado*, se asegura que hasta mediados del siglo XVIII la estructura temporal de la historia limita el horizonte de la experiencia humana. Esta delimitación, a su vez, remite a un esquema temporal, esencialmente iterable, que prefigura la instrucción para el futuro a partir de la experiencia pasada. En este sentido, tal como señala Cicerón, la historia se erige en "maestra para la vida". La transmisibilidad de la experiencia se apoya, ante todo, sobre

[62] Palti, Elías, "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje", en *Res publica*, nº 25, 2011, pp. 227-248, aquí p. 234.
[63] Koselleck, Reinhart. "Introducción al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*", en *Anthropos*, Nº 223, 2009 [1972], pp. 92-115., aquí p. 94.
[64] Chignola, Sandro, "Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno", en *Res publica*, núm. 11-12, 2003, pp. 27-67, aquí p. 35.

una constancia factual: las transformaciones sociales son tan lentas y tan a largo plazo que cuando una ocurre sigue vigente la utilidad de los ejemplos pasados. Así, el campo de experiencia fundamenta, delimitando drásticamente, el horizonte de expectativa. Pero aproximadamente a mediados del siglo XVIII irrumpe la modernidad (*Neuzeit*) desquiciando dicha continuidad. El estudio del caso alemán permite apreciar que, al mismo tiempo que comienza a imponerse una nueva concepción del tiempo, surge un nuevo concepto de filosofía de la historia. Y es este nuevo concepto, precisamente, el que permite que la historia adjudique "a aquellos sucesos y sufrimientos humanos una fuerza inmanente que lo interconectaba todo y lo impulsaba según un plan oculto o patente, una fuerza frente a la que uno se podía saber responsable o en cuyo nombre se creía poder actuar."[65] El *progreso*, "esta fuerza inmanente", se presenta así como el primer concepto "genuinamente histórico", dado que el mismo "ha llevado la diferencia temporal y la expectativa a un concepto único."[66] A partir de entonces, la antigua pluralidad de historias (*Histories*) queda inscripta, y resignificada, en una sola y omniabarcante historia: la Historia *(Geschichte)*.

Aunque parcial, la exposición previa alcanza para señalar el punto en el cual la reflexión koselleckiana se ve obligada a desplazar su atención desde los *conceptos fundamentales* hacia las *categorías trascendentales*. En efecto, si se asume como válido el rotundo quiebre epocal implicado en la *Sattelzeit*, es inevitable enfrentar una objeción que, no por obvia, resulta menos decisiva, a saber: ¿cómo es posible producir conocimiento objetivo acerca del pasado cuando este se encuentra, indefectiblemente, del otro lado del umbral? Detrás de esta pregunta se esconde otra, incluso más acuciante: ¿De qué modo compatibilizar, en un mismo planteo, la radicalidad de la *Trennung* y la unidad de la historia humana?

Para afrontar estos interrogantes, Koselleck formula la siguiente hipótesis: "en todo cambio de experiencia y cambio de método hay unas continuidades antropológicas mínimas que posibilitan referir uno a otro sin suprimir la unidad de lo que llamamos historia."[67] ¿Cuáles son esas "continuidades antropológicas"? En diferentes ocasiones el autor ha intentado formalizarlas con el objetivo de fundamentar la posibilidad tanto de

[65] Koselleck, Reinhart, "Historia magistra Vitae", en *Futuro Pasado...*, p. 52.
[66] Koselleck, Reinhart, "Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos", en *Futuro Pasado…*, pp. 205-250, aquí p. 240.
[67] Koselleck, Reinhart, "Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico", en *Los estratos del tiempo…*, pp. 43-92, aquí p. 47.

la historia (como unidad) como de su conocimiento (desde el presente). El célebre debate mantenido con Hans-Georg Gadamer, en el homenaje que se le hiciera a éste con motivo de su cumpleaños número ochenta y cinco, es una de estas ocasiones. Allí Koselleck se propone demostrar la autonomía de la *Historik* respecto de la *Hermeneutik.* Con tal fin, luego de afirmar que, a pesar de sus virtudes, la analítica heideggeriana no logra dar cuenta de la posibilidad de las historias humanas tal como efectivamente acontecen, propone ampliar el repertorio de *existenciarios*. Su aporte consta de cinco pares categoriales. El segundo de ellos resulta especialmente relevante, sobre todo a los fines de este trabajo, puesto que se trata ni más ni menos que de la díada *amigo-enemigo*. A sabiendas de la polémica carga semántica que conlleva, Koselleck aclara que este par categorial, al igual que todos los demás, tan sólo "considera de un modo enteramente formal finitudes que se manifiestan sobre el trasfondo de todas las historias de auto-organización humana."[68] Se trata, insiste, de determinaciones enteramente formales que, al margen de la valoración que pueda tenerse de ellas, atraviesan y estructuran las historias posibles. De este modo, como se ve, la distinción *amigo-enemigo* parece sustraerse al influjo de la historia por el simple hecho de que, en tanto que categoría, es lo que la hace posible. Y esto, a su vez, permite retomar el interrogante abierto más arriba, acerca del estatuto del *concepto de lo político.* Pues, si se acepta el planteo de Koselleck, entonces se abre la posibilidad de pensar que en esta "elevación" al rango de categoría de la distinción amigo-enemigo el concepto político es puesto a resguardo de la polémica.

Aunque no está pensando en la *Historik* koselleckiana, en "Más allá de amigo-enemigo" Mario Tronti desarrolla un argumento que permite problematizar esta posibilidad. Allí el italiano destaca que la figura del enemigo, que en la obra de Carl Schmitt es presentada como el *criterio* de lo político, en la de Julien Freund es convertida sin más en el *presupuesto* de lo político.[69] Ahora bien, tanto el alemán como el francés sostienen que el enemigo político es siempre una figura pública, nunca privada. Lo cual, bien visto, significa que lo político supone la distinción *privado-público*. Pero esta distinción, como observa Tronti (siguiendo en esto a Otto Brunner), tan sólo tiene sentido cuando se presupone la vigencia del Estado moderno, y del derecho público que de él emana. En consecuencia, contra lo que sostiene la primera línea de *El*

[68] Koselleck, Reinhart, "Histórica y hermenéutica", p. 75.
[69] Tronti, Mario, "Más allá del amigo-enemigo", en *La filosofía contra la historia*, Madrid: Traficante de sueños, 2016 [1989], pp. 39-47, aquí p. 42. Traducción Omar García-Ormaechea.

concepto de lo político, es el concepto de lo político el que supone el Estado, y no al revés: "...no sólo no hay política sin enemigo, sino que no hay enemigo sin Estado, y sin el derecho que es hijo del Estado, o de la soberanía, o del poder (aquella *puisssance absolute* [potencia absoluta] que la edad moderna inventa y garantiza…".[70]

Al final de su artículo, Tronti afirma que desde el punto de vista de las categoría políticas, estamos entrando en una "fase pos-schmittiana".

> Las categorías de lo político que hemos utilizado hasta aquí son las categorías de lo político moderno. El presupuesto, o el criterio, des Politischen [de lo político] -el concepto amigo-enemigo- es dudoso que haya sido válido en el pasado, y desde luego no será válido en el futuro…[71]

Ahora bien, ¿alcanza con esta crítica al par *amigo-enemigo* para impugnar la *Historik* en su conjunto? En principio, parece que no. Pues se puede replicar, por ejemplo, que incluso si se acepta que el argumento de Tronti es correcto, lo que resulta afectado es tan sólo un aspecto puntual de la Historik, pero no la doctrina en su totalidad. Sin embargo, como se verá, se puede sostener que los inconvenientes de la *Historik* no se reducen a esta distinción sino que afectan (por razones no muy diferentes a las que presenta Tronti) la totalidad de las "categorías trascendentales de la historia" en su misma raíz.[72] Esto es algo que se torna evidente cuando se analizan aquellas categorías que, según Koselleck, se encuentran a la base de todas las demás: "campo de experiencia" y "horizonte de expectativa".

En el decimocuarto capítulo de *Futuro pasado*, luego de hacer referencia a otras categorías históricas, también formales, como las de "señor-siervo" o "amigo-enemigo", el autor sostiene que "las categorías de 'experiencia' y 'expectativa' reclaman un grado más elevado, ya apenas superable, de generalidad, pero también de absoluta necesidad en su uso."[73] Para justificar esta afirmación el autor ofrece tres argumentos. En primer lugar, asegura que categorías como "amigo-enemigo" son más concretas, más sensibles

---

[70] I*bíd.* Poco después, Tronti cita las siguientes palabras de Brunner: "La distinción entre enemigo público y enemigo privado no puede, por lo tanto, pertenecer en ningún modo al mundo *antiguo.*", p. 44.
[71] *Ibíd.*, p. 47.
[72] Reinhard Mehring, entre otros, sostiene que el proyecto de la *Historik* es, en definitiva, un proyecto que aún permanece trunco. "Teoría de la historia después de Nietzsche y stalingrado", en *Sentido y repetición en la historia*, Buenos Aires: Hydra, 2013.
[73] Koselleck, Reinhart, "«Espacio de experiencia» y «Horizonte de expectativa». Dos categorías históricas", en *Futuro pasado*..., p. 335.

e intuitivas que las de "experiencia" y "expectativa".[74] En segundo lugar, destaca que, a diferencia de aquéllas, que "se establecen como categorías alternativas", las categoría de "experiencia" y "expectativa" están entrecruzadas internamente y no ofrecen alternativa debido a que no se puede dar la una sin la otra. Por último, asegura que éstas están a la base de la aplicación de aquéllas, constituyéndose por esta razón en "la condición humana universal" sin la cual "la historia no es posible, ni siquiera concebible."[75] De este modo, sobre todo al final del capítulo, se ofrece una respuesta a los interrogantes arriba planteados: los cambios en los contenidos históricos, incluidos los ocurridos en el siglo XVIII, quedan enmarcados en un sistema de coordenadas "espacio-temporales" común[76], compartido por toda la humanidad a lo largo y ancho de su historia.

Sin embargo, las tensiones inherentes a esta respuesta quedan al descubierto cuando se confrontan dos pasajes puntuales, ubicados ambos en el mismo capítulo que se viene refiriendo. En el primero de estos pasajes, después de anunciar el carácter fundamental de las categorías de "experiencia" y "expectativa", Koselleck advierte lo siguiente:

> ...renunciamos conscientemente a derivar de forma histórica el origen de estas dos expresiones, actuando en cierto modo en contra de la pretensión metódica a la que debe someterse un historiador profesional de los conceptos. Hay situaciones en la investigación en las que abstenerse de preguntas histórico-genéticas puede agudizar la mirada sobre la historia misma[77]

No obstante, al final del texto -después de haber esbozado "la dimensión meta histórica" de estas categorías y luego de haber argumentado a favor de la modificación y el desplazamiento históricos en la coordinación de las mismas- escribe este otro pasaje: "nuestra presuposición antropológica, esto es, la asimetría entre experiencia y expectativa era un producto específico del conocimiento de aquella época de transformación brusca en que esa asimetría se interpretó como progreso."[78] De este modo, contrariando su propia advertencia metodológica, Koselleck ofrece la derivación

[74] *Ibíd.*, p. 335.
[75] *Ibíd.*, p. 336.
[76] "Como categorías históricas equivalen en esto a las de espacio y tiempo.", *Ibíd.* p. 336.
[77] *Ibid.*, p. 334.
[78] *Ibid.*, p. 356.

histórica, explícitamente moderna, de estas dos categorías fundamentales. Por un lado, el autor afirma que "sin una determinación meta histórica que apunte a la temporalidad de la historia, caeríamos inmediatamente en el torbellino infinito de su historización"[79]. Pero, por otro, reconoce que estas determinaciones "meta históricas" no pueden emerger sino en ciertas condiciones históricas que son las del nacimiento de la modernidad. Y con esto, como se anticipó, queda en evidencia una tensión decisiva en su planteo; tensión que se encuentra alojada, no casualmente, en el cruce entre las condiciones de la historia y la historia de estas condiciones.[80]

Ahora bien, lo dicho hasta aquí permite sostener de manera fundada que el auténtico *concepto clave* a partir del cual se organiza todo el proyecto koselleckiano no es otro que el de la *modernidad* concebida como una experiencia de la temporalidad completamente diferente de la previa (es decir, a la experiencia "pre-moderna" de la temporalidad).[81] Y esto, que puede parecer una observación lateral o incluso demasiado obvia, tiene implicancias decisivas para todo su planteo. Pues, si lo que se viene argumentando es correcto, todo el andamiaje koselleckiano parece pender de un concepto, tan polémico y plurívoco, como el de *modernidad*. ¿Alcanzaría, entonces, con encontrar inconsistencias en el modo en que Koselleck conceptualiza la modernidad para poner a tambalear toda su propuesta teórico-metodológica?

Como se vio, de acuerdo con el planteo koselleckiano, a la base de las determinaciones antropológicas de la experiencia y la expectativa subyace la caracterización de la modernidad como una experiencia de la temporalidad totalmente nueva, a partir de la cual se escinden progresivamente el campo de las experiencias y el horizonte de las expectativas. Esta manera de plantear la oposición con la experiencia *pre-moderna* conduce, sin embargo, "a percibir quiebras demasiado tajantes entre las

[79] *Ibid.*, p. 338.

[80] En consonancia con lo que aquí se desarrolla, Anders Schinkel afirma que Koselleck confunde el significado históricos y el meta históricos de estas categorías. Para el autor, esta confusión de planos impide apreciar debidamente la continuidad histórica y, por lo tanto, conduce a una caracterización errónea de la modernidad. Ver Schinkel, Anders, "Imagination as a Category of History: An Essay concerning Koselleck's Concepts of *Erfahrunnsgraum* and *Erwartungshorizont*", *History and Theory*, Vol. 44, nº 1, 2005, pp. 42-54.

[81] Este argumento se desarrolla, con mayor extensión y detalle, en Pinacchio, Ezequiel, "El concepto de concepto en Reinhart Koselleck: entre las condiciones de la historia y la historia de las condiciones", en *Conceptos Históricos*, núm. 4 (5), 2018, pp. 48-71.

filosofías modernas de la historia y el antiguo ideal pedagógico "ciceroniano" de la misma."[82]

> En efecto, la idea de *Sattelzeit* […], si bien resulta sumamente esclarecedora de las grandes transformaciones culturales epocales, tienen como contrapartida el defecto de que tiende a sugerir que la única gran ruptura conceptual ocurrida en Occidente se produjo hacia fines del siglo XVIII con la Ilustración.[83]

Esto deriva, a su vez, en la consolidación de dos bloques enteramente homogéneos a partir de los cuales se distorsiona la comprensión de los procesos históricos, tanto de los anteriores como de los posteriores a la *Sattelzeit*. De hecho, como argumenta Palti, la misma "idea de Koselleck del pensar histórico como refiriendo a una estructura vacía de la temporalidad sólo surge, en realidad, a partir de la quiebra del concepto evolucionista de la historia que se produce a fines del siglo XIX, cuando el concepto de 'organismo' pierde sus anteriores connotaciones teleológicas."[84] Pero si esto es correcto, entonces parece cuanto menos discutible la decisión de localizar en el contexto de la *Sattelzeit* (1750-1850 aprox.) la posibilidad de establecer las determinaciones antropológicas, absolutamente formales, de la experiencia y la expectativa.

Asimismo, la excesiva valoración de la aceleración de la distancia entre *experiencia* y *expectativa* como clave para comprender, no sólo un cierto momento histórico, sino la historia en general conlleva un riesgo aún mayor: el de hipostasiar cierta constelación conceptual. En palabras de Chignola:

> Koselleck propone una fundamentación cuasi-antropológica de la experiencia del tiempo que en mi opinión hay que reconducir, por cuanto respecta a sus líneas fundamentales, a la experiencia de aceleración del tiempo, a la *Schwellenzeit* que marca la edad de las Revoluciones. Comprender esto significa establecer un umbral mucho más avanzado

[82] Palti, Elías, "Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad", en *Ayer*, Vol. 53, nº 1, 2004, pp. 63-74, aquí p. 70.
[83] *Ibíd.*, p. 68.
[84] *Ibíd.*, p. 73.

para la crítica del efecto de verdad determinado por las categorías y los conceptos políticos modernos.[85]

La principal función del concepto es, como ya se explicó, la de reunir en torno de sí una multiplicidad de experiencias dispersas haciendo posible con esto la unidad del sentido histórico. Evidentemente, la construcción koselleckiana de la *Sattelzeit* cumple con este requisito, es decir, permite organizar de manera significativa un conjunto de desplazamientos históricos sustantivos. Sin embargo, al hacer esto el autor compromete la *Sattelzeit* con la otra dimensión constitutiva de todo concepto histórico, es decir, la polémica. Debido a ello, la afirmación koselleckiana acerca de que los *conceptos fundamentales* son aquellos que "perduran" o que "no necesitan traducción" parece eludir, al presentarlos como obvios, un problema demasiado evidente: la postulación de tales conceptos como los *fundamentale*s. Esto Koselleck lo sabe, y quizás mejor que nadie. Por eso, en alguno de sus textos reconoce que "cualquier historia, incluso después de establecida y registrada, ha de ser perpetuamente reescrita. La cuestión de los conceptos guías que constituyen la historia como tal ha de ser, por tanto, planteada y respondida una y otra vez a lo largo de la historia."[86] Ahora bien, ¿cuál es el alcance de este reconocimiento sobre el carácter "revisable" de los *conceptos guías*? ¿Puede conllevar una potencial impugnación de la *Sattelzeit*? Es más, ¿cabe suponer que un día, volviendo sobre las fuentes, la palabra *Estado* no tenga nada decisivo que decirnos sobre el curso de la historia humana? El propio Koselleck abre, tal vez sin desearlo, esta posibilidad. Pero si esto es posible, es decir, si el concepto de *Sattelzeit* deviene cuestionable, entonces las mismas categorías trascendentales, dado que lo presuponen, también lo hacen. La unidad y la cognoscibilidad de la historia entran, lo mismo que su concepto, en una zona de radical incertidumbre.[87]

[85] Chignola, Sandro, "Temporalizar la historia…", p. 12.
[86] Koselleck, Reinhart, "Historia de los conceptos y conceptos de la historia" en *Historia de los conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 27-44, aquí p. 40.
[87] En este sentido, se puede destacar que las enigmáticas palabras utilizadas como epígrafe en este apartado son aquellas con las cuales el historiador alemán decide concluir su homenaje a Gadamer: "También el concepto de la historia podría ser un concepto que se consume en la realidad." "Historia y hermenéutica", p. 94.

A pesar de todo lo dicho hasta aquí, conviene aclarar que no es inevitable concluir que el problema de la *Sattelzeit* radica, única o fundamentalmente, en el modo en que Koselleck la define. Es decir, la solución no consiste necesariamente en postular otras características, acaso más adecuadas, para caracterizar el quiebre epocal implicado en la irrupción de la modernidad. El problema podría ser otro. Uno que refiere, no tanto al modo en que se concibe el concepto *de* la modernidad, sino a la manera en que se concibe el concepto *en* la modernidad.

En este sentido, parece oportuno referir algunas consideraciones realizadas por Pierpaolo Cesaroni en su artículo "Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze".[88]

Cesaroni comienza su texto advirtiendo que un estudio de la génesis de los conceptos políticos modernos sigue siendo completamente inútil si no se acompaña con la comprensión de la génesis del concepto de "concepto" que ellos implican. En este sentido, el autor argumenta de manera convincente que no es posible eludir la cuestión del vínculo que la historia conceptual establece entre el concepto y el conocimiento (científico), ya que es precisamente alrededor de esta relación que establece su concepto de "concepto".[89]

Para comprender el sentido y el alcance de esta advertencia es preciso reparar en una diferencia sustantiva que se juega al interior del extenso y complejo campo denominado "historia conceptual". Además de la *Begriffsgeschichte* koselleckiana, en la cual la *Sattelzeit* es ubicada entre 1750 y 1850, existe una "apropiación filosófica" de la misma que, aunque también se organiza en torno al postulado de la *Trennung*, considera que dicho corte epocal se genera un siglo antes, en 1650, con la irrupción de ciencia civil pergeñada por Hobbes. Y esta distancia, contra toda apariencia, está lejos de reducirse a un simple desacuerdo en torno a la fecha de nacimiento de la modernidad. Lo que aquí está en juego, tal como señala Cesaroni, es el sentido mismo de la relación entre conceptos políticos, la ciencia y la historia.

[88] Cesaroni, Pierpaolo, "Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze", en Filosofía política, Fascicolo 3, dicembre 2017, pp. 513-530.
[89] "Una risposta a questo problema non può eludere la questione del nesso che la storia concettuale istituisce fra il concetto e il sapere, perché è proprio attorno a questo rapporto che essa stabilisce il suo concetto di «concetto»". *Ibíd*., p. 514.

En la propuesta desarrollada por Koselleck la relación entre el concepto y el conocimiento gira en torno a la posibilidad de fundar la ciencia histórica, a la que también llama *Historik*. La caracterización del concepto ofrecida por el historiador alemán no hace más que confirmar este punto. Se trata, como se vio, de una entidad que viene a reunir una multiplicidad de estratos semánticos, es decir, una pluralidad de tiempos. En este sentido, pues, tiene sentido afirmar que el concepto es histórico porque es el instrumento producido y utilizado por la ciencia de la historia para la comprensión y exposición de su objeto.[90] En este sentido, señala Cesaroni, es claro que, "el concepto koselleckiano, por lo tanto, se refiere a un problema epistemológico que no concierne al conocimiento político, sino la base de la historia."[91] Ahora bien, en una historia conceptual elaborada de acuerdo con estos parámetros es inevitable que los conceptos políticos queden subordinados a su condición de conceptos históricos.

El horizonte que se abre a partir de la "apropiación filosófica" de la historia conceptual, al interior de la cual la *ciencia civil* hobbesiana expresa la radicalidad del corte epocal de la cual es tanto *índice* como *factor,* es diferente.

> L'espressione «concetto politico» viene utilizzata, in tale analisi, per nominare lo statuto di questo nuovo sapere, che essa pone a tema per comprenderne la genesi, la logica intrinseca e le aporie.[92] Questo cambiamento è comprensibile sullo sfondo del diverso rapporto che viene istituito fra concetto e scienza, il quale investe naturalmente lo statuto stesso del concetto. Questo termine, infatti, viene ora utilizzato non per definire, a parte subiecti, lo strumento che la scienza storica utilizza al fine di comprendere la rottura istituente la modernità, bensì per definire epistemicamente, a parte obiecti, la rottura stessa.[93]

1.2 Ciencia, ideología y marxismo

Así se llega a una nueva etapa, tal vez decisiva,
en la historia de los modos de pensar.
Karl Mannheim

[90] *Ibid.*, p. 517.
[91] *Ibid*.
[92] *Ibid.*, p. 518.
[93] *Ibíd*. pp. 517-518.

El problema que se viene desarrollando puede ser considerado, en más de un sentido, como una modulación específica dentro de un problema más amplio: el de las relaciones entre ciencia e ideología, o mejor aún, entre ciencia, ideología y política. En *Ideología y utopía* (1929), Karl Mannheim señala que el concepto de ideología suele asociarse, sin más, al marxismo. Sin embargo, aclara, "aunque el marxismo contribuyó mucho en el planteo del problema, tanto la palabra como su significado se remontan más allá del marxismo…"[94]. Para ganar claridad en la comprensión del problema se debe diferenciar entre la ideología como concepto particular y la ideología como concepto total. En el primer caso, el término expresa escepticismo respecto de ciertas ideas y representaciones esgrimidas por un adversario. "Se considera a estas como disfraces más o menos conscientes de la verdadera naturaleza de la situación, pues no podría reconocerla sin perjudicar sus intereses."[95] El concepto total de ideología, en cambio, no cuestiona una parte de las ideas del adversario, ni le atribuye la falsedad de las mismas a decisiones voluntarios del sujeto. Va más lejos, hasta la raíz. No sólo cuestiona la totalidad de las representaciones de un sujeto, sino que intenta dar cuenta de los mecanismos que hacen posible esta sistemática distorsión de la realidad. Así, en el mismo movimiento en el que sanciona la distorsión de la realidad, el concepto total de ideología permite vislumbrar los parámetros válidos a partir de los cuales es posible reconocer tal distorsión. Y estos parámetros son, como aclara Mannheim, los de la ciencia. Esta es la razón por la cual el autor se distancia de quienes pretenden que el concepto moderno de ideología es tan sólo una variación formal de la antigua sospecha religiosa sobre la posibilidad de la "falsa conciencia".[96] "Cuando el profeta duda de la autenticidad de su visión, era porque se sentía abandonado de Dios, y su inquietud provenía de una fuente de referencia trascendente" Por el contrario, cuando "nos ponemos ahora a criticar nuestras propias ideas, es porque abrigamos el temor de que no estén a la altura de algún criterio más secular.[97]

[94] Mannheim, Karl, *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987 [1929], p. 49
[95] *Ibid*.
[96] *Ibid.*, p. 62.
[97] *Ibid.*, p. 63.

"¿Cuáles fueron los factores que allanaron el camino, en la historia de las ideas, al concepto total de ideología?"[98] En primer lugar, el desarrollo de una filosofía de la conciencia, pues, a través de ella, se opera un giro decisivo respecto al lugar en el cual se ubica la unidad de la experiencia del mundo. "En lugar de la unidad objetiva y ontológica, cristiana y medieval del mundo, surgió la unidad subjetiva del sujeto absoluto de la 'época de las luces': la conciencia de sí."[99] De allí en adelante, en efecto, no hay otro mundo que aquél configurado en relación al sujeto. En un segundo momento, explica Mannheim, se va a introducir la dimensión histórica en el concepto afirmando que la unidad del mundo está en constante transformación y tiene, lo mismo que el sujeto en que se funda, sucesivas reestructuraciones de su equilibrio en niveles cada vez más elevados.[100] Pero la historia no termina allí.

> El último paso, y el más importante, en la creación del concepto total de ideología surgió también de un proceso histórico social. Cuando la 'clase' sustituyó al 'pueblo' o la nación, como portadora de la conciencia del estado de evolución histórica, la misma tradición teórica a la que antes hemos referido, absorbió la obra que entretanto se había realizado en el proceso social, es decir, la estructura de la sociedad y sus correspondientes formas intelectuales se empezaron a comprender como variantes, según las relaciones entre las clases sociales.[101]

Ahora bien, es preciso destacar que esta irrupción de las clases como sujetos portadores de la conciencia histórica no es tan sólo un paso más en el desarrollo lineal del concepto de ideología sino un punto de inflexión. Entre otras cosas, porque una vez que el concepto particular de ideología queda subsumido en el concepto total, ya no tiene sentido acusar al adversario de estar manipulando la realidad, en forma más o menos consciente, en favor de tales o cuales intereses. Ya no se trata de que el

[98] *Ibíd.*, p. 58. Conviene aclarar, de todos modos, que Mannheim no otorga ningún privilegio a la filosofía, ni a su historia, como fuente de los cambios en el pensamiento que analiza. Por el contrario, el autor asegura que "...la historia del pensamiento no se halla limitada a los libros, sino que deriva su principal significado de la vida cotidiana…" p. 63. En este sentido, el autor ofrece otra arista, mucho menos "filosófica" pero tanto o más fundamental, en la génesis del concepto. Dice:"El concepto moderno de ideología nació cuando Napoleón, al advertir que ese grupo de filósofos [los ideólogos] se oponían a sus imperiales ambiciones, le aplicó el despectivo marbete de 'ideólogos'", *Ibíd*. Así, el autor permite apreciar el origen "polémico" del concepto en cuestión. Mannheim asegura, además, que hay una clara continuidad entre la acusación de Napoleón y concepciones como la marxistas: en ambas la realidad se define en estrecha relación con la práctica, y en particular, con la práctica política.
[99] *Ibid.*, p. 58.
[100] *Ibid.,* p. 59.
[101] *Ibid.*, p. 60.

adversario "prefiere" no pensar correctamente. El punto decisivo ahora es que, incluso si quisiera, no podría hacerlo. Tal es el nivel de sujeción de su pensamiento respecto de su condición socio histórica. De este modo, como correlato de "un mundo sacudido por un trastorno social", el conflicto intelectual alcanza un punto extremo en el que los bandos antagónicos tratan de aniquilar "no sólo las creencias específicas y las posiciones del adversario, sino también los cimientos intelectuales sobre los cuales descansan estas creencias y esas posiciones."[102]

En su reconstrucción, Mannheim concede al marxismo méritos, no sólo por producir la primera teoría en la cual los dos sentidos de ideología se fusionan, sino también por asignar la debida importancia al papel que la posición social y la pertenencia de clase tienen en el pensamiento.[103] Sin embargo, rápidamente advierte que, así como la historia del concepto en cuestión no empieza en el marxismo, tampoco termina allí. En los hechos, afirma, el marxismo ha perdido el dominio sobre un concepto de ideología que, por su propia lógica expansiva, termina por volverse contra él. En efecto, "lo que era un arma del proletariado se convierte en un método de investigación que busca poner de manifiesto el condicionamiento social de todo pensamiento."[104] Con esto, a su vez, se hace patente un problema al interior del pensamiento crítico en general, y del marxista en particular. Problema clave que, casi medio siglo después, retoma Paul Ricoeur. "¿Existe un lugar no ideológico, desde el cual sea posible hablar científicamente de la ideología?".[105] Según Ricoeur, este es el supuesto que sostiene la pretensión de reducir la ideología a su papel mistificador: quien formula la crítica se ubica totalmente al margen de la ideología. "¿Puede la teoría social concebida como crítica acceder a un estatuto totalmente no-ideológico, según sus propios criterios de la ideología?"[106] Ricoeur responde negativamente a estas preguntas, y ofrece sus argumentos. "La primera dificultad que veo es ésta: al dar a la crítica el estatuto de una ciencia combativa, ¿cómo evitar que caiga en los fenómenos cuasi-patológicos denunciados en el adversario?[107] Al decir esto el autor está pensando, tal como él mismo explicita, en la interpretación leninista del marxismo y, más

[102] *Ibíd.*, p. 57.
[103] *Ibíd.*, p. 66.
[104] Ricoeur, Paul, "Ciencia e ideología" (1974), en *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción,* Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008 [1985], p. 140.
[105] *Ibíd.*, p. 131.
[106] *Ibíd.*, p. 135.
[107] *Ibíd.*, p. 135.

puntualmente, en el modo en que Louis Althusser se apropia de ella en *Lenin y la filosofía* (1968). La pretensión de trazar una "línea de partido" entre la "ciencia marxista" y la "ciencia burguesa", no sólo abre la posibilidad de que el marxismo se convierta en una ideología más, sino que funciona, en los hechos, como un "sistema de justificación con respecto al poder del partido..."[108].

Si se considera el momento histórico en que realiza esta crítica (mediados de la década del 70), no puede sorprender que el principal destinatario sea Althusser, es decir, el filósofo que más empeño ha puesto en establecer una clara delimitación entre ciencia e ideología. Este empeño, que domina su obra desde los años sesenta, tiene como principal objetivo liberar al marxismo de los influjos de la ideología humanista. En obras como *Para leer el capital* (1965) este combate está librado en nombre de la llamada "ruptura epistemológica". De acuerdo con esta tesis -a la cual se vuelve en el cuarto capítulo de este trabajo- es preciso diferenciar en la obra Marx un período de juventud, que aún está embebido de ideología humanista, y un período de madurez, propiamente científico. En rigor, es recién a partir de *La Ideología alemana* (1845-1846) que Marx empieza a elaborar un dispositivo teórico, organizado en función de la tríada "modo de producción/relaciones de producción/fuerzas productivas", gracias al cual es posible "plantear los problemas reales de la historia concreta bajo la forma de problemas científicos, y llegar, (como lo hace Marx en *El Capital*) a resultados teóricos demostrables: esto es, verificables por la práctica científica y política, y abiertos a su rectificación regulada."[109] La confianza que inspira en Althusser el círculo que enlaza la teoría con la práctica se pone de relieve en el siguiente pasaje, tomado de "Práctica teórica y lucha ideológica" (1968):

> Este conocimiento [el del socialismo científico] permite definir los objetivos del socialismo, y concebirlo como nuevo modo de producción determinado que sucederá al modo de producción capitalista, concebir sus determinaciones propias, la forma precisa de sus relaciones de producción. Permite también definir los medios de acción propios para 'hacer la revolución', medios que se basan en la necesidad del desarrollo histórico, en el papel determinante en última instancia de la economía, en el papel decisivo de la lucha de clases, en las transformaciones económico-sociales, en el papel de la conciencia y de la organización en la lucha política. Es la aplicación de estos principios científicos lo

[108] *Ibíd.*, p. 135.
[109] Althusser, Louis, *Elementos de autocrítica*, Barcelona: Editorial Laia, 1975 [1974], p. 17.

> que ha permitido definir a la clase obrera como la única clase radicalmente revolucionaria, definir las formas de organización justas de la lucha económica (papel de los sindicatos) y política (naturaleza y papel del partido de vanguardia de la clase obrera), definir en fin las formas de la lucha ideológica.[110]

Pero Althusser no es tan sólo el filósofo de "la ruptura", el acérrimo defensor de la demarcación entre ciencia e ideología, aquél que le atribuye a Marx el "hecho teórico" de haber descubierto el continente Historia, etc. Es también el intelectual que, a lo largo de un complejo y sinuoso derrotero, supo hacer de la autocrítica poco menos que un género literario.[111] En *Elementos de autocrítica*, un escrito de 1972, el autor vuelve sobre la relación ciencia e ideología y ofrece una versión revisada de su "intuición fundamental". Aunque no abandona la distinción entre el "Marx de juventud" y el "Marx maduro" (o sea, el Marx propiamente marxista), reconoce que el énfasis, bastante unilateral, que él mismo había puesto en la dimensión teórica de la ruptura epistemológica, dio lugar a una interpretación de tipo racionalista en la cual se equiparan la ciencia con la verdad, de un lado, y la ideología con el error, del otro. De aquí se sigue una discusión, profundamente idealista, que enfrenta dos abstracciones como son la *Ciencia* y la *Ideología*. Pero lo importante, explica Althusser, era la ruptura de Marx "no con la ideología en general, no sólo con las concepciones ideológicas de la historia vigentes, sino con la ideología burguesa."[112] Entonces, para corregir su "desvío teoricista" Althusser va a resaltar que esta ruptura con la ideología burguesa no se produce, de manera exclusiva ni fundamental, en el plano de la producción teórica. Por el contrario, asegura, es preciso entender que dicho "corte" tan sólo fue posible "a condición de implicarse en las premisas de la ideología proletaria, y en las primeras luchas de clases del proletariado, en donde esta ideología tomaba cuerpo y cobraba consistencia."[113] Althusser complejiza, de esta manera, la ya de por sí bastante problemática relación entre ciencia e ideología que viene desplegando en su obra. Ahora

---

[110] Althusser, Louis, "Práctica teórica y lucha ideológica" en *La filosofía como arma de la revolución*, México D.F.: Siglo XXI, 1998, p. 24.

[111] Al respecto, ha dicho François Matheron: "¿Cómo evaluar una obra que no ha cesado de destruirse a sí misma? ¿Cómo evaluar una obra tan heterogénea, en la que destellos luminosos conviven con chocantes brutalidades filosóficas? [...] Althusser, sabemos, destruyó progresivamente las tesis que había construido; inquietante por sí solo, este fenómeno esconde otro, aún más desconcertante: no hay un solo concepto althusseriano que no haya sido, en el fondo, afectado por su contrario". "Louis Althusser o la pureza impura del concepto", en *Demarcaciones* (1), 2014, pp. 45-62.

[112] Althusser, Louis, *Elementos de autocrítica*… p. 30.

[113] *Ibíd.,* p. 30.

la ciencia no sólo surge *de* la ideología (la burguesa), resignificándola como "su prehistoria", sino que requiere, para poder efectuar este "paso adelante", apoyarse *en* otra ideología (la proletaria). Sin embargo, aunque con esta operación Althusser pretende conectar la producción teórica con el mundo socio-histórico, salvando así su "desvío", se aproxima peligrosamente a una distinción de la cual se ha burlado demasiadas veces, a saber: la distinción entre "ciencia burguesa" y "ciencia proletaria"[114]. Pues, si la ciencia marxista se apoya en la ideología proletaria, es fácil inferir que también hay una ciencia burguesa que lo hace, a su vez, en la ideología burguesa. Y así, como en un juego de espejos, a cada ideología le corresponde su ciencia, y viceversa. Pero entonces, ¿cómo decidir en favor de una u otra ciencia/ideología? ¿Desde qué lugar no-ideológico, retomando el planteo ricoeuriano, avalar esta decisión?

A fin de cuentas, parece ser que los variados y sinuosos movimientos teóricos realizados por Althusser no le permiten escapar de una de las principales críticas que Ricoeur le dirige al planteo de Mannheim. Esta refiere al modo en que este último diferencia, contraponiendo, la ideología de la utopía. "Las ideologías son profesadas más bien por la clase dirigente y quienes las denuncian son las clases subprivilegiadas. En cambio, las utopías son sostenidas por las clases en ascenso. Las ideologías miran hacia atrás, las utopías hacia adelante."[115] Ahora bien, aunque no desestima el interés de estas consideraciones, Ricoeur pone de manifiesto que estas oposiciones "nunca son decisivas y totales", tal como dejó en claro el propio Marx al reconocer en el socialismo utópico una de las principales ideologías de su tiempo. Por otra parte, agrega, "sólo la historia ulterior decide si una utopía era lo que pretendía ser, a saber, una visión nueva capaz de cambiar el curso de la historia."[116]

De este modo, la crítica de Ricoeur permite reconocer que el supuesto básico sobre el cual se apoya la elección entre diferentes saberes, el burgués o el proletario, es ni más ni menos que el carácter progresivo del desarrollo histórico. Nuevamente, pues,

---

[114] La "teoría de las dos ciencias" surge de las reflexiones del médico y filósofo ruso Alexander Bogdanov. La misma ha tenido gran repercusión: "...en 1950, un grupo de científicos y filósofos franceses, entre los que se encontraban Raymond Guyot y Jean Desanti, publicaron un manifiesto titulado *Ciencia burguesa y ciencia proletaria*. En él se establece que la ciencia tiene un componente de clase, que no sólo afecta las condiciones sociales y materiales de investigación, sino que también determina los conceptos y teorías a las que dan origen. Este manifiesto surgió como consecuencia de un fuerte debate que apareció por aquellos años en torno a los resultados experimentales agrícolas obtenidos por el investigador ucraniano Trofim Lysenko." Ostachuk, Agustín, "La teoría de las dos ciencias: ciencia burguesa y ciencia proletaria", en *Revista iberoamericana de ciencia tecnología y sociedad*, nº 10 (Supl. 1), 191-194, 2015.
[115] Ricoeur, Paul, "Ciencia e ideología", p. 140.
[116] *Ibíd.*

un determinado concepto de la historia. Si la "ciencia proletaria" tiene la capacidad de reconocer y denunciar el carácter ideológico de la "ciencia burguesa" es porque la clase social en la cual se funda encarna un estadio superior del desarrollo histórico. Pero, al mismo tiempo, tal como se puede apreciar en una de las citas previas, el hecho de que el momento histórico encarnado por la clase obrera sea de un nivel superior, lo mismo que el carácter privilegiado de dicha clase, es algo que se pretende justificado científicamente. El círculo es tan patente como potente: ciencia y socialismo, saber y verdad, se remiten y se refuerzan el uno al otro.

A fines de los años setenta, en otro de sus textos autocríticos, Althusser aborda el tópico, recurrente en aquellos años, de la "crisis del marxismo". Allí acepta que tal crisis es real y asegura que consiste en "...la casi imposibilidad de ofrecer una explicación marxista realmente satisfactoria de una historia que no obstante se ha hecho en nombre del marxismo."[117] Frente a esta crisis el autor distingue tres tipos de "reacciones": la de quienes "se tapan los ojos para no ver", la de quienes padecen "mientras continúan buscando motivos reales de esperanza" y la de quienes intentan tomar una perspectiva histórica, teórica y política para tratar de descubrir el sentido y alcance de la crisis.[118] Para estos últimos, entre quienes decide contarse el propio Althusser, la crisis no es algo para lamentar sino, hasta cierto punto, digno de ser celebrado. Pues, a partir de ella se hace posible "desbloquear" al marxismo, romper con sus dogmatismos, y, ante todo, reconocer que mucho de sus problemas no se agotan en el nombre de Stalin sino que se remontan hasta nombres, hasta entonces "innombrables", como los de Marx y Lenin. *Nombres propios.* Desde esta perspectiva, asegura, es posible aceptar que no todo mal responde a un "desvío". O, si se quiere, que el desvío ya estaba inscripto en el mismo origen. A fin de cuentas, "¿…cómo podría una teoría de las condiciones y de las formas de la lucha de clases, escapar a la lucha de clases, a las formas ideológicas dominantes bajo las que nació, y a su contagio, en el curso de la historia política e ideológica?"[119]

Sin embargo, a pesar de haber llevado su crítica tan lejos esta vez, socavando acaso los pilares mismos de su proyecto político-intelectual, el autor elige terminar el artículo con estas palabras: "Nadie pretende que la tarea no sea extremadamente ardua.

[117] Althusser, Louis, "Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin", en *L'Espresso*, año XXIV, 1978, p. 513.
[118] *Ibid.*, p. 515.
[119] *Ibid.*, p. 518.

Lo esencial reside en que no obstante las dificultades es posible."[120] La confianza en el círculo (que es también el círculo de la confianza) se muestra intacta. *El porvenir es largo*.[121]

1.3 El círculo de la confianza

¿Qué ocurriría, sin embargo, si este círculo se rompe? ¿Cómo se vive y cómo se piensa políticamente cuando se asume, sin más rodeos, que la crisis del marxismo ya no tiene resolución posible, es decir, que no hay "después" pero tampoco "afuera" de la crisis? En *Verdades y saberes del marxismo*, ensayo al cual ya se hizo referencia, Palti lleva estos interrogantes hasta sus últimas consecuencias. Allí dispone un esquema analítico a partir del cual caracteriza y distribuye diferentes reacciones de la tradición marxista frente a su crisis. En un extremo del arco ubica a quienes, una vez roto el círculo, se deciden por la *Verdad* del marxismo desechando, en consecuencia, todo su saber. En el otro, a quienes, con el fin de salvar este *Saber* resignan, de uno u otro modo, su verdad.

Palti encuentra en el modo en que el historiador inglés Perry Anderson lee al crítico de la posmodernidad Fredric Jameson una clara expresión de esta última deriva, la que se decide por el saber. Pues Jameson, asegura, le descubre a Anderson "cómo, en el propio acto de declarar al marxismo muerto históricamente, se lo salvaría como teoría. Este reafirmaría su vitalidad, y aún su superioridad teórica, en la misma medida en que lograría dar cuenta de sus propias condiciones actuales de imposibilidad histórica como práctica política…".[122] Alain Badiou, por su parte, se ubica en el otro cuerno del dilema: a fin de salvar la Verdad del marxismo, es decir la práctica revolucionaria, declara inválido todo su saber.[123] En esta línea, retomando los pensamientos de Blas Pascal, Badiou sostiene que la verdadera esencia de la apuesta (política) reside en que *es necesario apostar*, y no tanto en el objeto de la apuesta (el

---

[120] *Ibid.*, p. 522.
[121] En 1985, Althusser escribe: "Soy optimista: creo que esta inspiración [la inspiración materialista de Marx] atravesará todos los desiertos e incluso aunque deba tomar otras formas –lo que es inevitable en un mundo en pleno cambio- sobrevivirá". *El porvenir es largo*, Barcelona: Ediciones destino, 1992. p. 298. Sin embargo, es fácil advertir que Althusser deposita sus esperanzas en algo que ya se encuentra mucho más allá, o incluso más acá, de aquél marxismo que supo defender con tanta convicción tiempo atrás, o sea, el llamado "socialismo científico". Ya no sólo duda de que la humanidad llegue a conocer alguna vez el comunismo del que hablaba Marx, sino que afirma, como lo viene haciendo al menos desde 1978, que el socialismo es en los hechos "la mierda". ´Ibíd., pp. 300-302.
[122] Palti, Elías, *Verdades y saberes...,* p. 51.
[123] *Ibid.,* p. 53.

absoluto, por caso): pues, a su entender, más que el hecho de que "hay" un Absoluto, lo decisivo es que "hay" apuesta por lo absoluto.[124] De este modo, sin embargo, queda en evidencia cuál es el precio a pagar para salvar la verdad a costas del saber. Antes o después, se quiera o no, se produce el pasaje desde la creencia hacia la confianza. La primera nace cuando se pierde el saber, la segunda cuando se quiebra la creencia. Ahora bien, mientras que la creencia aún se dirige a algo exterior, la confianza, en cambio, ya no tiene objeto. Así se entiende, por ejemplo, la definición del sujeto como "confianza en sí mismo"[125].

"La experiencia del desastre, a diferencia de la crisis, no discierne, no marca hitos, no da consistencia al tiempo señalando un 'antes' y un 'después', no despliega el devenir como *proceso* [...] designa lo indesignable..."[126] En consecuencia, asegura Palti, esta experiencia no es tanto la quiebra del Sentido sino más bien lo que viene después: el sentido después del Sentido. De este modo, concluye, se devela la ilusión típica de esta era pos-metafísica: "la de creer que la disipación de la ilusión de Sentido nos habría librado finalmente de la presión de buscarla."[127] No obstante, para librarse de dicha presión sería preciso encontrar una Verdad, y es justamente esto lo que se ha vuelto imposible. Tan sólo resta, en suma, "construirse a sí mismo como sujeto ilusorio de las propias ilusiones…".[128]

***

La tesis con la cual se confronta a lo largo de este trabajo, que será desarrollada en detalle en el próximo capítulo, afirma que actualmente la multitud se erige como una alternativa radical al tradicional concepto de pueblo. Según sus principales promotores, este cambio, que tiene su asidero en una transformación del modo de producción capitalista[129], conlleva un dilema político decisivo: o bien se sigue aferrado a un concepto de pueblo, que en los hechos deviene obsoleto, o bien se asume que no hay

[124] *Ibid.,* p. 193.
[125] *Ibid.,* p. 196.
[126] *Ibid.,* p. 199.
[127] *Ibid.*, p. 200.
[128] *Ibid*.
[129] Según Hardt y Negri: "La determinación de los contornos generales de la composición técnica del trabajo nos dará la base no sólo para reconocer las formas contemporáneas de la explotación y el control capitalistas, sino también para evaluar los medios que tenemos a nuestra disposición para un proyecto de liberación del capital." *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*, Madrid: Akal, 2011 [2009], p. 145. La idea es desarrollada con detalle en pp. 150-151.

otra manera de pensar y de hacer política que no sea la que propicia el concepto de multitud.

Así presentada, es fácil advertirlo, la tesis *pueblo o multitud* parece relativizar, e incluso refutar, las líneas de problematización arriba desplegadas. Pues, por un lado, vislumbra un concepto político que tiene su razón de ser en un cambio histórico concreto, objetivamente demostrable: el pasaje del capitalismo "clásico" al "biocapitalismo". *Un saber*. Y por otro, afirma la convicción de que el sujeto que expresa dicho pasaje, la multitud, porta en sí la clave para dejar atrás al capitalismo dando así paso, finalmente, al comunismo.[130] *Una verdad*.

¿Qué ocurre, entonces, con el escenario descrito en los párrafos inmediatamente previos?

A la luz de esta tesis, ¿no resulta exagerado todo lo que antes dicho respecto del pretendido desgarramiento al que se vería sometido el concepto en la modernidad? En efecto, pues, tal como la conciben sus promotores, la multitud no es un simple *operador ideológico* sino, al mismo tiempo, una *categoría* de análisis social. A partir de aquí, la tan mentada "crisis del marxismo", y en particular la del concepto de sujeto en ella inscripta, ¿no se revela como el producto -parcialmente justificado pero parcial al fin- de una cierta manera de valorar los cambios históricos? Es decir, como una opinión posible entre tantas otras.

Este trabajo pretende ofrecer una respuesta a estas preguntas adoptando una perspectiva histórico-conceptual.

Entre la ingenuidad, tal vez demasiado astuta, de suponer una objetividad sin basamentos ideológicos y la astucia, quizás demasiado ingenua, de dar por descontado un subjetivismo que todo lo envuelve, aquí se intenta abrir una reflexión en torno a las relaciones entre historia, política y concepto.

[130] En el año 2003, en una conferencia desarrollada en la fábrica recuperada Grisinopolis, Negri dirá lo siguiente: "Hoy el comunismo está naciendo sobre esta nueva esperanza, aquella de la Multitud. Entonces, debemos decir no a la continuidad. Experimentación, laboratorio abierto, completo, continuo, de nuevas formas de representación, de nuevas formas de organización. Autonomía no es lo opuesto a la organización.". El texto fue publicado con este título: "Tenemos que buscar nuevas formas de organización". Disponible online en https://www.lavaca.org/notas/toni-negri-tenemos-que-buscar-nuevas-formas-de-organizacion/

2. Pueblo o multitud

La verdad no nos hará libres,
pero tomar el control de la producción de verdad, sí.
Hardt-Negri

Este capítulo consta de cuatro apartados. En el primero de ellos se expone la tesis, formulada por autores como Virno, Hardt y Negri, según la cual la discusión sobre la subjetividad política gira actualmente en torno al dilema *pueblo o multitud*. Los objetivos perseguidos son, por un lado, esclarecer el alcance y el sentido de dicha tesis y, por otro, realizar una primera presentación de los problemas teóricos y políticos que conlleva. En el segundo apartado el análisis se concentra en el concepto de pueblo, no sólo para seguir profundizando en la comprensión de la tesis, sino también en las problemáticas consecuencias que acarrea. En el tercer apartado, a su vez, se aborda el otro cuerno del dilema: el concepto de multitud. Allí se destaca y problematiza, ante todo, su doble condición de *índice* y *factor*. En el cuarto apartado, por último, se reconstruyen algunas de las principales críticas que ha recibido la tesis en cuestión.

2.1 Una tesis polémica

El Kairos -el momento propicio (...)-
tiene que ser aferrado por un sujeto político.
Hardt-Negri

Frente al concepto de *pueblo*, que ha dominado ampliamente el pensamiento político en la modernidad, se erige en nuestros días, como alternativa radical, el concepto de *multitud*. Esta es la tesis que se confronta a lo largo de este trabajo. La vocación polémica de la misma queda plasmada, como se ve, en el carácter dilemático que se le imprime a la formula: *pueblo o multitud*.[131] Aunque, en realidad, si se atiende al carácter mutuamente excluyente que se le atribuye a estas opciones, tal vez sea más

[131] Los desarrollos de la tesis *pueblo o multitud* están basados, ante todo, en la lectura de las obras de Antonio Negri y Michael Hardt y, en menor medida, en las de Paolo Virno.

adecuado decir: *o bien* pueblo, *o bien* multitud. O, como dice Virno, "... si hay pueblo, ninguna multitud; si hay multitud, ningún pueblo."[132] Se trata, en efecto, de una *alternativa incompatible*. Esta incompatibilidad remite, a su vez, al hecho de que cada uno de los términos contrapuestos toma su sentido dentro de una compleja red semántica en la cual se entrecruzan cuestiones de índole política, ontológica, ética, etc. *Representación o democracia. Trascendencia o inmanencia. Corrupción o devenir. Identidad o singularidad.* Estos son algunos de los dilemas articulados en torno a la tesis *pueblo o multitud*.[133]

Aunque existe otro dilema, quizás menos evidente, que sugiere la necesidad de revisar el estatuto de todas estas *opciones*. Pues, de acuerdo con la tesis, mientras que el de pueblo es un concepto históricamente agotado, el de multitud, en cambio, captura la tendencia histórica, es decir, da cuenta de lo que efectivamente está ocurriendo. Ahora bien, ¿qué *clase de opción* es lo inevitable? ¿Acaso una *opción de clase*?[134] Al margen de su formulación retórica, preguntas como estas permiten vislumbrar el sentido de los problemas que se abordan a lo largo de estas páginas.

Representación o democracia. En términos políticos, la tesis en cuestión expresa una marcada aversión por las formas de organización dominantes en la modernidad. Por eso, cuando pensadores como Virno o Negri afirman el concepto de *multitud* contra el de *pueblo*, lo que rechazan de éste último es, ante todo, la dimensión representativa que conlleva.[135] La imposición moderna de la *forma-Estado* es concebida por ellos como la consolidación jurídica de un proyecto en el cual la potencia de las fuerzas sociales es despreciada en beneficio de una clase dominante que, en nombre de la unidad, intenta estabilizar los conflictos sociales, asegurando así su posición privilegiada. Con esta finalidad, a través de sus ideólogos, la burguesía elabora un dispositivo teórico en el cual

---

[132] Virno, Paolo, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003, p. 23.

[133] Un cuadro exhaustivo de estas contraposiciones se puede encontrar en Ramón Maiz Suárez, "El drama ontológico del Imperio: la tensión modernidad/postmodernidad en la obra de Antonio Negri", en SÉMATA, vol. 23, 2011, pp. 21-44, aquí p. 23.

[134] "Hoy día sólo es posible conducir la acción política encaminada a la transformación y a la liberación sobre la base de la multitud." Hardt, Michael-Negri, Antonio, *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires: Debate, 2004, p. 127.

[135] "Cuando se habla y se dice que la Multitud no es un Pueblo, se dice fundamentalmente una cosa. Se dice que la Multitud no puede ser encerrada en los mecanismos de representación política, tal como el Estado moderno ha creado estos mecanismos [...] Entonces, cuando hablamos de Multitud contra el concepto de Pueblo, hablamos del concepto de multitud contra el concepto de representación." Estas palabras de Negri están tomadas de la conferencia en Grisinopolis a la cual ya se hizo referencia.

se asimilan, de un lado, la multitud y el caos (o la guerra) y, del otro, el pueblo y el orden (o la paz).[136] Esta serie de equivalencias contrapuestas encuentra su cristalización en el pasaje desde el *estado de naturalez*a al *estado civil*. Pues, con la postulación de este pasaje se hace manifiesto que la multiplicidad y la dispersión de las voluntades humanas en estado de naturaleza -y los interminables conflictos a los que conduce- obligan a producir un artificio que permita unificar y concentrar la decisión en un cuerpo no natural, es decir, *civil* o *político*. En su versión más determinante, la de Hobbes, el dispositivo supone que todos y cada uno de los individuos autorizan a uno y el mismo sujeto a ejercer su voluntad en representación de la de todos. La voluntad de todos y cada uno se convierte, de este modo, en una y la misma voluntad: la voluntad del pueblo. De este modo, pues, la multitud es relegada a un peligroso, aunque ya superado, estado pre-político, mientras que el pueblo es designado como el único *autor* legítimo del orden social. Cualquier forma de gobierno, incluida la llamada *democrática*, supone esta dimensión representativa.

En contraposición a este imaginario, esencialmente *jurídico-político*, en el cual se reduce la democracia a una forma de gobierno entre otras, la tesis *pueblo o multitud* señala que aunque hoy pueda parecer un pleonasmo, la *democracia representativ*a es (y siempre ha sido) un oxímoron.[137] Si hay democracia no hay representación, y viceversa: la representación política conlleva, sin más, la anulación de la democracia.[138] Desde los enfoques políticos que se pretenden "realistas", señalan los autores, se suele afirmar que el problema político por excelencia es el de la unidad. Y esto es cierto, pero no en el sentido en que tales enfoques suelen suponer. Precisamente a esto refieren Hardt y Negri cuando aseguran que la tarea política no es la de formar unidades sino más bien la de "componer singularidades".[139] La cuestión no consiste, debido a ello, en sacrificar la

[136] "La teoría y las prácticas de la soberanía moderna nacieron en respuesta a ese mismo problema de la guerra civil, con lo cual tenemos que remontarnos, no ya al siglo xviii sino al xvi. Las reflexiones de Hobbes sobre las guerras civiles en Inglaterra y las meditaciones de Descartes sobre la guerra de los Treinta Años son momentos fundacionales de la corriente dominante del pensamiento europeo moderno. La guerra civil es el ejemplo negativo contra el cual se afianza el concepto moderno de orden político.", Hardt-Negri, *Multitud*, pp. 275-276.

[137] "La representación reúne dos funciones contradictorias: vincula la multitud al gobierno, y al mismo tiempo los separa. La representación es una síntesis disyuntiva porque conecta y aleja, une y separa al mismo tiempo [..] la representación venía a ser una suerte de vacuna protectora frente a los peligros de la democracia absoluta: el cuerpo social recibe una pequeña dosis controlada de gobierno del pueblo, y así queda inmunizada contra los temibles excesos de la multitud." [...]", *Ibíd*., p. 279. Sin embargo, con el correr del tiempo, "más que como una barrera contra la democracia, la representación pasó a ser considerada como un complemento indispensable de ella.", *Ibíd*., p. 282.

[138] *Ibid*., pp. 351-352.

[139] Hardt-Negri, *Commonwealth*, p. 199.

multiplicidad en pos de la unidad, ni de transformar la multitud (representación mediante) en un pueblo. Se trata, en cambio, de dar curso a un modo de organización que favorezca la potencia constituyente de la multitud, es decir, su interminable capacidad para producir y componer singularidades.[140]

Trascendencia o inmanencia. Para comprender mejor el sentido de esta última indicación -según la cual la multitud, liberada de cualquier dispositivo de captura tiende a producir singularidades y composición de singularidades- conviene abordar otro de los dilemas imbricados en la tesis *pueblo o multitud*. En el más famoso de sus libros, *Imperio*, Hardt y Negri sostienen que la política "reside en el centro de la metafísica porque la metafísica europea moderna surge como respuesta al desafío de las singularidades liberadas y de la constitución revolucionaria de la multitud."[141] De acuerdo con esto, aseguran, la principal función del pensamiento político moderno ha sido, casi siempre, reactiva. Frente a la irrupción revolucionaria de la multitud, acontecida entre los siglos XII y XVI, y ante el despliegue creativo incontenible de su *poder constituyente*, los ideólogos del *poder constituido* se ven obligados a establecer diferentes operaciones, algunas de ellas de índole intelectual, que apuntan a neutralizar, o cuanto menos a tratar de estabilizar, la situación.[142]

> El proyecto contrarrevolucionario destinado a resolver la crisis de la modernidad se desarrolló en los siglos de la Ilustración. La tarea primordial de la Ilustración fue dominar la idea de la inmanencia sin reproducir el dualismo absoluto de la cultura medieval, construyendo un aparato trascendental capaz de disciplinar a una multitud de sujetos formalmente libres.[143]

Un ejemplo del modo en que se articulan política y metafísica lo despliega Antonio Negri en *Descartes político*. En este libro, publicado en 1970, el autor se propone interpretar la filosofía cartesiana como un signo del trayecto recorrido por la

---

[140] "La multitud es una forma de organización política que, por una parte, hace hincapié en la multiplicidad de singularidades sociales en lucha y, por otra, trata de coordinar sus acciones comunes y mantener su igualdad en estructuras organizativas horizontales.", *Ibíd*., p. 123.
[141] Hardt-Negri, *Imperio*, p. 84.
[142] "Todo comenzó con una revolución. En Europa, entre los años 1200 y 1600 [...] Los seres humanos se declararon amos de sus propias vidas, productores de ciudades y de historia, e inventores de los cielos.", *Ibíd.* p. 74.
[143] *Ibíd.,* p. 80.

burguesía de su tiempo. Así, en simultáneo con el despliegue de los distintos momentos, más de una vez contradictorios, por los cuales transita el pensamiento del francés, el italiano reconstruye la situación histórica de la cual, a su modo, aquél pensamiento es tanto *índice* como *factor*. Las crisis económicas del primer capitalismo, en particular las desarrolladas en el ciclo 1619-1623, y las evidentes limitaciones de la burguesía (otrora revolucionaria) para proponer una alternativa ante el avance del Estado absolutista, configuran la coyuntura que atraviesa, y envuelve, toda la filosofía cartesiana. Esto explica, según Negri, el desplazamiento *desde* un pensamiento cargado de motivos renacentistas, humanistas, "revolucionarios", en el cual se imagina al hombre como un ser capaz de conquistar el mundo, *hacia* un proyecto intelectual mucho más "prudente" que debe enfrentar la realidad sin otra garantía que la de un Dios tan evidente como incomprensible. Negri destaca que allí opera un paralelismo, no necesariamente advertido por Descartes, entre la separación *ego-Dios*, de un lado, e *individuo-Estado*, del otro. También una subordinación, por cierto, por parte de los primeros términos de cada díada respecto de los segundos. Dios como monarca allá en los cielos, el monarca como un Dios aquí en la tierra. "La esfera de la potencialidad, que se había abierto en virtud del principio humanista de subjetividad, queda limitada a priori por la imposición del dominio y el orden trascendente."[144]

Corrupción o devenir. En *La era de la desolación* Dardo Scavino ofrece una distinción que puede ser útil a los fines de exponer los alcances "éticos" de la tesis *pueblo o multitud*. El autor asegura que a lo largo de la historia el problema de la corrupción recibe dos tipos de abordajes totalmente diferentes, uno de tipo *moral* y otro propiamente *ético*.[145] Desde el primer abordaje, corrupto es quien no actúa de acuerdo con el rol socialmente asignado. Dicha concepción supone, por tanto, la existencia de roles, tareas y mecanismos de legitimación para la asignación de roles y tareas ya instituidos. "Desde un punto de vista moral, entonces, se dice que alguien 'obra bien' cuando actúa en conformidad con el rol que le tocó representar en un momento de su vida, en un caso o en una ocasión particular."[146] Así entendido, el de la corrupción es un

[144] *Ibíd.,* p. 81.
[145] Scavino, Dardo, *La era de la desolación. Ética y moral en la Argentina de fin de siglo*, Buenos Aires: Manantial, 1999, p. 24. Cabe aclarar que aunque se trata de un ensayo en el que se pretende interpelar una coyuntura muy específica (la de la Argentina a fines de la década del noventa), el autor señala que el origen de la confusión entre política y moral se puede remontar hasta *La República* de Platón, p. 36.
[146] *Ibid*., p. 29.

problema relativo a la moral de los individuos. Si cada cual hace lo que le corresponde la corrupción desaparece. La honestidad y la idoneidad suelen ser entendidas, en consecuencia, como la solución. Sin embargo, según Scavino, este modo de comprender el fenómeno elude el corazón del problema. La cuestión no reside, afirma, en la interpretación individual de los roles socialmente instituidos sino en la aceptación pasiva, resignada, de tal asignación. "El problema es que no decidimos la forma en que se produce…"[147] "Cada uno interpreta su papel pero el libreto, el sentido preciso de sus actos, se decide en otro lado."[148] Para ofrecer una alternativa, Scavino propone una equivalencia entre ética, política y democracia. De este modo, el autor produce un doble desplazamiento: por un lado, se desplaza el problema desde la acción individual a la acción colectiva; por otro, desde la dimensión instituida a la instituyente. A partir de esto, la democracia ya no es concebida como una forma de gobierno entre otras sino que se presenta como el proceso inmanente mediante el cual la sociedad se construye a sí misma.[149] "Si la democracia es una práctica (pero en el sentido de *hacer* un viaje) se debe a que los pueblos siempre inventan algo o producen nuevas relaciones entre los individuos mientras realizan aquella travesía hacia lo desconocido."[150] La proliferación de relaciones, la multiplicación de subjetividades y la constante apertura hacia lo desconocido, son afirmados (éticamente) frente a aquellos dispositivos (morales) en los cuales se consolidan las identidades, el orden, en suma, lo ya establecido. Desde entonces, pues, "...ya no son los individuos quienes se pliegan, por identificación, a un modelo preestablecido [Pues, éstos,] lejos de verse reducidos a una identidad, [...] se modifican mutuamente al encontrarse, desde el momento que aumentan sus propias posibilidades."[151] La corrupción resulta redefinida entonces como la interrupción, coagulación o *enmascaramiento* de este proceso constituyente, infinito y horizontal.[152] No se trata, por lo tanto, de fijar una pauta trascendente (Dios, Pueblo, Nación, etc.) a partir de la cual legitimar y regular la producción social sino, por el contrario, de asumir colectivamente, y hasta sus últimas consecuencias, la inagotable riqueza de la multitud

[147] *Ibid.,* p. 53.
[148] *Ibid.,* p. 130.
[149] En este mismo sentido, Negri asegura que "La democracia no es una forma de gobierno sino un modo de participación, una gestión de lo común." Negri, Toni, "Resistencia y multitud", en *Movimientos en el imperio: pasajes y paisajes*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 63.
[150] Scavino, *La era de la desolación*, p. 151.
[151] *Ibíd.,* p. 146.
[152] "El problema no es tanto que cada individuo no haga lo que corresponde de acuerdo con su rol sino que no se conciba como parte, incluso como el producto, de su todo comunitario, y que hasta llegue a considerarlo como un impedimento para su libertad personal." *Ibíd.*, p. 70.

en su dimensión constituyente, su creativo y desconcertante devenir.[153] "Desde esta perspectiva, la dignidad no es una categoría moral, ya que no se es digno en sí mismo ni por obra de un parámetro trascendente. Sólo se es digno de lo que sucede en una vida inmanente e imprevisible."[154] *Devenir ético* supone, entonces, una *ética del devenir*.

Identidad o singularidad. Una nueva distinción conceptual permite esclarecer el significado de este singular devenir y, de este modo, despejar algunos posibles errores en la interpretación de la tesis *pueblo o multitud*. Contra lo que se puede llegar a suponer, lejos de ser intercambiables, en el contexto de la tesis *pueblo o multitud* los conceptos de identidad y de singularidad operan en constelaciones semánticas totalmente diferentes. "Mientras que identidad y diferencia se colocan en una relación de oposición, el común y la singularidad no sólo son compatibles sino que son mutuamente constitutivos", afirman Hardt y Negri.[155] La elección implicada en la tesis, por lo tanto, no es entre dos entidades contrapuestas, es decir, dos identidades diferentes. El planteo es más complejo, menos evidente. El modo en que los autores se posicionan frente a las políticas de la identidad (nacionales, raciales, de género, etc.) permite aclarar, al menos parcialmente, este punto.[156] Aunque conceden que en determinadas circunstancias -por ejemplo cuando se resiste el dominio de una potencia extranjera- la construcción de una identidad nacional puede ser el punto de partida para una política de liberación, advierten que sólo a condición de abolir posteriormente dicha identidad es posible seguir afirmando que se trata de una política propiamente revolucionaria. Y lo mismo cabe decir, *mutatis mutandis*, con respecto a las políticas de clase o de las de género. No se trata de invertir las relaciones de poder ya instituidas para conseguir, por caso, que sea el obrero quien controle la fábrica o la mujer quien subordine al hombre. Tampoco, por cierto, de una mera igualación jurídica, socioeconómica o cultural. "La política fijada en la identidad -explican- inmoviliza la

[153] "Si la democracia se caracteriza por su sola capacidad de limitar las capacidades y caprichos individuales en función de una causa o razón superior, la pregunta por la potencia se pierde en ingenierías gubernamentales o lógicas de jefaturas." Canci, Adrian-Pennisi, Ariel, "Spinoza libertario", *Biocapitalismo: entre Spinoza y la constitución política del presente*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2014, p. 47. De aquí, por otra parte, que Hardt y Negri afirmen lo siguiente: "Lo corrupto del común en esas instituciones, tal y como podemos ver ahora, consiste en que mediante jerarquías, divisiones y límites, bloquean la producción de subjetividad y, por añadidura, la producción del común." *Commonwealth*, p. 188.
[154] Canci, Adrian-Pennisi, Ariel, "Spinoza libertario...", p. 32.
[155] Hardt-Negri, *Commonwealth*, p. 139.
[156] *Ibid*., pp. 327-333.

producción de subjetividad; en cambio, la liberación exige emprender y hacerse con el control de la producción de subjetividad, haciendo que esta siga avanzando."[157] La tarea consiste, sobre todo, en acentuar la tendencia histórica en curso, promoviendo el desborde de los esquemas disciplinares (entre ellos, especialmente, el que alimenta el tan mentado "reconocimiento de la diferencia") a través de los cuales la identidad limita el despliegue de las subjetividades.[158] Desde esta perspectiva, en vez de purificarse o consolidarse, en un proceso auténticamente revolucionario, lo que realmente sucede es que "las subjetividades sociales se hacen más híbridas, más mixtas, más mestizas, y escapan cada vez más a los poderes asimiladores y de control. Dejan de ser identidades y se convierten en singularidades."[159] Así, lejos de los procesos de identificación, a través de los cuales la diferencia es subordinada en favor de algún tipo de unidad, en la lógica de la singularización las diferencias son incitadas a multiplicarse. "La acción de la multitud no es sino esta proliferación continua de experiencias vitales..."[160] Los procesos de identificación propenden a consolidar diferencias específicas y estables a partir de las cuales se sostienen y promueven procesos de exclusión. El "nosotros" se configura, inevitablemente, a partir de la negación de "los otros". *Ser o no ser.* La singularización, en cambio, implica un incesante devenir que arrasa con cualquier identidad y exacerba un proceso infinito de auto-diferenciación. *Ser y no ser. Devenir. Devenir otro.*[161] A partir de esto se entiende, entre otras cosas, la distinción que establecen los autores entre una política de emancipación y una de liberación: "mientras que la emancipación lucha por la libertad de la identidad, la libertad de ser *quien verdaderamente eres*, la liberación apunta a la libertad de la autodeterminación y auto-transformación, la libertad de determinar *lo que puedes devenir*."[162] Desde esta perspectiva, entonces, el dilema *pueblo o multitud* equivale a la elección entre una política que propone liberar la identidad (del pueblo) y otra que, por el contrario, pretende a liberarse de la identidad (popular).

[157] *Ibid*., p. 333.
[158] *Ibid.*, p. 332.
[159] Hardt-Negri, *Multitud*, p. 128.
[160] Negri en "El arte y la cultura en la Época del Imperio y en el tiempo de las multitudes", en *Movimientos en el Imperio...*, p. 91.
[161] Hardt-Negri, *Commonwealth*, p. 193.
[162] *Ibid*., p. 333.

Pasado o futuro. Una de las complicaciones más significativas implicadas en la elucidación de la tesis *pueblo o multitud* consiste en establecer si refiere a un fenómeno novedoso, o no. En este sentido, por ejemplo, resulta decisivo establecer si la mentada producción de *lo común* es un punto de partida, un proceso o el resultado de la historia moderna. Decisivo, ante todo, porque la respuesta a esa pregunta define en gran medida la probabilidad de aceptar, o no, la afirmación según la cual la proliferación de singularidades no conduce a un escenario caótica, fragmentario, anárquico. Sin embargo, como se verá, no es fácil esclarecer esta cuestión. Por un lado, buena parte de los textos permite suponer que la respuesta debe ser afirmativa: la multitud como figura de la subjetividad es algo reciente. La transformación en la ontología social implicada en el triple pasaje del capitalismo "clásico" al biocapitalismo, de la modernidad a la posmodernidad y, en otro registro, del imperialismo al imperio, suele ser presentada como condición de posibilidad para el surgimiento de dicha multitud. Se trata, sin dudas, de uno de los aspectos en los cuales la herencia marxista de quienes sostienen la tesis *pueblo o multitud* resulta ser más evidente. En efecto, tan sólo a partir de la tradicional aspiración marxista a inferir el sujeto socio-político a partir de un análisis enfocado en las tensiones entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de propiedad se puede comprender un pasaje como el que sigue: "El proletariado ya no es lo que solía ser, pero eso no significa que se haya esfumado. Mas bien significa que una vez más debemos afrontar la tarea analítica de comprender la nueva composición del proletariado como clase."[163] Así entendida, en suma, la irrupción de la multitud como sujeto histórico parece dar cuenta de un fenómeno novedoso, arraigado en las condiciones dispuestas por el capitalismo en su actual fase de desarrollo. Una afirmación como "ahora la multitud emerge de la nueva soberanía imperial y apunta más allá"[164] parece confirmar esta lectura.

Sin embargo, lo cierto es que los propios defensores de la tesis ofrecen una respuesta diferente a la pregunta sobre la novedad del dilema *pueblo o multitud*. Virno, por ejemplo, afirma:

> Es preciso tener presente que la alternativa entre *pueblo* y *multitud* ha estado en el centro de las controversias prácticas (fundación del Estado centralizado moderno,

[163] *Ibid.*, p. 156.
[164] Hardt-Negri, M*ultitud*, p. 20.

> guerras religiosas, etc.) y teórico-filosóficas del siglo XVII. Ambos conceptos en lucha, forjados en el fuego de agudos contrastes, jugaron un papel de enorme importancia en las definiciones de las categorías sociopolíticas de la modernidad. Y fue la noción de *pueblo* la prevaleciente. *Multitud* fue el término derrotado, el concepto que perdió[165]

De acuerdo con esto, pues, lejos de ser un fenómeno novedoso (o "posmoderno"), el dilema hunde sus raíces en los albores mismos de la modernidad. Lo nuevo, entonces, no es la multitud en tanto que tal sino el contexto o las condiciones en las cuales logra "retornar" para encarnar, ahora sí, su tarea como sujeto político. Hay que decir que esta preexistencia resulta coherente, al menos, con la preeminencia que los autores le asignan a las luchas de la multitud como causa de las transformaciones del capital. Pero, ¿cómo entender este "retorno" de la multitud? ¿Qué tipo de relación entre los conceptos, la política y la historia presupone afirmar tal posibilidad?

En primer lugar, se debe considerar el sentido general del argumento en el cual se inscribe la tesis. Si en el pasado el surgimiento y la consolidación del Estado-nación clausura la polémica entre pueblo y multitud, en claro perjuicio de ésta última, en el presente el agotamiento de la forma-Estado permite "reactivar" aquél conflicto y, en consecuencia, augurar un futuro en el cual la multitud se toma "revancha", invirtiendo drásticamente aquella ecuación.[166] El pasaje del imperialismo al imperio permite ilustrar, en el nivel de las formas de soberanía, el significado de estas transformaciones. "La forma del orden global ha cambiado irreversiblemente. Hoy vivimos en un período de transición, un interregno en el que el viejo imperialismo ha muerto y el nuevo Imperio aún está surgiendo."[167] El fin del imperialismo, que es ni más ni menos que el correlato de la radical transformación tanto en la dinámica del capital como en las funciones del Estado, dispone un nuevo escenario en el cual pensar y actuar políticamente. Ahora bien, en este nuevo escenario, no sólo se concreta la total subsunción de la vida en el capitalismo (biocapitalismo), sino que, en simultáneo, se abren inusitadas posibilidades para la liberación de las fuerzas productivas y la

---

[165] Virno, Paolo, *Gramática de la multitud*, Madrid: Traficantes de sueños, 2003*, p.* 21.
[166] "Pero hoy la multitud toma su revancha, caracterizando todos los aspectos de la vida en común: costumbres y mentalidad del trabajo posfordista, juegos lingüísticos, pasiones y afectos, modos de entender la acción colectiva." Virno, Paolo, "Multitud y principio de individuación", en *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 225-226.
[167] Hardt-Negri, *Commonwealth*, p. 227.

creación de una democracia global (biopolítica).[168] Sucede, pues, que el capitalismo ha entrado en una fase crítica, similar a las del feudalismo poco antes de su declive. Desde hace años, y en forma cada vez más evidente, el capital exhibe "su incapacidad para engranar y desarrollar las fuerzas productivas."[169] Para los autores, el dilema al cual se enfrenta actualmente el capital es este: si interviene en la producción social la disminuye, limita o corrompe y, por lo tanto, perjudica el incremento de la producción de riqueza que pretende expropiar; pero si no interviene, es decir, si adopta una táctica "rentista", puramente financiera o especulativa (como la neoliberal), entonces favorece la dinámica de cooperación y autonomización creciente de las fuerzas productivas, o sea, de la multitud.

> Así es como el capital crea a sus propios enterradores: persiguiendo sus propios intereses e intentando proteger su propia supervivencia, debe fomentar la potencia y la autonomía cada vez mayores de la multitud productiva. Y, cuando esa acumulación de potencias atraviese un determinado umbral, la multitud surgirá con la capacidad de gobernar autónomamente la riqueza común.[170]

Es en este singular marco de producción posmoderna, con los desplazamientos socioculturales que conlleva, que se debe ubicar el "retorno" de la multitud. "Después de los siglos del *pueblo* y por lo tanto del Estado -Estado nación, Estado centralizado, etcétera-, vuelve al fin a manifestarse la polaridad opuesta, que había sido abolida en los albores de la modernidad"[171], afirma Virno. Un paisaje similar se puede encontrar en los planteos de Hardt y Negri cuando aseguran que, en muchos aspectos, nuestro estado actual de guerra posmoderno se asemeja a las guerras pre-modernas. Sin embargo, aunque no escatiman en comparaciones, también problematizan el sentido y el alcance de las mismas. "Pero el reloj de la historia -afirman- no avanza hacia atrás. De hecho, esas percepciones de reaparición de elementos viejos no son sino los primeros e

[168] Según Hardt y Negri: "El biopoder está situado por encima de la sociedad, trascendente, a título de autoridad soberana que impone su orden. En cambio, la producción biopolítica es inmanente a la sociedad y crea relaciones y formas sociales a través de las formas colaborativas del trabajo." *Multitud*, p. 124.
[169] *Ibid*., p. 303.
[170] Hardt-Negri, *Commonwealth*, p. 314.
[171] Virno, Paolo, *Gramática de la multitud, p.* 22.

incorrectos intentos de comprender lo nuevo."[172] Ahora bien, aunque razonable, esta sola observación alcanza para sugerir la pertinencia de revisar a fondo el estatuto de todas y cada una de las nociones con las que nuestros autores pretenden construir el "nuevo vocabulario" que, según afirman, requiere actualmente la política libertaria. Pues, en líneas generales, nociones como *Multitud* o *Imperio* son presentadas como *afirmativas*, *apodícticas* incluso. Sin embargo, a la luz de este llamado de atención sobre el carácter *problemático*, sintomático incluso, de la "reaparición de elementos viejos", el uso mismo de antiguas nociones deviene, también él, problemático y sintomático.[173]

En síntesis, por lo visto hasta aquí, cabe afirmar que el dilema *pueblo o multitud* no puede ser concebido sin más como un fenómeno totalmente novedoso que surge en las postrimerías de la modernidad, ni tampoco como el efecto de un hipotético "salto de tigre al pasado" (Benjamin). *Ni pos-modernidad, ni pre-modernidad.* ¿Y entonces? *¿Modernidad? ¿Otra modernidad?* En principio, es claro que la temporalidad suscrita por la tesis obliga a cuestionar la linealidad del desarrollo histórico, impugnando así la pretensión de narrar los procesos sociales en términos de continuidad o de ruptura. La apuesta narrativa y argumental consiste, al parecer, en postular un "tiempo propicio" (*Kairos*) en el cual se abre la posibilidad de volver sobre el origen de la modernidad, es decir, de asumir y desplegar (nuevamente) su (¿interminable?) crisis constitutiva. "La modernidad es siempre dos", aseguran los autores.[174] Y es así como disponen, por encima o tal vez entrelazada con la temporalidad lineal y progresiva -y en cierto sentido (no deseado por los autores) dialéctica- implicada en la lectura de los pasajes del fordismo al posfordismo, del obrero masa al obrero social, y del imperialismo al imperio, otro tipo de temporalidad, ciertamente revulsivo.

Aunque puede resultar extraña, esta propuesta de distinguir temporalidades superpuestas en la tesis *pueblo o multitud* permite abordar uno de los desplazamientos más significativos, y quizá menos advertidos, de la saga escrita por Hardt y Negri. En la primera y en la segunda de las obras, *Imperio* y *Multitud* respectivamente, la alternativa

---

[172] Hardt-Negri, *Multitud*, p. 61. Y en otro pasaje: "Necesitamos encontrar las herramientas que nos permitan aprehender ese monstruoso poder de la carne de la multitud para formar una nueva sociedad." *Multitud*, p. 229.

[173] "En ocasiones inventamos nuevos términos para arrostrar ese desafío, pero la mayoría de las veces intentamos resucitar y reanimar viejos conceptos políticos que han caído en desuso, porque conllevan historias poderosas y porque trastocan las acepciones convencionales de nuestro presente y lo presentan bajo una nueva luz." Hardt-Negri, *Commonwealth*, p. 12.

[174] *Ibíd.*, p. 81.

a la modernidad es referida, casi siempre, en términos de *posmodernidad*. De aquí que abunden fórmulas como la de "sociedad posmoderna"[175] o "revolución posmoderna".[176] En tales casos, como es fácil de inferir, la que domina es una temporalidad de tipo lineal, etapista y progresiva.[177] Sin embargo, en *Commonwealth* la crítica a la crítica posmoderna gana lugar, a tal punto que llega a convertirse en uno de los ejes que organizan el libro.[178] En efecto, al mismo tiempo que se abandonan gradualmente las referencias al carácter "posmoderno" de las posibilidades libertarias abiertas en la actualidad, irrumpe una categoría hasta entonces prácticamente ausente, a saber, la de *altermodernidad*. De este modo, pues, se establece el predominio de una línea argumentativa que, aunque no estaba del todo ausente en los libros previos, vivía a la sombra de la "vía posmoderna".[179]

Ahora bien, el efecto de introducir esta segunda línea argumentativa está lejos de ser inocuo. Sobre todo porque, como ya se anticipó, con ella entra en juego un tipo de temporalidad que, en más de un sentido, desquicia la supuesta en la línea argumentativa que domina en los primeros libros. A su modo, los propios Hardt y Negri reconocen esta ambivalencia cuando afirman que el concepto de multitud es a la vez "eterno e histórico". En tanto que "eterno", explican, la multitud da cuenta de una realidad ontológica permanente que está a la base nuestro mismo ser social, pero en tanto que "histórica" la multitud refiere a una realidad *por venir*, que debe ser construida "políticamente".[180] De este modo, aunque no lo explicitan en estos términos,

---

[175] La discusión entre "modernistas" y "posmodernistas" se aborda en el segundo libro de la saga. Allí se señala que la principal diferencia consiste en que, mientras aquellos pretenden "proteger o resucitar" los cuerpos sociales tradicionales, éstos, en cambio, "aceptan o incluso celebran su disolución". Hardt-Negri, *Multitud*, p. 225. Unas líneas más adelante, los autores señalan que una parte mayoritaria de la izquierda padece una marcada nostalgia por aquellas formas tradicionales de organización, ligadas a los modos de producción "fordistas", pp. 225-227.

[176] *Ibíd*., p. 20.

[177] "Hay que prescindir de esa nostalgia, no tanto por peligrosa como por constituir un signo de derrota. En este sentido, somos sin dudas 'posmodernistas'". *Ibíd.*, p. 227.

[178] En una conferencia del año 2004 Negri anticipa este tercer volumen, pero lo describe de un modo que no se ajusta del todo a lo que efectivamente termina siendo *Commonwealth*. "Creo que a estos dos volúmenes les seguirá un tercero que probablemente se llamará De homine: será un análisis de las pasiones y de las metamorfosis antropológicas que el sujeto político ha experimentado en este enorme paso de la modernidad a la posmodernidad." En "Resistencia y multitud", p. 59.

[179] Ver, por mencionar sólo dos pasajes importantes, *Imperio*, p. 73 y p. 131.

[180] Hardt y Negri: "...en este libro y en otros textos hemos utilizado el concepto multitud de dos maneras distintas, que remiten a temporalidades diferentes. En primer lugar, la multitud *sub specie aeternitatis*, la multitud como concepto permanente [...] Esta primera multitud es ontológica y, en realidad, nuestro ser social no se concibe sin ella. La otra es la multitud histórica, o más exactamente, la multitud 'que todavía no es'. Esa multitud nunca ha existido. [...] Esta segunda multitud es *política* y se va a necesitar un proyecto político para dotarla de existencia sobre la base de esas condiciones emergentes. Pero una y otra multitud, aunque conceptualmente distintas, en realidad no pueden ser separadas...", *Multitud*, p. 259.

los autores producen una tripartición de realidades jerárquicamente vinculadas. En el plano ontológico se encuentra la *multitud eterna*, base sustantiva de lo social mismo; en este segundo plano, el de lo social, se dispone la multitud actual entendida como *condición de posibilidad* para la revolución; y en el tercer plano, el propiamente histórico y político, late una multitud que aún no es, que nunca fue, pero que sin dudas será.

El tiempo de la multitud es, así entendido, *ahora y siempre*.

Uno de los aspectos más notables que conlleva esta singular operación es que, si se la acepta, ya no puede haber derrota sino, a lo sumo, "derrotismo". El resguardo ontológico de la multitud la convierte en una premisa históricamente inexpugnable.[181] No hay experiencia, por dura o adversa que sea, que pueda afectarla. De aquí afirmaciones como "Algunas veces, lo que parece una derrota resulta ser una victoria y viceversa"[182] o "...aquello por lo que lucharon ocurrió, a pesar de su derrota"[183]. El concepto de multitud revela, de manera contundente, su íntima dimensión de *apuesta*.

Ahora bien, sin desconocer ni subestimar la legítima aspiración militante que sostiene la apuesta en cuestión, es imprescindible indagar cuál es el tipo de relación entre conceptos, política e historia que disponen objetivamente. Pues podría ocurrir -es preciso, al menos, abrir esta posibilidad- que el precio a pagar por poner a resguardo de la historia al sujeto político, con el fin de mantener incólume su *verdad* revolucionaria, sea ni más ni menos que el de renegar de todo *saber*, anulando de este modo la propia historicidad del concepto en que se expresa.

Con el fin de llevar a cabo esta indagación, instalada en el siempre problemático cruce entre las condiciones históricas del pensamiento político y el pensamiento histórico de las condiciones políticas, se propone una hipótesis: la tesis *pueblo o multitud* se sostiene en una concepción teórica según la cual los conceptos políticos tienen un núcleo ideológico atemporal, insuperable, y así esencialmente refractario a los avatares del tiempo. Debido a ello, el desarrollo consecuente de los supuestos implicados en el dilema revela, a contramano de las intenciones materialistas de sus promotores, una marcada tendencia al idealismo que, en nombre de la inmanencia, termina por hipostasiar un proyecto político "libertario" que opera al margen de la

[181] "Hay que prescindir de esa nostalgia, no tanto por peligrosa como por constituir un signo de derrota". *Ibíd*., p. 227.
[182] Hardt-Negri, *Commonwealth*, p. 95.
[183] Hardt-Negri, *Imperio*, p. 57.

realidad histórica rozando así, sintomática y paradójicamente, el registro de la trascendencia.

2.2 El concepto de pueblo

En términos estrictamente conceptuales los problemas arriba referidos se expresan a través de la compleja relación entre *la multitud*, *la clase obrera* y *el pueblo*.[184] En efecto, una de las líneas argumentales desarrolladas por Hardt y Negri afirma que la multitud es un concepto de clase. Las modificaciones en los modos de producción, las nuevas relaciones de propiedad, etc. permiten señalar, entonces, que la multitud es la figura histórica que viene a suceder a la (desde hace años caduca) clase obrera. Pero la otra línea argumental, en la cual el actual dilema en torno a la subjetividad se remonta hasta los albores mismos de la modernidad, no plantea una sucesión temporal sino que parece afirmar una conflictiva coexistencia: el pueblo y la multitud son, y siempre han sido, figuras enfrentadas, antagónicas. Sin embargo, agregan, aunque es cierto que hasta ahora la balanza se ha inclinado en favor del pueblo, las nuevas condiciones históricas permiten augurar el triunfo de la multitud. Ahora bien, es preciso señalar que este tipo de afirmación conduce a ciertas complicaciones. Pues, o bien las condiciones históricas efectivamente deciden el conflicto, o bien no lo hacen. Si se acepta lo primero, el hecho de afirmar la necesidad del actual triunfo de la multitud sobre el pueblo conlleva reconocer el carácter necesario de todas las derrotas que aquella carga sobre sus hombros desde hace siglos. Pero si esto es así, entonces cabe inferir que la multitud, al menos hasta el presente, nunca fue una verdadera opción política. Las tragedias del pasado se convierten, de este modo, en una farsa. Por el contrario, si se rechaza este tipo de determinación histórica de los conflictos, abriendo así el terreno a la contingencia, entonces parece difícil aceptar sin más el carácter pretendidamente inevitable del triunfo de la multitud en nuestros días.

El doble estatuto del concepto multitud, a la vez *índice* y *factor* de la realidad, permite profundizar en el alcance de estas consideraciones.

[184] En *Multitud* se marcan las diferencias con pueblo, masas y clase obrera en sus distintas acepciones. Hay que decir que este último, el de clase obrera, recibe un desarrollo más exhaustivo, pp. 127-223.

En un primer sentido, se puede decir que la multitud define su significado en función de aquello que Virno denomina "las formas de vida contemporáneas".[185] Como categoría analítica, la multitud determina su validez en función de aquella realidad a la cual hace referencia. Sin embargo, en tanto que concepto político la multitud define sus contornos en contraposición a otros conceptos (también políticos). Y aunque no es el único, la tesis que se viene analizando hace manifiesto que el más decisivo de estos "contra-conceptos" es, por lejos, el de *pueblo*.[186] A tal punto, pues, que se puede afirmar que la comprensión de la multitud depende, en gran medida, del modo en que se conciba el pueblo.[187]

Ahora bien, si se toma como punto de partida la hipótesis formulada al final del apartado previo, es inevitable preguntar si el concepto de pueblo dispone de un núcleo ideológico invariante, o sea, atemporal. Dicho de otro modo, ¿es el de pueblo, como el de multitud, un concepto a la vez "eterno e histórico"? La respuesta a este interrogante, como se verá, no es para nada simple. Pues, por un lado, el análisis de los textos permite sostener que el de pueblo es un concepto invariante dado que, a pesar de los cambios históricos, conserva una y la misma función ideológica. Y esto, obviamente, permite suponer que se trata de un concepto "eterno", como el de multitud. Sin embargo, una lectura atenta hace evidente que se trata ante todo de un concepto derivado, y más aún "reactivo". Desde este registro, entonces, lo que se destaca es su constitución histórica, o sea, esencialmente contingente. A partir de esto, por lo tanto, se sigue que el de pueblo es un concepto a la vez invariante y derivado, es decir, ideológicamente estable en cuanto a su función política pero, al mismo tiempo, ontológicamente dependiente de la multitud.

El siguiente pasaje, tomado de *Imperio*, permite desplegar una justificación de esta llamativa caracterización:

---

[185] "Las formas de vida contemporánea afirman la disolución del concepto de 'pueblo' y la renovada pertinencia del concepto de multitud.", en Virno, "Multitud y principio de individuación", p. 225. "La multitud es una categoría histórico-natural: ella se adapta, en efecto, a la situación histórica en la cual todos los rasgos distintivos de la naturaleza humana, comenzando por la articulación entre pulsiones y lenguaje, han ganado una inmediata relevancia política." Virno, *Gramática de la multitud*, p. 147.

[186] En una conferencia pronunciada en Berlín, en el año 2004, se hace una distinción entre el concepto de multitud y los conceptos clase trabajadora, masa y pueblo: "La multitud no es pueblo si por pueblo se entiende un conjunto caótico que sólo el estado puede recomponer (…) Pero la multitud, como capacidad de un sujeto político, también en este caso es monstruosa, porque el trabajo común que la sostiene es productivo y excedente, innovador y constitutivo. La multitud es monstruosa porque es siempre constituyente." En "La multitud monstruosa", en Negri, Movimientos en el Imperio… p. 66.

[187] Hardt-Negri, *Multitud*, p. 127.

> Toda la cadena lógica de representación podría resumirse del siguiente modo: el pueblo representa a la multitud, la nación representa al pueblo y el Estado representa a la nación. Cada eslabón es un intento de mantener en suspenso la crisis de la modernidad. En cada caso, la representación significa un paso más de abstracción y control. Desde la India a Argelia y desde Cuba a Vietnam, el Estado es el regalo envenenado de la liberación nacional.[188]

Un primer aspecto a destacar es que la lógica de la representación opera, como queda claro en esta cita, a partir de un elemento que le es ajeno, impropio: la multitud. "El pueblo representa a la multitud". Y los sucesivos desplazamientos operados al interior de esta lógica intentan, como se dice, "mantener en suspenso" una crisis que, según los autores, la tiene como protagonista. Sin embargo, aunque es claro que el pueblo, luego la nación, y finalmente el Estado, expresan distintas respuestas (o más bien "reacciones") frente a la crisis constitutiva de la modernidad, no lo es tanto en qué consiste dicha crisis. Y, menos aún, cuáles son sus causas.[189]

El tipo de perspectiva crítica adoptada por Hardt y Negri permite suponer que la mentada "crisis moderna" tiene a su base un conflicto social, alguna modalidad de "lucha de clases". No obstante, dado el carácter preeminente y omnicomprensivo que se le atribuyen a la multitud, es difícil establecer tanto el origen de tal conflicto como el estatuto de su oponente. Las constantes aserciones sobre que lo que se opone a las "fuerzas inmanentes" es el "poder trascendente", debido a su nivel de generalidad, no aclara demasiado la cuestión.[190] Una analogía tal vez permita esclarecer el sentido de esta encrucijada. En las críticas a los dogmas teológicos se ha señalado, de modo recurrente, que atribuir a Dios simultáneamente todo el poder y la suma bondad conduce a no poder explicar el mal en la tierra: pues, o bien Dios no es tan poderoso puesto que no logra evitar el mal, o bien no es tan bondadoso porque, aunque puede evitarlo, no lo hace. A su modo, la propuesta de Hardt y Negri enfrenta un inconveniente

---

[188] Hardt-Negri, *Imperio*, p. 125.

[189] "En la constitución de la modernidad europea identificamos tres momentos que articulan la figura inicial del concepto moderno de soberanía: el primero es el momento revolucionario del plano de la inmanencia; el segundo, la reacción contra las fuerzas inmanentes y la crisis, representada por la autoridad, y el tercero, la resolución parcial y temporal de esta crisis mediante la formación del Estado moderno como asiento de la soberanía que trasciende el plano de las fuerzas inmanentes y media entre ellas." *Ibíd*., p. 73.

[190] "*La modernidad misma se define como crisis*, una crisis nacida del conflicto ininterrumpido entre las fuerzas inmanentes, constructivas, creativas y el poder trascendente que apuntaba a restaurar el orden", *Ibíd*., p. 78.

similar.[191] Y aquí radica, no casualmente, una parte relevante de las críticas que reciben de otros autores, también afines al uso del concepto multitud. O bien se asume la ambivalencia constitutiva de la multitud, y entonces se debe reconocer que "el mal" no puede ser algo totalmente externo a ella; o bien se mantiene la absoluta positividad de su ser, pero entonces se debe aceptar que cualquier resistencia carece de objeto.

Ahora bien, si se deja a un lado la confusa procedencia de la llamada "crisis moderna", hay algo que sí queda claro en este planteo: el pueblo emerge como la primera figura que adopta la "contrarrevolución", es decir, como el primer intento de estabilizar "la crisis". De este modo, en una línea hasta cierto punto convergente con las apropiaciones de la *Begriffsgeschichte*, Hardt y Negri señalan que el momento bisagra del pensamiento político moderno no se localiza en el siglo XVIII, como correlato de la *Gran Revolución*, sino que tiene su punto de partida mucho antes, casi un siglo atrás. El dispositivo teórico construido por Hobbes ofrece, tal como afirman los autores de *Imperio*, el modelo teórico-político sobre el cual se montan luego los sucesivos intentos de neutralizar la potencia de la multitud. El "secreto de la representación", explica por su parte Duso, consiste en construir un mecanismo de autorización mediante el cual la dispersión y pluralidad de las multitudes queda suprimida en beneficio de alguna entidad unitaria, representativa. Que el resultado de esta operación sea denominado *pueblo*, *nación* o *estado* es, en el fondo, indistinto. El horizonte de sentido y acción dispuesto por la representación es insuperable. No obstante, hay diferencias. Pues esta delimitación, que en el planteo de Duso es de carácter fundamentalmente "lógica" y conlleva "aporías", en el caso de Hardt y Negri es netamente "ideológica" y se expresa a través de dilemas (tales como *pueblo o multitud*).

En el próximo capítulo se retoma, con más detalle, esta comparación.

Por lo pronto, lo que aquí se pretende destacar es que, una vez que se adopta esta disyuntiva como clave a partir de la cual pensar y re-escribir la historia política, se sientan las bases para un tipo de de narrativa, claramente maniquea, en la cual cada uno de los pensadores debe ser ubicado bajo el signo de alguno de los cuernos de este dilema: o bien *pueblo, o bien multitud*. Esto permite hablar, por ejemplo, de una "línea del bien" (Maquiavelo, Spinoza, Marx) contrapuesta a una "línea del mal" (Hobbes,

[191] Laclau se sirve de esta misma referencia a la discusión teológica para demostrar el origen teológico-político de la discusión política en la cual se inscribe el inmanentismo radical de Hardt y Negri. "¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales?", en *Debates y combates: por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001 [2008], pp. 128-129.

Rousseau, Hegel). Uno de los efectos de este tipo de enfoque es que la comprensión de las diferencias entre estos pensadores, que no son pocas ni triviales, queda completamente subordinada a la tarea de identificar a qué "bando" pertenece cada cual.

De acuerdo con esta rígida lógica de clasificación puede ocurrir, por ejemplo, que un autor como Emmanuel Sieyès sea alineado junto a pensadores como Thomas Hobbes o Edmund Burke. "El concepto de nación nunca fue más reaccionario que cuando se presentó como revolucionario.", afirman al respecto Hardt y Negri. Desde esta perspectiva, como se ve, es posible inferir que la sola adscripción a conceptos como pueblo, nación o Estado define toda la cuestión. Así se entiende, además, cuál es la razón por la cual no corren mejor suerte aquellas revoluciones de las periferias del sistema-mundo que se sirven de tales conceptos para organizar sus proyectos. En efecto, aunque en ciertos momentos un concepto como el de nación aparenta abrir un horizonte libertario, antes o después termina revelando la esencia opresiva inherente a su *núcleo ideológico*.

> Con todo, deberíamos poner el énfasis en que esas funciones progresistas ambiguas del concepto de nación existen principalmente cuando la nación no está efectivamente asociada a la soberanía, es decir, cuando la comunidad imaginada (aún) no existe, cuando la nación todavía no es más que un sueño.[192]

Así presentados, pues, los sueños que alimentan el pueblo o la nación se revelan como pesadillas en el preciso momento en que se cumplen. Ni más ni menos que a esto se refieren los autores cuando afirman: "Desde la India a Argelia y desde Cuba a Vietnam, el Estado es el regalo envenenado de la liberación nacional."[193]

En síntesis, el núcleo ideológico compartido por conceptos como pueblo, nación y estado determina un límite insuperable para cualquier iniciativa política hecha en su nombre. Pues, lejos de ser simples palabras, herramientas o armas de las cuales se puede disponer antojadizamente, los conceptos parecen encerrar poco menos que un destino. A través de la historia, y debajo de las aparentes transformaciones, una esencia se mantiene inalterable. "El pueblo es uno"[194]. En consecuencia, sin importar cuáles sean las intenciones de quien lo hace, o el contexto, optar por el pueblo conduce fatalmente a

[192] Hardt-Negri, *Imperio,* p. 105.
[193] *Ibíd.*, p. 125.
[194] Hardt-Negri, *Multitud*, p. 127.

sacrificar la multiplicidad y las diferencias en el altar de la identidad. No casualmente, en medio de uno de los elogios a la llamada "línea del bien", Negri afirma que "no se insistirá nunca suficientemente en esta alternativa inmanente y posible en la historia del pensamiento occidental: esta es signo de dignidad, cuanto la otra tendencia [la del pueblo y la representación] es sello de infamia."[195]

Que las consecuencias de pensar la política tomando al pueblo como sujeto siguen siendo nefastas aún en estos días, lo señalan Virno, Hardt y Negri en más de una ocasión. Debido a ello, planteos contemporáneos como los de Ernesto Laclau y Jacques Rancière -sobre los cuales se vuelve en el cuarto capítulo de este trabajo- también conllevan "el sello de la infamia".[196]

2.3 El concepto de multitud

En contraposición con las elevadas aspiraciones anunciadas en las primeras páginas de *Imperio*, en las cuales se anticipa que la argumentación del libro apunta a ser "tanto filosófica como histórica, tanto cultural como económica, igualmente política que antropológica"[197], el prefacio de *Multitud* aclara que se trata de "un libro filosófico".[198] Tal vez la moderación responda a la acusación, insistente por cierto, de que el primero de los libros había prometido demasiado. En este sentido, la ostensible asimetría entre la importancia atribuida a la multitud en tanto que "Contra-imperio" y el escaso desarrollo que tiene en *Imperio* justifica, sin más, la tarea de intentar un desarrollo teórico preciso, exhaustivo y exclusivo (es decir "filosófico") de concepto. Ante todo, claro, porque lo que pretenden los autores cuando ubican la multitud en el centro de su propuesta teórico-política es ni más ni menos que llevar a cabo una drástica revisión tanto de los conceptos fundamentales de la modernidad como de sus estructuras

[195] Negri, Antonio, *La anomalía del salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona: Anthropos, 1993 [1982], p. 359.
[196] Algunas citas pueden servir como respaldo para esta apreciación. En una entrevista realizada por Alejandro Fielbaum y Afshin Irani, intitulada "Hoy autonomía significa buscar lo común", Negri afirma que "la lectura de Laclau, y algunas líneas de Podemos, pueden llevarnos hacia resultados desastrosos." Consultado el 15/10/18 en https://latinta.com.ar/2018/04/hoy-autonomia-significa-buscar-lo-comun. En relación con Rancière, en el marco de una entrevista al periódico *La Nación*, Negri asegura que se trata del "hombre más contradictorio del mundo". Consultado el 15/10/18 en https://www.lanacion.com.ar/1522453-toni-negri-es-necesario-volver-a-las-palabras-que-significan-algo. *Commonwealth* también ofrece varios comentarios al respecto. Ver sobre todo pp. 60-61, 178-179, 308, 352 y 354.
[197] Hardt-Negri, *Imperio,* p. 15.
[198] Hardt-Negri, *Multitud*, p. 19.

argumentativas más elementales.[199] El modo en que está organizado el libro es, sin dudas, elocuente: "Guerra", "Multitud" y "Democracia". De este modo, contradiciendo la lógica política dominante en la modernidad, que equipara sin más la multitud con la guerra, Hardt y Negri proponen una filiación directa entre multitud y democracia. Así, pues, no sólo afirman que la guerra se halla en las antípodas de la democracia, sino que la constitución y despliegue de la multitud es correlativa a la constitución y despliegue de la democracia.[200] En efecto, afirman, "el desafío de la multitud es el desafío de la democracia"[201]. Cabe señalar que esta equiparación remite a la herencia espinosista del concepto multitud en su íntima relación con la llamada "democracia absoluta".

No obstante, antes de avanzar sobre esta significativa herencia, es preciso destacar que los significados asociados al concepto multitud son muchos y variados.

En un primer sentido, tal como se mencionó en el apartado previo, la multitud opera como el índice de un estado de cosas al cual no tiene que desatender ninguna iniciativa política.[202] "La multitud es el sujeto gramatical y el análisis sobre la estructura del tiempo histórico…"[203] "La multitud es una red de individuos… singularidades contingentes"[204] "La clase global emergente…".[205] El ¨Contra-imperio"[206]. Se trata, en suma, de una "base social" que no debe ser descuidada por ninguna "estrategia política". En tanto que categoría analítica, entonces, la multitud expresa la actual situación contemporánea al mismo tiempo que identifica una tendencia histórica.[207] Esta tendencia, a su vez, permite reconocer la importancia de ciertos aspectos del mundo contemporáneo, como ser, la primacía del trabajo inmaterial (tanto afectivo como cognitivo), la centralidad de la metrópolis como lugar privilegiado en la producción de subjetividades híbridas y la potencia de los pobres en general, y de los migrantes en particular.[208]

---

[199] De acuerdo con *Multitud*, los conceptos políticos básicos son "poder, resistencia, multitud y democracia". *Ibíd.*, p. 9. Ver también, p. 128: "La multitud plantea un obvio desafío a toda la tradición de la soberanía".
[200] "La posibilidad de la democracia está hoy oscurecida y amenaza por el estado endémico de guerra mundial" *Ibíd*., p. 13
[201] *Ibíd*., p. 128.
[202] *Ibíd*., p. 127.
[203] Virno, Paolo, *La ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad,* Buenos Aires: Tinta Limón, 2011 [2006].
[204] Virno, "Multitud y principio de individuación", p. 228.
[205] Hardt-Negri, *Multitud*, p. 19
[206] Negri, "Resistencia y multitud", en *Movimientos en el Imperio…, p. 59.*
[207] Hardt-Negri, *Multitud*, p. 258.
[208] Hardt- Negri, *Commonwealth*, p. 55.

Sin embargo, existen otros pasajes en los que la multitud no es presentada como el resultado de un análisis de las condiciones sociales sino, más bien, como el "símbolo de un anhelo".[209] En este segundo sentido, en el cual no domina la dimensión descriptiva sino más bien la normativa, se ubican las referencias a la deseabilidad de construir la multitud o, para ser más precisos, de lograr que la misma llegue a "devenir príncipe".[210] El orden de los factores parece, entonces, invertirse: el acento ya no está puesto en los condicionamientos de la base social para con la orientación política sino, a la inversa, en la necesidad de orientar políticamente dicha "base". "La multitud necesita de un proyecto político para empezar a existir".[211] De aquí que, según Hardt y Negri, "la pregunta adecuada" no sea *qué es* la multitud sino *qué puede llegar a ser*.[212]

Las siguientes palabras permiten aclarar el sentido y el alcance de estas perspectiva:

> Proponemos la multitud como un concepto adecuado para organizar políticamente el proyecto del éxodo y liberación, porque estamos convencidos de que en el actual contexto biopolítico más aún que antes, las formas organizativas tradicionales basadas en la unidad, la dirección central y la jerarquía no son ni deseables ni efectivas.[213]

Los adjetivos que cierran la cita confirman la doble dimensión, a la vez descriptiva y normativa, del planteo.[214] La afirmación según la cual las formas tradicionales de organización, vinculadas a la figura del pueblo, no son "ni deseables ni eficaces", supone no sólo el rechazo y la inviabilidad de la unidad, la dirección central y la jerarquía, sino, al mismo tiempo, una caracterización y una valoración de la multitud. El ímpetu militante que atraviesa y sostiene un obra como *Multitud* queda de manifiesto, entre otras cosas, en la constante pretensión de articular el deseo y la eficacia. En efecto, a lo largo de sus páginas el deseo de eficacia y la eficacia del deseo se funden, confunden y difunden. A su modo, pues, se ve operar aquí aquella íntima relación entre la confianza

[209] Hardt-Negri, *Multitud*, p. 264.
[210] Hardt- Negri, *Commonwealth*, p. 14.
[211] Hardt-Negri, *Multitud*, p. 249.
[212] *Ibid.*, p. 134
[213] Hardt- Negri, *Commonwealth*, p. 178.
[214] En una conferencia posterior a la publicación de *Imperio*, desarrollada un año antes de la presentación de *Multitud*, Negri intenta aclarar de qué tipo de libro se trata aquél. Allí asegura que se trata de un libro a la vez "analítico, crítico y profético" porque las tres funciones, asegura el filósofo padovano, no se pueden escindir. "El Imperio y más allá: aporías y contradicciones", p. 18. Al inicio del ya citado *Declaración*, sin embargo, se lanzan invectivas contra los "manifiestos" puesto que tienen ambiciones proféticas.

en el círculo y el círculo de la confianza señalada en la obra de Althusser. Lo cual, naturalmente, tiene efectos decisivos en la argumentación general dentro de la cual se inscribe la tesis que se viene analizando.

El segundo capítulo de *Multitud*, homónimo del libro, se desarrolla en tres momentos. El primero se denomina "Clases peligrosas", el segundo "De Corpore" y el tercero "Las huellas de la multitud". El argumento general consiste en afirmar que la multitud, concebida como "la carne verdadera de la producción posmoderna"[215], se debate entre dos cursos de acción. Una posibilidad es que la carne termine siendo el objeto de una organización desigual y jerárquica, conformando así el "cuerpo político" del capitalismo global. *Biopoder*. En favor de esta empresa concurren poderes de tipo económico, jurídico y político. La vía imperial que, sin mucha consistencia y con escasas probabilidades de éxito, despliega actualmente el capitalismo apunta en dicha dirección. La otra posibilidad, que es la promovida por los autores, consiste en que aquella carne se invente su propio cuerpo y, ante todo, en que dicho cuerpo crezca de forma completamente autónoma, al margen del poder, del capital. *Biopolítica.* Pero esta tarea, advierten, no es sencilla y obliga a repensar radicalmente lo que se entiende por *cuerpo* en general y por *cuerpo político* en particular. "Es necesario que escribamos un anti-*De corpore* que contradiga todos los tratados modernos del cuerpo político, y que capte esa nueva relación entre comunalidad y singularidad de la carne de la multitud."[216] Nuevamente, pues, la producción inmanente del cuerpo político conlleva una dimensión a la vez descriptiva y normativa. "Si la multitud ha de formar un cuerpo, será necesario que permanezca siempre y necesariamente como una composición abierta y plural, no como un todo dividido en órganos jerarquizados."[217]

Al comienzo del capítulo los autores explican que, aunque la multitud "también es un concepto de raza, género y sexualidad", se va a privilegiar la perspectiva socioeconómica porque hasta entonces ha sido bastante descuidada.[218] El primer paso de su exposición consiste en señalar que el de multitud es un concepto en el cual se diluye objetivamente el típico dilema entre unidad o pluralidad de clases. El primer cuerno del dilema, atribuido habitualmente a Marx, señala la tendencia del capital a simplificar la composición de la clase obrera, en tanto que clase desposeída, unificando

[215] Hardt-Negri, *Multitud*, p. 129.
[216] *Ibid*.. p. 229.
[217] *Ibid*., p. 225.
[218] *Ibid*., p. 128.

así sus intereses. El segundo, en cambio, más afín a planteos de corte liberal, enfatiza la multiplicación de posiciones sociales abiertas a partir del proceso de diversificación y especialización de la producción. Aunque, según los autores, los dos planteos tienen su parte de verdad, lo más importante es entender que actualmente una teoría de la clase debe tomar como punto de partida el hecho de que la multitud supone "singularidades que actúan en común"[219]. De este modo, la diferenciación creciente y el fortalecimiento de lo común, lejos de señalar en direcciones contrapuestas, convergen en un mismo proceso.

Una de las consecuencias más significativas que conlleva asumir este nuevo punto de partida es la necesidad de abandonar el concepto de clase obrera o trabajadora, al menos tal como dicho concepto suele ser entendido. "El concepto de clase trabajadora es fundamentalmente un concepto restringido, basado en exclusiones."[220] Debido a ello, afirman, el tradicional concepto de clase no logra dar cuenta de una realidad como la actual en la cual "todas las formas de trabajo son socialmente productivas, producen en común, y comparten también el potencial común de oponer resistencia a la dominación del capital."[221] El concepto de multitud, en cambio, es abierto y expansivo.[222] La hegemonía del *trabajo inmaterial*, la tendencia a la *feminización del trabajo* (asociada a la producción de afectos y relaciones), la *difuminación del límite* entre los momentos propiamente laborales y los de ocio, etc., exhiben un novedoso paisaje marcado por la flexibilidad, la movilidad y la precariedad.[223] Pero este *paisaje* es, ante todo, el síntoma de un *pasaje*. Las figuras del campesino, del trabajador industrial, e incluso la del trabajador de servicios tienden, gradual e inevitablemente, a desaparecer. Ahora bien, contra lo que supone la nostálgica mirada de la mayor parte de la izquierda, no hay nada para lamentar en todo esto.[224] Pues la multitud, "carne verdadera de la producción posmoderna", irrumpe para ocupar este lugar y así, "las luchas de cada sector tienden a convertirse en la lucha de todos".[225]

---

[219] Ibid., p. 133.
[220] *Ibíd*., p. 134.
[221] *Ibíd*., p 135.
[222] "Así, pues, en contraste con la exclusión que caracteriza el concepto de clase obrera, el concepto de multitud es abierto y expansivo." *Ibíd*.
[223] *Ibíd*., p. 141.
[224] "Para poder hablar de una *nueva izquierda* hoy, es preciso hacerlo, por una parte, en términos de programas pos socialistas y posliberal, basado en una ruptura material y conceptual, una ruptura ontológica con las traiciones ideológicas de los movimientos obreros industriales, con sus organizaciones y con sus modelos de gestión de la producción.", *Ibíd.*, p. 258.
[225] *Ibid*., p. 155.

En relación con este carácter convergente de las luchas, los autores señalan que a partir de 1999, con las protestas contra la Organización Mundial del Comercio (OMC) desplegadas en Seattle, se inicia un ciclo de luchas como no se veía desde fines de los sesenta. "De repente, los alborotos contra los programas de austeridad del FMI en un país, las protestas contra un proyecto del Banco Mundial en otro, las manifestaciones contra el TLC en un tercero se revelan como elementos de un ciclo común de luchas..."[226]. Este ciclo global de luchas, que exhibe novedosas modalidades de comunicación, cooperación y desarrollo, adopta "la forma de una red distribuida."[227]

> Cada lucha local funciona como un nodo que comunica con todos los demás nodos sin que existe un centro de inteligencia. Cada lucha sigue siendo singular y está vinculada a sus condiciones locales, pero al mismo tiempo está inmersa en la red común. Esta forma global de organización es el ejemplo político más plenamente realizado de que disponemos del concepto de multitud.[228]

En sus análisis, Hardt y Negri señalan que uno de los aspectos más decisivos de estas luchas globales es que permiten resignificar los modelos de organización dominantes en el pasado. A la luz de estas experiencias, aseguran, se pone de manifiesto que no es necesario optar entre "una lucha unitaria supeditada a una unidad central o luchas diversas que afirman nuestras diferencias"[229]. De este modo, se puede apreciar que, al menos para los autores, la superación del dilema "económico" entre unidad o pluralidad de clases converge con la superación del dilema "político" entre formas de organización centralizadas y formas de organización fragmentadas, dispersas. No es casual, al parecer, que el agotamiento de la figura del pueblo como sujeto político sea correlativo a la desaparición de la clase obrera como clave de análisis social. En ambos casos, pues, se pone en evidencia que el paradigma que opone la identidad a la diferencia es desplazado por una modalidad en la cual se intensifica el carácter complementario de la singularidad y la comunalidad.

No hay dudas de que, presentado de este modo, el panorama resulta sumamente alentador para quienes aspiran a un cambio radical. El tiempo de la multitud parece, al fin, haber llegado. O al menos e*star llegando*. "A su debido tiempo y contando con el

[226] *Ibid*., pp. 252-253
[227] *Ibid*., p. 254.
[228] *Ibid*., p. 254
[229] *Ibid*., p. 255.

desarrollo de su figura basada en lo común, la multitud pasará a través del Imperio y emergerá para expresarse autónomamente y gobernarse a sí misma."[230]

2. 4 Conceptos, política e historia: la polémica

¿Puede haber algo más grotesco que la retórica de los romanos aplicada a las circunstancias de la Revolución Francesa?
Bertrand Russell

En diversos momentos de su obra Hardt y Negri hacen referencia a las críticas que han recibido sus propuestas. En *Multitud*, por caso, mencionan las siguientes: espontaneísmo, vanguardismo, antiobrerismo, economicismo, hegelianismo, deconstruccionismo, elitismo y utopismo.[231] La lista, como se ve, es amplia y en su diversidad revela la variada, y en ocasiones contradictoria, proveniencia de los objetores. En *Commonwealth*, por otra parte, los autores reconstruyen las críticas dirigidas al concepto de multitud. Las dividen en dos grupos: de un lado, las críticas de aquellos que, aunque aceptan a caracterización "socioeconómica" del capitalismo en la actualidad, cuestionan la pertinencia de la multitud como sujeto político (Pierre Macherey, Ernesto Laclau); del otro, las de quienes, aunque acuerdan en asignar una dimensión política a la multitud, plantean dudas respecto de que tenga una orientación necesariamente liberador o progresista.[232] Estos últimos, a su vez, se dividen entre quienes consideran que la multitud tiene un estatuto ideológico ambiguo (Paolo Virno, Etienne Balibar) y quienes, en cambio, consideran que es lisa y llanamente conservadora o reaccionaria (Slavoj Žižek, Alain Badiou). Si bien la respuesta a estas objeciones dista de ser exhaustiva, el simple hecho de que los autores las señalen como "las más productivas" permite inferir cuáles son los aspectos del concepto que más le interesa discutir, a saber, aquellos en los cuales la multitud es impugnada como actual sujeto político revolucionario.

Sin embargo, estas críticas no son las únicas. Existen otras, muchas otras, entre las cuales aquí tan sólo se destacarán las que problematizan la relación entre los conceptos, la historia y la política.

---

[230] *Ibid*., p. 129.
[231] *Ibid.*, pp. 259-264.
[232] Hardt-Negri, *Commonwealth*, pp. 178-181.

En "La multitud en la lectura de Negri…" Vittorio Morfino propone una sugerente interpretación de las ambivalencias temporales del concepto multitud. Luego de afirmar que tanto el origen del concepto, como sus dificultades, deben rastrearse en la interpretación de Baruch Spinoza que Negri realiza en obras como *La anomalía salvaje* y *El poder constituyente*, establece una correlación entre ontología e historia, de un lado, y potencia y poder, del otro. Explica entonces que, en un primer nivel, el de la ontología, debe ubicarse el despliegue incesante de la *multitudinis potentia*. "Lo que Negri ve en Spinoza es un ser que se expande, un ser pleno, en el que la potencia no es una posibilidad sino acto, trama colectiva."[233] Así entendido, asegura, el ser de la multitud supone una metafísica del tiempo que expresa un movimiento constituyente en el cual se van produciendo, inevitablemente, niveles cada vez mayores de perfección, es decir, de libertad. Desde este punto de vista, asegura, se puede inferir que la realidad es siempre tal como debe ser, y que no puede no serlo. La rotunda negación de cualquier plano de trascendencia a partir del cual impugnar la realidad tal como se manifiesta impone esta conclusión. Ahora bien, ¿cabe hacer esta misma apreciación respecto de la realidad histórica? ¿Es posible afirmar, por ejemplo, que en la historia humana se verifica un proceso de creciente perfección y libertad? Salvo que se tome partido por una filosofía de la historia (y, más aún, por una claramente idealista y progresista) la respuesta tiene que ser negativa. Y, en efecto, la posición crítica de Negri frente al capitalismo, el Estado, el pueblo, etc. en tanto que figuras históricas dominantes de la modernidad, parecen alejarlo de cualquier postura apologética. Según Morfino, la única manera de tramitar esta asimetría entre perfección ontológica y corrupción histórica es postulando dos tipos de temporalidades: el tiempo de la potencia, de un lado, y el del poder, del otro. De este modo, no sólo se hace posible destacar la dependencia ontológica del poder, o sea, reafirmar el carácter constitutivo de la *potentia multitudinis*, sino que, al mismo tiempo, se la pone a esta última a resguardo de cualquier contingencia histórica.[234] En este sentido, como ya se mencionó, queda claro que para Negri no puede haber derrota sino, a lo sumo, derrotismo. A fin de cuentas, todo

[233] Vittorio, Morfino, "La multitud en la lectura de Negri o sobre la desarticulación de ontología e historia", en *Youcali*, núm. 13, pp. 69-76, aquí p. 70.

[234] "Al considerar la genealogía de las modernas formas de resistencias, revueltas y revoluciones" perciben 'una tendencia creciente a la organización democrática'. Para atreverse a hacer semejante afirmación, hay que conservar una sólida confianza en las leyes de la historia que, sin embargo, tal como va el mundo, nada parece justificar." Bensaid, Daniel, "Multitudes ventrílocuas (A propósito de Multitud de Hardt y Negri)". en *Revista Herramientas*. Consultado el 15/10/18 en http://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=298

depende de la perspectiva que se adopte. Esta singular operación permite, entre otras cosas, sostener el carácter constituyente, pleno y revolucionario de una multitud que crece a escala global, al mismo tiempo que se reconoce el total dominio del capital a escala planetaria. Sin embargo, a criterio de Morfino, el precio que se debe pagar por esta "desarticulación" entre ontología e historia es demasiado alto. Básicamente, porque esta desarticulación conduce, inevitablemente, a la desarticulación entre ontología y política. En un pasaje de su artículo, en el cual se viene analizando similitudes y diferencias en los usos althusseriano y el negriniano de Spinoza, el autor pregunta "¿por qué el "Todo sin cierre", el todo abierto de la *potentia multitudinis* deviene sujeto sólo de modo instantáneo? ¿Por qué estructura y sujeto no se identifican?"[235]. La respuesta, a su entender, se encuentra en la mala comprensión que Negri arrastra, desde hace décadas, acerca del concepto de Multitudo spinoziano. "La multitud no es un pleno, ni presencia, como cree Negri. Es una *connexio* compleja y en ella el poder, la violencia y la ideología no son lo otro."[236] Y concluye:

> Respecto de la posición negriniana es preciso subrayar que la multitud es una carta que no puede ser jugada dos veces: una vez que su potencia es situada a la base del orden existente ('el tiempo de lo político [...] está atravesado por el proceso continuo de la potencia de la multitud') no podemos decir que este orden no es nada disociado imaginariamente de esta potencia, produciendo, otra vez imaginariamente, otro orden que toma la forma, precisamente encuentro imaginario, de un triunfo báquico."[237]

La lectura realizada por Omar Acha en "La filosofía de la historia en Imperio" permite ahondar en estos cuestionamientos. A su entender, la primacía ontológica asignada a la multitud implica un drástico desplazamiento en el modo "marxista" de comprender la historia a la vez que un notable giro narrativo. La tensión entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción cede su lugar a "la eficacia de la multitud" como clave para dar cuenta de las transformaciones históricas. En este sentido, se puede sostener que para Hardt y Negri "el relato histórico no es la ilustración de un concepto, no es la ejemplificación más o menos arbitraria de una cualidad que atraviesa la diversidad de sus manifestaciones, sino el modo más

[235] Morfino, "La multitud en la lectura de Negri…", p. 76.
[236] *Ibíd.*
[237] *Ibíd*.

adecuado y riguroso de comprender los modos de emergencia temporal."[238] Pero este "giro narrativo" del pensamiento revolucionario, que hace posible afirmaciones como que el Imperio es una reacción del poder a las lucha emprendidas por las multitudes en las últimas décadas del siglo pasado, o sostener que la actual forma de soberanía global adoptada por el capital es, contra toda apariencia, un triunfo del internacionalismo proletario, conlleva "ciertas dificultades".[239] Dificultades que, en sintonía con las críticas de Morfino, permiten alumbrar la deriva política implicada en una cierta manera de entender la relación entre la historia y los conceptos. "¿Qué distingue a una multitud bárbara que asedia desde adentro la Roma imperial? ¿Cuál es la singularidad de la que ensayó la Comuna de París de la que irrumpió en Octubre de 1917?"[240] Con estas preguntas, a las cuales *Imperio* no logra responder, Acha señala la falta de historicidad que atraviesa, y constituye, al concepto de multitud.

> La caja negra que es la multitud en *Imperio* se desplaza entre continentes y siglos, sin acusar ninguna historicidad. Su producción activa de lo histórico es una derivación de su más propia capacidad de desplegarse. La deriva en el presente consiste en continuar con esa generalidad: la alusión a Francisco de Asís [al final de Imperio] obedece a la elección de una figura tan distante e interpretable que anula la reflexión sobre la militancia y más ampliamente sobre la política.[241]

Ahora bien, a los fines de nuestro trabajo, es preciso señalar que esta falta de historicidad en el concepto, o sea su indeterminación histórica, impacta directamente sobre el sentido de la tesis *pueblo o multitud*.[242] No casualmente, afirma Acha, *Imperio* nunca discute la posible composición entre pueblo y multitud. Lo cual, por cierto, es totalmente consecuente con la dualidad temporal ya referida. El tiempo de la multitud, de la potencia, no se confunde con el del poder, el pueblo. Sin embargo, como señala

---

[238] Acha, Omar, "La filosofía de la historia en Imperio de Michael Hardt y Antonio Negri", en *Epistemología e Historia de la Ciencia*, vol. 9, n° 9, 2003, p. 15.
[239] *Ibid*., p. 18.
[240] *Ibid*., p. 19.
[241] *Ibid*., p. 20. Una crítica similar realiza Daniel Bensaid: "En lugar de la alienación del trabajador sometido a la reproducción impersonal despótica del capital, es el capital el que deviene un producto subalterno y dependiente, una suerte de residuo práctico-inerte, de la creatividad vital de la multitud cuya espontaneidad subversiva supuestamente podría resolver la cuestión estratégica que no es necesario ya ni siquiera tratar…" En "Multitudes ventrílocuoas…".
[242] En este sentido, Bensaid señala que el "éxito" del concepto en cuestión radica, precisamente, en su indeterminación. Pues, a su entender, ésta es una de las razones "para la propagación de la noción de multitud y para el interés que suscita en los movimientos sociales: su indeterminación conceptual hace que su manejo sea más cómodo mientras más flotante y ambigua se mantenga teóricamente." *Ibíd*.

Acha, es precisamente allí, en ese posible cruce, en donde lo político en tanto que tal encuentra su razón de ser. "El problema -resume- es si puede existir una voluntad política sin una noción de soberanía, es decir si una identidad política que reclame su derecho a la construcción de la realidad puede prescindir de una identidad..."[243]

Cabe sugerir entonces, a la luz de todo lo dicho, que la mutua exclusión entre las figuras del pueblo y de la multitud expresa, entre otras cosas, una relación problemática entre dos formas de temporalidad. Pues, llevada hasta sus últimas consecuencias, la dualidad señalada por Morfino produce efectos, si no contradictorios, cuanto menos paradójicos. Si los conceptos de pueblo y de multitud expresan dos registros temporales diferentes, uno contingente y otro eterno, ¿en cuál de ellos debe localizarse su pretendido enfrentamiento? ¿En cuál de *las dos ciudades*? Si se sostiene que se trata de un enfrentamiento "eterno" se contradice, ya no sólo la tesis según la cual el pueblo es un invento propiamente moderno, sino, también, aquella según la cual actualmente se consuma su definitivo agotamiento histórico. *El pueblo no es eterno.* Pero si, por el contrario, se pretende que el enfrentamiento es contingente, "terrenal", entonces la multitud queda expuesta a los avatares de la historia y, así, probablemente envuelta en las redes del poder constituido, o inscripta en alguna forma de soberanía. *La multitud no es contingente.* No puede ni debe serlo. En este sentido, al parecer, la estrategia teórico-política que sustrae al sujeto político de la historia, para resguardarlo de la corrupción y de la contingencia, no sólo consigue anular el peso de los fracasos y las derrotas del pasado, sino que, al mismo tiempo, garantiza la gloria en un futuro inapelable. ¿Cuál es el precio a pagar por viajar tan ligero y con tanta certeza? Si se siguen los planteos de autores como Acha[244], Morfino[245], Bensaid[246] y otros, ni más ni menos que el de la posibilidad de emprender un pensamiento históricamente determinado y, en consecuencia, una acción políticamente determinante.

[243] Acha, "La filosofía de la historia…", p. 19.
[244] "Quizás la radicalidad de Imperio está armada por creencias imaginarias: libertad total, democracia absoluta, multiplicidad infinita." *Ibíd*., p. 20.
[245] Según el italiano, "...la política no puede ser entendida como la acción del dios vivo democrático, sino como intervención en una coyuntura compleja y plural: en este sentido Spinoza es un alumno de Maquiavelo; no en el sentido negriniano." En "La multitud en la lectura de Negri…", p. 76.
[246] En este sentido, Daniel Bensaid considera que "...lo que está completamente ausente en *Imperio*, es una teoría de la articulación [nosotros agregamos: y de las mediaciones], sin la cual la política se convierte en algo impensable." En "Multitudes ventrílocuas...".

3. ¿Pueblo o multitud?

Este capítulo consta de tres apartados. En cada uno de ellos se problematizan algunos supuestos claves de la tesis *pueblo o multitud*. En primer lugar, se retoma aquella afirmación según la cual el dilema en cuestión se remonta al siglo XVII, y más puntualmente a las obras de Thomas Hobbes y Baruch Spinoza. ¿Son radicalmente incompatibles los planteos de estos autores? Y, en caso de que lo sean, ¿es inevitable llegar a las mismas conclusiones a las cuales llegan los apólogos de la multitud? El segundo objetivo del capítulo es confrontar otro de los supuestos de la tesis en cuestión, directamente asociado con el primero: el concepto de pueblo se mantiene incólume desde su primera formulación hobbesiana hasta el presente, sin exhibir variaciones sustantivas. Luego de fijar el modelo interpretativo que está a la base de este tipo de afirmaciones, se reconstruyen diferentes lecturas posibles de algunos autores claves como Hobbes, Sieyès y Rousseau con el fin cuestionar la validez de las lecturas propiciadas por lo apólogos de la multitud.

3.1 El padre de la criatura: Thomas Hobbes

> *… al hablar como si estuvieran en una multitud disuelta y como si todavía no hubiese sido instituido el Estado, disuelven el Estado instituido.*
> Thomas Hobbes

Una de las premisas más elementales, aunque no por eso menos importantes, de la *historia conceptual* enseña que no se deben asimilar las palabras y los conceptos pues "aun cuando puede existir la identidad de un término, eso no significa que haya identidad del concepto."[247] Pasar por alto esta advertencia conduce, irremediablemente, a incurrir en anacronismos. Y estos anacronismos, cuando refieren a conceptos fundamentales de la política moderna, como son el de pueblo o el de representación, dificultan enormemente la comprensión de los problemas filosófico-políticos actuales. En este sentido, antes de cualquier confrontación con la tesis *pueblo o multitud*, es oportuno empezar estableciendo una distinción entre los significados tradicional y moderno de los conceptos recién mencionados.

[247] Duso, Giuseppe, "Introducción" a *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*, México: Siglo XXI, 2005 [1999], p. 13.

En primer lugar, es preciso destacar que en la concepción tradicional el término pueblo no refiere a una *unidad* sino a una *composición*. Composición en la cual, tal como explica Duso, los *miembros* del cuerpo político son *asociaciones*, no individuos. Ahora bien, los diferentes "miembros" del cuerpo político (que expresan *diferencias determinadas*) precisan de una "cabeza" que les permita orientarse de manera orgánica, unívoca. Esta es la razón por la cual el pueblo, una composición de asociaciones, "pacta" con un Rey o un Príncipe, estableciendo así que, desde entonces, éste tiene la potestad de conducir (*guvernare*) al pueblo en miras de la justicia. De este modo, queda de manifiesto que, desde su origen, la autoridad está regulada por un contrato en el que se fundamenta y se basa su "representatividad". Por eso mismo, además, aunque se trata de una entidad "suprema", la de quien gobierna es también una totalmente *externa* y, por tanto, diferenciable de la del pueblo. Esta es la razón por la cual, como destaca Duso, este gobierno no expresa, como lo hará luego con la moderna soberanía, la voluntad única del pueblo, sino una acción atribuible enteramente a quien gobierna. De aquí se sigue, en efecto, que la acción de gobierno, ciertamente indispensable para la comunidad entera, "es atribuible a la persona del que gobierna, y no expresa la voluntad de todos los ciudadanos".[248] Dicho de otro modo, en esta concepción tradicional *el autor* y *el actor* son una y la misma persona. Así, el responsable de la acción y quien la ejecuta coinciden en un mismo cuerpo, que no es el del pueblo, sino el del Rey. De aquí, en suma, que las acciones de éste puedan ser juzgadas por aquél.

En *De Cive* Thomas Hobbes expone su postura respecto de esta supuesta potestad del pueblo cuando pregunta: "¿A cuántos hombres ha matado esta doctrina errónea: que los reyes soberanos no son superiores a la multitud, sino sus ministros? (…) ¿Cuántas rebeliones ha causado la doctrina que enseña que pertenece a los hombres privados determinar si las órdenes de los reyes son justas o injustas (…)?"[249] Mas, ¿cómo evitar los "efectos perniciosos" de esta "doctrina errónea"? Según Hobbes, no hay más que un modo: estableciendo fundamentos científicos sobre los cuales plantear adecuadamente el problema para, luego, elaborar una sólida respuesta. El siguiente pasaje es elocuente:

[248] *Ibíd*., Primera parte: "Orden, gobierno, Imperium", p. 25.
[249] Hobbes, Thomas, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires*:* Hydra., 2010 [1642]), pp. 114-115.

> … puesto que la *convergencia* de muchas voluntades en un mismo fin no es suficiente para la conservación de la paz y la defensa estable, se requiere que sea *una* la *voluntad* de todos acerca de las cosas necesarias para la paz y la defensa. Pero esto no puede suceder a menos que cada uno someta su *voluntad* a la voluntad de *otro*, ciertamente de *un hombre* o *un consejo*, de tal modo que cualquier cosa que éste *quiera* acerca de las cosas necesarias para la paz común se la tenga por la *voluntad* de todos y cada uno. [250]

Ahora bien, aunque este pasaje ofrece una clara formulación del problema que se intenta responder ("… la convergencia de muchas voluntades no es suficiente…") y una precisa indicación acerca de cuál es la condición que permite producir una respuesta satisfactoria ("… que sea una la voluntad de todos…"), no es correcto suponer que la respuesta hobbesiana ya ha sido formulada. En rigor, para obtener esta respuesta debidamente articulada habrá que esperar casi una década, hasta la aparición de *El Leviatán*.

Una breve comparación entre los dos libros mencionados, *De Cive* y *El Leviatán*, permite justificar esta última afirmación.

El sentido general del argumento, tanto en una como en otra obra, estructuralmente es el mismo: el punto de partida es un *estado de naturaleza* en el que todos los individuos son *libres e iguales* y en el cual, por lo tanto, *todos tienen derecho a todo*.[251] En este contexto, según Hobbes, la conservación y el desarrollo de la vida resultan imposibles; pues allí donde *todos pueden todo*, en los hechos, *nadie puede nada*. Sin ley común, el hecho de que cada cual sea *su propio soberano* fomenta un constante "clima de guerra". En suma, el estado de naturaleza equivale al estado de guerra. Sin embargo, afortunadamente, la razón humana permite vislumbrar un camino por el cual los individuos *pueden* (y *deben*) abandonar esta condición. Ahora bien, ¿cuál es el camino que aleja a los hombres, de una vez por todas, de esta miserable condición? Antes de intentar responder esta pregunta, *De Cive* se encarga de establecer cuáles son las vías inadecuadas. En primer lugar, se descarta que alcance el acuerdo entre dos o

[250] *Ibíd.*, p. 178.

[251] Conviene aclarar que el autor no está *describiendo* a los hombres "tal como son", sino construyendo un problema teórico-político. Esto resulta totalmente evidente cuando Hobbes aborda la cuestión de la igualdad entre los hombres en *De Cive*, III, 13; allí, confrontando con la opinión de Aristóteles, argumenta de este modo: "... si los hombres son iguales entre sí por naturaleza, se ha de reconocer su igualdad; si son desiguales, dado que habrán de pelearse por el poder, es necesario que a los efectos de conseguir la paz sean considerado como iguales (…)", p. 155. En síntesis, lo que realmente importa es suponer aquello que resulta imprescindible para alcanzar el efecto deseado, en este caso, la paz; por lo tanto, se debe suponer la igualdad ya que los hombres combaten entre ellos *como si* lo fueran.

tres individuos porque un grupo tan diminuto no puede garantizar la seguridad de aquellos que lo componen (V, 3). No obstante, a continuación, también se aclara que no se trata de un problema de número ya que "por más enorme que fuera el número de quienes se congregan para defenderse, si no se ponen de acuerdo entre sí acerca de la manera óptima de hacerlo, sino que cada uno usa sus fuerzas a su modo, no se logrará nada (…)" (V, 4). La cuestión no radica en el número y la fuerza sino en la unidad de criterio y acción. Sin embargo, como advierte Hobbes, un estudio atento de la naturaleza humana obliga a inferir, contra lo que suponen los aristotélicos, que es insensato ilusionarse con la probabilidad de un *consenso natural* (V, 5). Es preciso, pues, producir un artificio que haga posible la vida en común, la paz.

A continuación, Hobbes afirma la necesidad de que cada uno de los individuos se someta a *un* hombre o *un* consejo de hombres, asumiendo que éste tomará decisiones que han de valer como la *voluntad de todos*. Pero agrega algo importante: para que esto sea realmente efectivo es indispensable que cada individuo renuncie al derecho a resistir la voluntad de dicho *hombre* o *consejo de hombres*.[252] Es decir, es indispensable el sometimiento en cuestión sea "irreversible".[253] Pues, sólo en estas condiciones se puede afirmar que "la unión así constituida se llama *Estado* o *sociedad civil*, y también *persona civil*; pues cuando la voluntad de todos es *una*, ha de ser considerada como *una persona* (…)" (V, 8).

Ahora bien, a pesar de los avances que aporta *De Cive*, cabe insistir en que para apreciar la originalidad de la respuesta hobbesiana al problema de la unidad política es preciso esperar hasta *El Leviatán*. Pues, aunque ya están dispuestos casi todos los elementos necesarios para armar la respuesta, aún se carece de aquél elemento que permite articularlos coherentemente entre sí. Dicho de otro modo, *De Cive* aún no está en condiciones de ofrecer una explicación satisfactoria acerca de cómo, a partir de una

[252] Aquí conviene hacer dos aclaraciones: en primer lugar que al soberano, en rigor, no se le "transfiere" ningún nuevo derecho dado que ya poseía, como cualquiera en estado de naturaleza, *derecho a todo*. Lo que se afirma es, en cambio, que los individuos renuncian al derecho de poder resistir este derecho a todo que sólo el soberano. En segundo lugar, debe quedar dejar claro que la *transferencia* de las fuerzas y los recursos de cada cual que se hace al soberano es más bien indirecta dado que "nadie puede transferir de modo natural su fuerza a otro" (V, 11). Lo que ocurre, en rigor, es que, al quedar bajo el dominio del soberano cada súbdito, debe obedecer cuando se ordene el uso de tales fuerzas y recursos en el sentido que su soberano disponga.

[253] En *De Cive*, XIV, 2, Hobbes dice: "El hombre se obliga mediante el pacto, es decir, debe cumplir debido a la promesa. Pero se mantiene obligado mediante la ley, es decir, está compelido al cumplimiento por miedo a la pena establecida en la ley", p. 270. En *Leviatán*, por su parte, esta misma idea se encuentra expresada del siguiente modo: "Sin la espada los pactos no son sino palabras, y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre", *Leviatán*, Buenos Aires: La Página/Losada, 2003 [1651], p. 161.

multitud de individuos, se constituye esa *persona civil*, ni mucho menos de justificar la pretensión de que tal constitución sea irreversible. La ruptura con el modo tradicional de concebir la política efectivamente se ha operado pero su alternativa aún no está enteramente consumada.

Esto se hace manifiesto, por ejemplo, cuando se relevan algunos de los inconvenientes que arrastra la argumentación del *De Cive*. En V, por caso, se enumeran los derechos de la *autoridad soberana*. Allí, luego de afirmar que la institución del Estado es el resultado de los pactos que todos los ciudadanos, cada uno con cada uno, celebran entre ellos, se anticipa una posible objeción: "… quizás alguno infiera que el poder soberano puede ser abolido por el acuerdo de todos los súbditos simultáneamente." (VI, 20). El argumento con el cual se pretende contrarrestar esta objeción es el siguiente: "… no cabe suponer que todos los ciudadanos simultáneamente, sin siquiera excepción de uno, se pongan alguna vez de acuerdo en contra del *poder soberano*." Pero es fácil advertir que se trata de un recurso demasiado débil, ya que si la poca o nula probabilidad de dicha reunión es suficiente para desestimar esta objeción sediciosa, también lo es para desechar la posibilidad de algo similar como una "asamblea originaria" en la cual todos los individuos pactan entre sí y renuncian a su derecho en beneficio del soberano. Las probabilidades de dicha *asamblea* destituyente son, evidentemente, las mismas que las de una *asamblea* constituyente.

La precariedad de esta línea argumentativa se confirma al final del mismo capítulo. Con el fin de resguardar la absoluta obediencia al soberano en una pretendida *doble obligación* que tiene cada uno de los ciudadanos, Hobbes afirma que

> al haber de por medio pactos por los cuales cada uno está obligado con cada uno, y por la donación del derecho al gobernante que están obligados a tener por válida, el poder está protegido por la doble obligación del ciudadano: una que existe respecto de los conciudadanos y otra que existe respecto del gobernante.[254]

Sin embargo, más allá de cuáles fueran sus propósitos[255], lo cierto es que este *doble aseguramiento* de la obediencia deja abierta la posibilidad de separar dos tipos de

[254] Hobbes, *De Cive*, p. 200.
[255] Para Jean Touchard, por tomar un solo ejemplo, "sean cuales fueran sus preferencias íntimas, su obra no favorece el absolutismo real". *Historia de las ideas políticas,* Madrid*:* Tecnos S. A., 1993 [1961], p. 257.

contrato: el *horizontal* (*Pacto societatis*) y el *vertical (Pacto subjecionis)*; dando lugar así a todos los inconvenientes que dicha dualidad siembra en el carácter absoluto e irrevocable del poder soberano.[256]

En síntesis, *De Cive* no ofrece una respuesta satisfactoria al problema planteado por Hobbes. Para hallar dicha respuesta se debe esperar hasta el décimo sexto capítulo de *El Leviatán*: "De los autores, las personas y las cosas personificadas". Es precisamente allí que se consuma la definitiva ruptura con el pensamiento político tradicional. Desde entonces, ya no será posible pensar al pueblo y la representación como se lo venía haciendo.

Considerar ciertos aspectos del planteo hobbesiano permitirá, no sólo entender mejor el sentido y alcance del argumento que se despliega en dicho capítulo, sino además generar condiciones propicias para entablar una comparación con el planteo de Spinoza.

En primer lugar, vale destacar en el cap. VII de la primera parte de *EL Leviatán* se afirma que la ciencia es "el conocimiento de la consecuencia de las palabras"[257] y, luego, en el cap. IX, agrega que "hay dos clases de conocimiento: uno es el conocimiento de hecho, y otro el conocimiento de la consecuencia de la afirmación de una afirmación respecto a otra"; a este último, un saber *condicional*, Hobbes lo denomina propiamente ciencia.[258] Conviene recordar estas cuestiones, sobre todo, para comprender el sentido y alcance de las definiciones que se presentan en "De los autores, las personas y las cosas personificadas". Pues, lejos de lo que se puede suponer, el contenido del capítulo no se reduce a una mera sucesión de aclaraciones terminológicas, ni mucho menos a un vano alarde de erudición filológica. Hobbes diseña allí un riguroso dispositivo conceptual y cada una de sus afirmaciones, lo mismo que el orden en que se presentan, resulta decisiva. Por otra parte, es conveniente atender al hecho de que este capítulo, el

[256] Esta dificultad, de hecho, atraviesa todo el libro. El modo en que Hobbes intenta explicar el pasaje del acto democrático fundacional a la delegación monárquica y los intrincados condicionamientos por los cuales pretende tornar irreversible dicha delegación, es más que elocuente. Norberto Bobbio pone en palabras este inconveniente cuando asegura que "… mientras para las formas aristocráticas y monárquicas hacen falta los dos pactos (además del de sociedad, el de sumisión), o bien un pacto complejo, constituido por un pacto social al cual le sigue una donación (así interpreta Hobbes el pacto de unión en el *De Cive*), para la forma democrática, por el contrario, basta con un solo pacto, el pacto de sociedad (…)", *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid: Editorial Debate, 1985, p. 121.

[257] Hobbes, Thomas, *Leviatán: o La materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009 [1651], p. 52.

[258] *Ibíd*., p. 94.

XVI, sirve de bisagra entre la primera parte del libro (*El hombre*) y la segunda parte (*El Estado*). Al respecto, Mario Piccini ha señalado, con razón, que "aunque se refiere a la primera parte de la obra por su carácter de teoría general de las relaciones de la personalidad – la noción de persona siempre está vinculada a un reconocimiento y por lo tanto implica una relación – suministra sin embargo el léxico en que se expresará el tratamiento de los cuerpos políticos por institución".[259]

Al inicio de este apartado, siguiendo el planteo de Duso, se explica que en la concepción tradicional las acciones del gobernante son propiamente de su autoría: actor y autor se identificaban en la persona del Príncipe. Por eso el pueblo, una instancia previa, externa y contractualmente subordinada al mismo, puede juzgar a la persona en quien había depositado su confianza. La distancia entre gobernante y gobernado, la "exterioridad" entre príncipe y pueblo, son premisas básicas en esta forma de organización. Y según Hobbes, como ya mencionó, un terreno demasiado fértil para la sedición. ¿Acaso es posible eliminar, de algún modo, esta diferencia entre el pueblo y el príncipe? ¿Es posible, en efecto, producir una forma de unidad política que libere a los hombres del tormento de la guerra? En el cap. XVI de *El Leviatán* Hobbes se propone demostrar que sí, que tal hazaña es posible.

Al comienzo del capítulo se establece la diferencia entre persona *natural* y persona *artificial*. Hobbes explica entonces que la persona natural es aquella en la cual se identifican quien representa o "personifica" las acciones y/o palabras con su propietario, o sea, el dueño o *autor* de las palabras o las acciones. La persona *artificial*, en cambio, supone un desdoblamiento a partir de la cual quien ejecuta las palabras o acciones no es el dueño de las mismas, o sea, no es propiamente su *autor*. Así, del mismo modo que en la escena teatral, también en las relaciones humanas quien ejecuta las acciones (*el actor*) puede no ser el dueño (*el autor)* de las mismas.[260]

Luego de exponer la lista de seres que pueden ser personificados (una iglesia, los niños, los idiotas y los locos, los ídolos, Dios mismo), Hobbes aborda la relación entre

[259] Piccini, Mario, "Poder común y representación en Thomas Hobbes", en *El poder*…, p. 106.
[260] Uno de los efectos más notables que esta singular relación entre el *actor* y el *autor* de las acciones se pone de manifiesto en el siguiente fragmento: "Cuando el actor realiza algo contra la ley de la naturaleza por orden del autor, si está obligado por un anterior pacto a obedecerle, no es él sino el autor, el que viola la ley de la naturaleza, pues aunque la acción sea contraria a la ley de la naturaleza, no es, sin embargo, suya. Por el contrario, negarse a hacerlo es opuesto a la ley de naturaleza, que prohíbe la violación del pacto." *Leviatán*, p. 154. Por medio de esta singular operación teórica se torna posible incluso ejecutar actos contra las leyes de la naturaleza sin tener por eso que asumir la autoría, es decir, sin el deber de responsabilizarse por los mismos.

multitud, *persona* y *unidad política.* Y es precisamente allí donde asegura, de manera taxativa, que existe un solo modo de concebir la unidad de la multitud, a saber: *a través* de la persona del representante. En sus palabras: "… es la unidad del mandatario, no la unidad de los representados, lo que hace de la persona una...".[261] De aquí se infiere, no sólo que *antes* de la representación no hay unidad posible, sino también que *tan sólo* hay unidad *en* la persona del representante. Para no dejar dudas al respecto, poco después, Hobbes sentencia que "… es el mandatario el portador de la persona, y de una sola persona."[262]

El otro aspecto sustantivo de esta teoría de la representación refiere a que el representante es legítimo debido a que actúa *autorizado* por el consentimiento de todos y cada uno de los individuos. Aquí reside, argumenta Duso, el núcleo lógico en torno al cual gira el poder político moderno, ya que en él se establece el fundamento de su legitimidad, a saber: "que este pertenece a todo el cuerpo político, y que es la voluntad del sujeto colectivo la que se expresa en el poder político, incluso si su ejercicio es confinado a una persona o a una asamblea."[263] Aunque, por las mismas razones, agrega Duso, este núcleo aloja las principales aporías del planteo; pues si bien es cierto que el poder no puede consistir sino en la voluntad de los individuos, "al mismo tiempo, la determinación de la voluntad no puede venir sino desde arriba, sólo puede ser identificada en la acción del actor, del representante."[264]

En relación con el argumento hobbesiano, Ramírez Etcheverri propone la siguiente reflexión:

> En *Leviatán*, a diferencia de lo que sucede en *El Ciudadano*, no aparece el concepto pueblo. Los hombres que participan en el acto creador del Estado actúan mediante una serie de pactos particulares, lo que implica que de allí no se podría inferir una voluntad común y dichos hombres, por lo tanto, tan sólo constituyen una multitud. De esta manera no existe un solo autor del Estado –como lo podría ser el pueblo-, sino que habrá tantos autores cuantas personas participen en el pacto, lo que implica, consecuentemente, que la autorización dada al actor (soberano) para que a partir de ese momento actúe en nombre o representación del autor, es una autorización particular. (…) Por otra parte, el principal efecto que cumple la noción de representación es que los súbditos individualmente

[261] *Ibíd*., p. 156.
[262] *Ibíd*.
[263] Duso, *La representación política,* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: UNSAM edita, 2015 [1988], p. 87.
[264] *Ibíd*., p. 89.

considerados tampoco podrán oponerse al soberano, o, si se oponen, se estará cometiendo un acto, además de ilegítimo, absurdo, toda vez que se estarían oponiendo a sí mismos.[265]

Ahora bien, aunque la conclusión a la cual llega el autor es correcta, dado que Hobbes efectivamente intenta poner en evidencia el carácter absurdo y auto-contradictorio de cualquier resistencia al soberano, cabe objetar que tan sólo se puede decir que en *El Leviatán* "no aparece el concepto pueblo" si por tal se sigue entendiendo cierta entidad que existe con antelación a la autorización soberana, es decir, si se naturaliza el significado "pre-moderno" (o, si se quiere, "pre-hobbesiano") del término en cuestión.

Hay que decir, sobre todo teniendo a los fines de este trabajo, que la tendencia a deshistorizar el significado de los conceptos no está ausente en los planteos de quienes proponen la tesis *pueblo o multitud*. Todo lo contrario. En efecto, es tan sólo a costa de la historicidad de los conceptos que se puede construir este dilema del modo en que se lo hace. De aquí, en efecto, la necesidad de reconstruir el planteo hobbesiano destacando el quiebre histórico conceptual que supone frente las representaciones tradicionales.

3. 1. 2 Spinoza democracia

El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder.
Baruch Spinoza

Aunque a continuación tan sólo se hace referencia a interpretaciones que afirman una radical incompatibilidad entre las obras de Hobbes y Spinoza, conviene mencionar que la relación entre ambos autores ha sido interpretada de maneras muy diversas a lo largo de la historia. En efecto, hay quienes sostienen que la obra política de Spinoza no es más que variación de la de Hobbes, quienes plantean que aunque ambas obras exhiben diferencias, estas no son tan radicales como pretenden Virno, Negri, etc., y, por

[265] Ramírez Echeverri, Juan David, *Thomas Hobbes y el Estado absoluto: del Estado de razón al Estado de terror,* Medellín: Universidad de Antioquia, 2010, pp.59-60.

último, tampoco faltan aquellos que consideran que, en realidad, es "el discurso político spinoziano [el que] subsume el paradigma científico de Hobbes (...)".[266]

Entre quienes afirman la radical incompatibilidad entre Hobbes y Spinoza se suele tomar al *Tratado político* (TP) como la obra política spinoziana por excelencia, subordinando o incluso ignorando el *Tratado Teológico Político* (TTP). Existen buenas razones para esto. La primera, como señala Fiorella Isola, es que en el TTP el uso del término *multitud* aún es fácilmente asimilable al de pueblo (*populo*)[267]. Lo cual, evidentemente, atenta contra la pretensión de convertir a Spinoza en el filósofo que opone la multitud al pueblo. La segunda razón, no menos importante, es que dicha obra aún se estructura de acuerdo a una lógica de tipo contractual, directamente ligada a la "transferencia de derechos".[268]

En su investigación Isola señala que en el TP se verifica una "explosión" del término *multitudo*: éste, en sus distintas variantes, aparece mencionado 68 veces a lo largo de toda la obra[269]; mientras que el término *pueblo*, en cambio, tan sólo es utilizado 2 veces. Aunque interesante, sin embargo, por sí sólo un dato como este no permite resolver ningún problema relativo a la comprensión de la política spinoziana. Sobre todo, claro, si se tiene en cuenta la dificultad que implica comprender actualmente el significado del concepto *multitudo* en la obra de Spinoza en el siglo XVII.[270] Esta complicación se hace patente, como señala Morfino, en las dificultades que presenta la actual traducción del término. Algunos, como Cristofolino, pretenden traducirlo por "pueblo" (popolo), otros, como Droetto o Balibar, optan los términos "masa" o "masas". Aunque no niega la diferencia entre estas traducciones, Morfino advierte que en ambos

[266] Visentín, Stefano, "Potencia y poder en Spinoza", en Duso, *El poder…* p. 121.
[267] Aquí se hace referencia a la tesis doctoral de Fiorella Isola, desarrollada Universidad de Padova. La misma, hasta dónde se tiene conocimiento, no ha sido publicada.
[268] Según Negri, "La teoría del contrato social, propuesta en el *Tratado teológico-político* frente a iguales dificultades, no tiene ya espacio alguno dentro de la definición de este antagonismo progresivo." Citado por Morfino en "¿Qué es la multitud?". Atilano Domínguez, en cambio, asegura que la idea de pacto aún está operativa en el TP y para probarlo destaca el inicio del Cap. II, "Del derecho natural", pasaje en el cual Spinoza establece una explícita continuidad entre el TTP, la *Ética…* y el TP. Ver *Tratado político*, Madrid: Alianza Editorial, 2010, 1677, p. 89.
[269] Como dato de color se puede agregar que Domínguez señala que son 69 las menciones a la multitud. *Ibíd*. p. 100. ¿Quién habrá contado mal, Isola o Domínguez?
[270] Lo cual se suma, como bien señala Isola en su escrito, al hecho de que Spinoza no ha dejado una definición explícita de qué entendía por multitud. En sus palabras: "Mancando tuttavia una definizione esplicita, e onde evitare di interpretare il termine filtrandolo attraverso categorie concettuali estranee al pensiero di Spinoza, è necessario tentare di definire *multitudo* basandosi solamente su quel che possiamo ricavare indirettamente dalle opere spinoziane."

casos asoma el riesgo de estar incurriendo en anacronismos.[271] No obstante, según el autor, tampoco se avanza demasiado conservando el término sin más; que es, de hecho, lo que hacen los autores a los cuales se viene refiriendo este trabajo. El *calco no reemplaza la traducción.* Dado que los que corren no son tiempos los de Spinoza, el mismo término en cuestión ya no puede significar lo mismo. Se impone, asegura entonces, la necesidad de traducir este esquivo término, pero asumiendo desde el inicio que no será posible protegerlo enteramente de proyecciones y anacronismo. Aceptar esto, sin embargo, no equivale a sostener que "todo vale". Una buena traducciones no sólo es deseable sino posible. Pero para ello es imprescindible realizar una interpretación integral de la obra spinoziana en la cual inscribir el sentido del concepto *multitud*.

En miras de elaborar dicha interpretación el autor realiza varias consideraciones. En primer lugar, aclara que la multitud no puede ser entendida como *pueblo*, ni en el sentido hobbesiano, ni al modo del pueblo-nación del que habla Sieyès, ni tampoco como al modo en que lo ha concebido el romanticismo. Y poco antes de rechazar la pretensión de que la multitud sea un sujeto absoluto al modo hegeliano, Morfino también cuestiona las apropiaciones marxistas que el concepto ha recibido en estas últimas décadas. Allí afirma, taxativamente, que la multitud no puede ser equiparada con la *clase social,* ni debe confundirse con el *comunismo* en tanto que *movimiento real que tiende a abolir el estado actual de las cosas*. Todas estas equiparaciones resultan, a su ver, totalmente inapropiadas. Pero, entonces, ¿qué es la multitud? Para responder esta pregunta el autor propone un esbozo del sistema categorial en el cual, a su entender, se debe inscribir este concepto.

Un aspecto relevante de su propuesta, sobre todo a los fines de este trabajo, es que, aunque sigue de cerca la interpretación desarrollada por Negri en la *Anomalía del salvaje*, llega a conclusiones diferentes. Y esto es crucial, ante todo, para entender que es posible acordar en que los planteos de Hobbes y Spinoza son efectivamente incompatibles, sin por eso asumir un compromiso con el peculiar significado que los teóricos contemporáneos de la multitud le asignan a dicha incompatibilidad.

En su interpretación Morfino destaca tres aspectos indispensables a fin de alcanzar una comprensión adecuada del concepto multitud: 1°) *tras-individualidad* o

[271] El artículo al cual se hace referencia, "¿Qué es la multitud?", en *Revista Youkali*, núm. 9, 2009, pp. 182-187. El artículo apareció publicado en italiano en el libro editado por Filippo Del Lucchese, *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Derive Aprodi, Roma, 2009.

primado de las relaciones, 2°) encuentro y 3°) temporalidad plural. En miras de articular estas tres dimensiones, el autor sostiene que lo primero que debemos considerar es que la *multitud* es ni más ni menos que *todo*.[272] Aunque, rápidamente, aclara que en un sistema filosófico como el spinoziano, la totalidad nunca puede ser concebida como una estructura cerrada sobre sí. Por el contrario, aclara el autor, es preciso pensar en un tejido dinámico, abierto e infinito; un despliegue vital y eterno, en que se concreta una compleja trama de encuentros y desencuentros. Esto permite entender, entre otras cosas, que existe un abismo con el planteo hobbesiano. En la política de Spinoza, de hecho, no es posible encontrar individuos que, movidos por sus propios intereses, dan origen, a través del contrato, a una entidad colectiva. Para Spinoza lo colectivo es, como sostienen Hardt y Negri, ontológicamente previo a cualquier tipo de transferencia. Y esto no implica ningún tipo de opción ideológica a favor de lo social por sobre el individuo. Esto significa, puntualmente, que el propio individuo, lo mismo que la *societas* en su conjunto, nunca es una entidad cerrada sobre sí, sino un plexo infinito de relaciones, composiciones y encuentros.[273]

Ahora bien, continúa Morfino, si se pretende expresar en el pensamiento la materialidad de la multitud concebida como un complejo entrecruzamiento de relaciones y de encuentros, entonces "es necesario despojarla de la representación que su presencia pueda generar como instante simple y omnicomprensivo en una línea de tiempo ya trazada."[274] Es preciso, en suma, apelar a una *temporalidad plural*. Pues, dado que el sistema de intensidades y duraciones múltiples y diversas que configuran los encuentros, las *connexio* entre cuerpos en las que se constituye el todo social, implica una radical "no contemporaneidad" de la multitud. En síntesis, no hay, y no puede haber, temporalidad lineal ni sucesión uniforme de instantes que contenga la radical multiplicidad spinoziana. La polémica conclusión a la cual arriba Morfino es que, si se asume en forma coherente que el concepto spinoziano de *multitudo* expresa una *totalidad abierta*, en la cual se producen los encuentros *trans-individuales que suponen*

[272] De todos modos, en el mismo artículo, Morfino se encarga de aclarar que tan sólo se trata de una analogía posible ya que la única totalidad infinita es la *Sustancia*; y la *multitud*, en realidad, no es más que un modo entre otros.
[273] "Sólo la multitud puede ejercitar el derecho natural por la precisa razón de que el individuo aislado, fuera del tejido de la multitud, no es más que una abstracción (una *opinión*) no real. El anti-contractualismo spinoziano es una consecuencia directa del anti-individualismo: no puede haber un salto de la naturaleza al artificio donde no haya anterioridad lógica, si no histórica, de los individuos con respecto a la sociedad", *Ibíd*., p. 184.
[274] *Ibíd*., p. 186.

el entrecruzamiento de *diferentes temporalidades*, un término adecuado para traducirlo es ni más ni menos que el de "coyuntura".

Pero esto no es todo.

Según Morfino, aceptar esta interpretación conlleva, de manera ineludible, "… perder [el] imaginario sujeto revolucionario omnipotente, cuya fuerza revolucionaria parece consistir, en un último análisis, en su existencia misma, porque su existencia es contra el poder".[275] A fin de cuentas, si se acepta que la multitud es *totalidad sin clausura* entonces se debe aceptar también que no hay ningún poder "por fuera" de la misma al cual *deba*, y ni siquiera *pueda*, resistirse. Esta consideración, sin dudas adversa a las pretensiones de Hardt y Negri, conduce a cuestionar de raíz la pretensión de que la *multitud* pueda ser considerada como un *sujeto político*, y más aún como uno "revolucionario".

Para ahondar en el alcance de esta crítica es posible indagar en el estatuto de la democracia spinoziana. Pues éste tópico, como se explica en un capítulo previo, es otro factor determinante en la configuración de la tesis *pueblo o multitud*.

Según Michael Hardt:

> En contraste con la mayoría de las propuestas modernas sobre la democracia, las cuales sostienen que el gobierno democrático funciona indirectamente a través del establecimiento de contratos y de la transferencia de los derechos de los ciudadanos, la democracia de Spinoza requiere de la expresión inmediata y directa, o de la participación, del campo social entero.[276]

Ahora bien, aunque no hay dudas de que un planteo como este puede resultar políticamente estimulante, dado que extiende la participación a la totalidad del campo social, es preciso considerar, no sólo cuál es el tipo de relación tiene esta lectura con los presupuestos antropológicos de la obra spinoziana, sino también cómo se relaciona con las pocas páginas que el TP efectivamente dedicadas al *imperium democraticum*.

---

[275] Para que la referencia quede totalmente clara, conviene considerar estas palabras: "…la multitud contra el imperio de la que hablan Michael Hardt y Toni Negri como *el conjunto de los explotados y de los sometidos* es un concepto que, mucho más de lo que puede ayudarnos a entender el concepto spinoziano de *multitudo*, deviene conspicuo a la luz de la historia del obrerismo italiano y de las metamorfosis que el sujeto revolucionario ha sufrido en su seno." *Ibíd.*, p. 183.

[276] Hardt, Michael, "La democracia spinoziana: las pasiones de los agenciamientos sociales". Artículo aparecido en el libro *Marxism in the Postmodern Age*, The Guilford Press, 1995, pp. 1-7, aquí, p. 6.

Acerca de la primera cuestión, tal vez alcance con señalar que para Spinoza la vida del hombre fuera del estado civil no es deseable y, en rigor, ni siquiera posible. De hecho, el modo en que Spinoza caracteriza a los hombres en *estado de naturaleza* es, en lo sustancial, similar al de Hobbes. Tanto uno como otro sostiene que los hombres, para conservarse, actúan de acuerdo a su propio juicio, pero que como dicho juicio no responde a lineamientos racionales los individuos suelen destruirse los unos de los otros.[277] Asimismo, ambos autores también acuerdan en señalar que esta violencia no es censurable desde un punto de vista moral debido a que, al menos en estado de naturaleza, el alcance del derecho natural de cada individuo se corresponde con el alcance de su poder.[278] A su modo, Hardt reconoce todo esto cuando afirma que "… en esta condición no sólo mi potencia de ser afectado está llena predominantemente de afecciones pasivas, sino que además, estas afecciones pasivas son en su mayoría tristes."[279]

Naturalmente, es posible apelar a un sistema categorial como el que propone Morfino y sostener entonces, sin mayores inconvenientes, que la agregación o *composición* de la multitud es perfectamente "natural" y que, debido a ello, no es preciso *pacto* o delegación alguna para que se produzca la constitución de la sociedad. Sin embargo, aunque esta posición encuentra sustento efectivo en la obra de Spinoza -en particular al cap. II del TTP, "Del derecho natural"– las consecuencias que Hardt pretende desprender de allí sólo se sostienen en un recorte tendencioso del argumento.

Luego de demostrar la inviabilidad del derecho individual, Spinoza resalta la necesidad de potenciar este derecho a través de la constitución de un *derecho común*. Este pasaje suele ser interpretado, con razón, como una prueba a favor de que el pasaje del derecho individual al común es totalmente "natural" y, por eso mismo, de que no es no es necesario ningún tipo de delegación para constituir el cuerpo social. Ahora bien, esto es tan cierto como que, en el párrafo inmediatamente posterior, Spinoza establece el *derecho civil*, afirmando allí que tal derecho sólo se hace posible en la medida en que

[277] En palabras de Spinoza: "… quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos a que vivan según el mandato exclusivo de la razón, sueñan con el siglo dorado o con una fábula (…)", *Tratado político*, p. 88. Las mismas consideraciones se encuentran en el *Tratado Teológico Político*, un libro siete años anterior.
[278] Según Spinoza: "… el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder". *Ibíd.*, p. 90. Según Hobbes: "…*ius naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera (…)". *Leviatán*, p. 106.
[279] Hardt, "La democracia…", p. 6.

la multitud sea guiada "como por una sola mente" (*Imperium*).[280] Y es preciso señalar, de manera enfática, que en ningún momento se ha excedido el marco del llamado "derecho natural": no se lo hizo cuando se señala el pasaje del derecho individual al derecho común, pero tampoco cuando se establece el pasaje de este último al derecho civil.[281] En consecuencia, si Hardt pretende combatir el atomismo político (individualismo) señalando que se trata de algo abstracto y carente de sustento real, argumentando, con razón, que en la política de Spinoza el pasaje del derecho individual al derecho colectivo o *común* se da un modo "natural", ¿cómo puede eludir la evidencia de que el pasaje del *derecho común* hacia el *derecho civil* (que, conviene insistir en esto, supone un Estado en el cual, inevitablemente, hay quien está encargado de administrar la *cosa pública* y, por esto mismo, tiene la *potestas* para establecer, interpretar y abolir el derecho civil) responde a esta misma "necesidad natural"?

En otras palabras: si se acepta que la continuidad y necesidad del pasaje del derecho individual al común es suficiente argumento para anular la posibilidad de un derecho individual autónomo, ¿cómo no reconocer, simultáneamente, el pasaje al derecho civil como un pasaje también "natural" que, por eso mismo, torna igualmente inviable la posibilidad de un derecho común no articulado institucionalmente?

Ahora bien, es importante aclarar que este tipo de inconvenientes no refiere tan sólo a un pasaje aislado, como el que se acaba de analizar, sino que implica la totalidad del planteo spinoziano ya que se desprende del tipo de metodología "histórica" que utiliza en su obra.

Debido al hecho de que se trata de un texto que el autor no concluyó ni revisó antes de su publicación, no hay dudas de que sería arriesgado reducir la interpretación de la democracia en Spinoza a las pocas páginas que ha escrito en el último capítulo del TP. Sin embargo, aún más arriesgado, por no decir insensato, es tratar de construir una versión de la democracia spinoziana al margen de dicho material. A fin de cuentas, para bien o para mal, se trata de lo que Spinoza efectivamente escribió sobre la relación entre multitud y el *absolutum imperium*.

En el capítulo en cuestión, el último del libro, cuando intenta explicar qué es propiamente el *Estado democrático* o *popular* (*democraticum imperium*), Spinoza

[280] Spinoza, *Tratado político*, p. 99.
[281] Aunque Hardt admite este punto ("El derecho natural no está negado en el pasaje al derecho civil, como sucede con las concepciones dialécticas de la sociedad, sino que está preservado e intensificado", "La democracia spinoziana...", p. 6), no parece dispuesto a extraer todas las consecuencias que conlleva.

realiza una comparación con el *Estado aristocrático*. Allí explica que, mientras que en éste género de Estado el Consejo Supremo decide, de manera *absolutamente libre*, quién es nombrado como apto para los asuntos públicos, en la democracia, en cambio, el derecho a reclamar la participación en el voto y en las magistraturas está determinado legalmente. Por lo tanto, en democracia, cualquiera que se ajuste a los requerimientos legales establecidos tiene derecho a participar en los asuntos públicos. Siendo esto así, pues, parece claro que el Estado democrático equivale a un Consejo Supremo con mecanismos de habilitación diferentes al del Estado aristocrático.

No obstante, contra lo que se puede suponer a primera vista, el Estado democrático o popular no garantiza que haya una participación total, y de hecho ni siquiera mayoritaria, por parte de la multitud. Y no sólo porque, como aclara Spinoza, la ley puede establecer condiciones de habilitación que dejen fuera del Consejo a un número mayor de personas que el que excluyen algunas aristocracias.[282] La cuestión, en verdad, es más profunda. Pues, en rigor, el planteo spinoziano establece que hay restricciones de tipo "natural" para justificar la exclusión de las magistraturas.

Detenerse en este punto con cierto detalle es pertinente puesto que permite cuestionar la validez y/o el alcance de algunas interpretaciones (como la de Hardt) en las cuales se exaltan, y probablemente exageran, las posibilidades que el pensamiento spinoziano le abre a la emancipación, la igualdad y la participación política de la multitud.

En "Potencia y poder en Spinoza" Visentín argumenta que conceptos filosóficos tales como los de *Natura, Deus y potentia* conducen la política de Spinoza en una dirección que no puede ser, de ninguna manera, la de la representación hobbesiana.[283] Citando la famosa carta a Jelles, el autor recuerda que la principal diferencia que el propio Spinoza destacaba entre su obra y la del filósofo inglés era que él "seguía manteniendo intacto el derecho natural". Una de las consecuencias importantes que conlleva la preservación del derecho natural es que la constitución del *imperium* nunca puede neutralizar los afectos y las pasiones de los hombres. Pues, tal como explica

---

[282] De hecho, siguiendo al propio Spinoza, "…pudiera suceder que el consejo supremo constara alguna vez de menos ciudadanos que el del Estado aristocrático". *Tratado político*, p., 244.

[283] En "Orden de la justicia y doctrina de la soberanía en Jean Bodin", Mario Scattola afirma que "…todo discurso sobre el *imperium* remite inevitablemente a la constitución metafísica del mundo y a dios como su creador, que es el verdadero "señor, monarca y emperador" del universo, y del cual todos los magistrados terrenos reciben "dominio, autoridad y potestad de mando". En Duso, G. (coord.), *El poder*…, 2005, p. 76.

Visentín, para Spinoza el estado político posee una dimensión netamente *imaginativa* debido a que es el producto de la constitución efectiva de los seres humanos: "la única transferencia posible es la de la imagen del derecho natural a un sujeto – la sociedad – igualmente imaginario."[284] (Este parece ser, en efecto, el sentido del "como si" que regularmente acompaña las diversas apariciones del término multitud en el TP.) En este sentido, pues, cabe decir que las relaciones que los individuos entablan en el estado de naturaleza siguen plenamente vigentes en el estado civil.

> La amenaza de una insurrección de los súbditos incumbe así a las decisiones de los gobernantes no como un derecho de resistencia sancionado por un pacto constitucional, sino como resultado de una dialéctica natural que ninguna fundamentación del poder político, por más científicamente rigurosa que sea, puede trascender de manera definitiva.[285]

Los gobernantes no deben olvidar, advierte Spinoza, que gobiernan sobre hombres y que como hombres (más que como "súbditos") han de comportarse sus gobernados. Asimismo, tampoco deben perder de vista que todos los hombres participan de un modo u otro de "los procesos de producción de la decisión política", ya que aunque no sea por medios institucionales, cada uno incide "a través de una dinámica afectiva que no es neutralizable"[286]. Y esto significa, al menos cuando se lo afirma al interior de una ontología relacional como la spinoziana, que cada cual, a su modo, determina el sentido de la acción política general a partir de su propia *aptitudo*.

Como ya se mencionó, dado que desplaza la cuestión de la participación política desde los mecanismos institucionalmente establecidos hacia la vida social en su acepción más amplia, esta interpretación tiene efectos políticos rotundos. La "dialéctica natural" *potestas-aptitudo* permite afirmar, entre otras coas, que el gobernante nunca puede ordenar a alguien que haga lo que este no puede hacer: hay, por lo tanto, un

---

[284] Visentín, "Potencia y poder…", p. 119.
[285] *Ibíd*., p. 120. Según Domínguez, el derecho a sedición contra el mal gobernante no estaba presente en TTP. En un pasaje interesante Spinoza dice que no "...cabe duda de que los contratos o leyes por los que la multitud transfiere su derecho a un consejo o un hombre deben ser violados cuando el bien común así lo exige. Pero emitir un juicio al respecto, es decir, sobre si el bien común aconseja o no violarlos, no es un derecho que incumba ningún particular, sino sólo a quien detenta el poder supremo." *Tratado político*, p. 113. La idea, sin embargo, puede resultar ambigua. Se entiende mejor a la luz de otro pasaje en el cual afirma que si el sumo magistrado, al infringir ciertas leyes, conduce a que el miedo se convierta en indignación, entonces la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato, el cual no se defiende, por tanto, por el derecho civil, sino por el derecho de guerra.
[286] Visentín, "Potencia y poder…", p. 121.

límite infranqueable al poder de cualquiera. Un ejemplo que da Spinoza es que nadie, por muy dueño que sea de una mesa, puede obligarla a que "coma hierba". De igual manera, afirma, nadie puede pretender que un hombre vaya a "testificar contra sí mismo, torturarse, matar a sus padres…"[287]

Ahora bien, incluso si se acepta que la intervención política redimensionada desde el punto de vista de la *aptitudo* abre un extraoridinario espacio a la participación social, aquí interesa destacar que, si se atiende al tipo de metodología utilizada por Spinoza, es posible vislumbrar otra deriva, con unos corolarios políticos bastante diferentes.

En este punto, no está de más recordar las consideraciones "históricas" que Spinoza realiza en el TP acerca de la *ineptitud* de las mujeres para formar parte en las magistraturas, dado que obliga a poner un signo de interrogación en torno al sentido de la *aptitudo* democrática de la *multitudo* spinoziana.

Analizando esta cuestión, Atilano Domínguez señala que

> …llama la atención el curioso razonamiento, acorde, por lo demás, con su forma habitual de hablar, por el que Spinoza excluye a las mujeres del gobierno. Su primer argumento es histórico. En todas partes, dice, gobiernan los hombres, y las mujeres son gobernadas. Si éstas fueran iguales a aquéllos gobernarían algunas vez solas o junto con los hombres. Como no sucede así, es que las mujeres son por naturaleza inferiores a los hombres.[288]

Aunque aquí no se trata de denunciar la raíz eminentemente patriarcal de estas ideas, ni mucho menos de pretender "salvar" a Spinoza apelando al trillado aserto según el cual todo pensador es "hijo de su tiempo"; cabe sugerir que este razonamiento en realidad no es tan "curioso".[289] Pues, contra lo que parece suponer Domínguez[290], el problema en cuestión no es lateral ni aislable. Por el contrario, este tipo de exclusiones se desprende de manera coherente a partir de la concepción teórica y metodológica

---

[287] Spinoza, *Tratado Político*, p. 112.
[288] *Ibíd*., p. 52.
[289] Según Enrique Dussel, por ejemplo, Spinoza no sólo tiene una concepción "eurocéntrica", sino que además "…desconfía de la multitud -después del asesinato de Jan de Witt-, afirma un machismo habitual…". En *Política de la liberación: historia mundial y crítica,* Madrid: Editorial Trotta S. A., 2007, pp. 255-268.
[290] Para Domínguez, en cambio, "…no parece razonable hacer depender el sistema y la vida de Spinoza de su opinión acerca de este tema y desde una perspectiva actual, tan alejada de la de su época." *Tratado Político*, p. 53.

desde la cual Spinoza aborda la reflexión política.[291] A fin de cuentas, si el punto de partida de toda tesis viable en política es aquella que se ajusta a la experiencia, entonces se corre el riesgo de que el pensamiento nunca logre ir *más allá* de las relaciones de poder tal como están instituidas.

En tal sentido, conviene recordar que Spinoza decide comenzar su *TP* criticando a los "teóricos" de la política, poniendo así de relieve la necesidad de tomar a los hombres "tal como son" y no como los filósofos "creen que deberían ser".[292] Esta crítica, a su vez, se complementa con un elogio de *la experiencia* como clave para comprender las razones por las cuales los hombres viven en sociedad.[293] Consecuente, Spinoza advierte que en su libro se propone "deducir de la misma razón humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica.".[294] Las causas y los fundamentos del Estado también serán inferidos, por tanto, de esta *naturaleza humana* tal como la experiencia la enseña.[295]

Por todo lo dicho, parece razonable preguntar si el atomismo contractualista y la *ciencia política* (que a la vez lo supone y lo convalida) no exhiben, acaso, una mayor *aptitud* que el tan celebrado *arte político* spinoziano para dar sustento a una política igualitaria en tanto que igualadora y propiamente "universal. Pero esta cuestión, aunque interesante, claramente escapa a los límites de esta investigación. Hay otra inquietud, de todos modos, que también se desprende de esta misma crítica, que no sólo puede sino que debe ser abordada aquí. Se trata de indagar si *la teoría*, tan frecuentemente rechazada por Hardt y Negri en nombre de *la praxis*, no es acaso un presupuesto implícito en la tesis *pueblo o multitud.*

---

[291] En este sentido se pueden apreciar las palabras de Rosalba Durán Forero cuando afirma que "...fue Hobbes el primer filósofo que desde las mismas tesis iusnaturalistas planteó el carácter convencional del dominio del hombre sobre la mujer, poniendo en entredicho el valor universalista de la desigualdad juzgada hasta ese momento." En "Hobbes y Spinoza. Un contrapunto sobre la desigualdad", en *Apuntes filosóficos*, núm. 16, 2000, pp. 9-19, aquí p. 16. La autora, además, asegura que Spinoza no sólo conocía los argumentos hobbesianos sino que organiza su defensa de la desigualdad natural en un contrapunto directo con los mismos.

[292] "Efectivamente, los hombres son por naturaleza enemigos; de ahí que, aunque estén unidos y vinculados por las leyes, conservan siempre su naturaleza. Por eso, creo yo, es un hecho que los Estados democráticos se transforman en aristocracias y estos en monarquías." *Ibíd*., p. 190. El argumento que Spinoza desarrolla a continuación de estas palabras da buenas razones para suponer que aunque la democracia sea el estado original de cualquier organización política, la propia naturaleza compele, antes o después, a que los hombres abandonen dicho estado.

[293] Spinoza, *Tratado político*, pp. 82-83.

[294] *Ibíd.*, p. 85.

[295] *Ibíd*., p. 88.

3. 2 De paradojas fundamentales

...decir que algo está presente y no está presente es expresar una paradoja[296]

Hannah Pitkin

En el apartado previo se realiza una reconstrucción de la "solución hobbesiana" al problema de la unidad política. El aspecto más decisivo de la misma se puede resumir, si se sigue la lectura de Duso, señalando que esta unidad "es posible si todos [los individuos] se convierten en autores de las acciones que el actor cumplirá. De tal manera, la autoridad –el soberano– se produce por un proceso de autorización que lo constituye en representante, y entonces, en el único medio de expresión de la voluntad y de la acción del sujeto colectivo."[297]

> Solo en este doble movimiento de la representación –que constituye desde abajo la autoridad y que desde arriba decide la ley–, es pensable el pueblo, una persona artificial constituida por muchos individuos. Por esto, se puede decir que la representación constituye el secreto de la soberanía. Sin representación no hay soberanía, y sin soberanía no hay sociedad política.[298]

¿Es esta la interpretación que ponen en juego autores como Virno, Hardt y Negri cuando afirman que el concepto de pueblo se mantiene incólume desde el siglo XVII hasta la actualidad? Para dar una respuesta a esta pregunta, a continuación se reconstruye la lectura del frontispicio de la primera edición de *El Leviatán* que Agamben realiza en *Stasis*. Pues, a partir de esta lectura se podrá entender, no sólo cuál es el modelo interpretativo desde el cual se confrontan *pueblo y multitud* sino, al mismo

[296] "Ahora bien, decir que algo está presente y no está presente es expresar una paradoja, con lo cual surge un dualismo fundamental en el significado de representación. Ello ha conducido a algunos -especialmente un grupo de teóricos alemanes- a considerar que el término está oculto en el misterio, a considerarlo una *complexio oppositorum*. Pero no hay necesidad de crear misterios aquí; podemos decir simple y llanamente que en la representación algo que no está literalmente presente se considera que está presente en un sentido no literal." Pitkin, Hanna, *El concepto de representación*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985 [1967], p. 10.
[297] Duso, Giuseppe, "Pensar la democracia más allá de las elecciones", en *Conceptos históricos* 2 (2), 2016, pp. 40-76, aquí p. 47.
[298] *Ibíd*.

tiempo, cuáles son las operaciones teórico-políticas que se deben realizar para tornar verosímil dicha confrontación.

3.2.1 Agamben: la guerra civil como paradigma político

En su análisis del frontispicio, el filósofo romano destaca, por un lado, que el soberano está "como flotando por fuera de la ciudad" y, por otro, que dicha ciudad está prácticamente vacía (salvo por algunos pocos militares y médicos). A su entender, *De Cive* ofrece una respuesta a los aspectos enigmáticos del célebre emblema:

> El pueblo -escribe aquí- es algo uno [*unum quid*], que tiene una sola voluntad y al cual se puede atribuir por tanto una acción propia. No se puede decir lo mismo de la multitud. El pueblo reina en toda ciudad [*populus in omni civitate regnat*]: reina también en la monarquía, porque el pueblo quiere a través de la voluntad de un sólo hombre. Los ciudadanos, es decir, los súbditos, son la multitud. En la democracia y en la aristocracia, los ciudadanos son la multitud y la asamblea es el pueblo [*curia est populus*]. También en la monarquía los súbditos son la multitud y, aunque esto sea una paradoja [*quamquam paradoxum sit*], el rey es el pueblo [*rex est populus*].[299]

A partir de estas consideraciones, Agamben establece que el pueblo hobbesiano es soberano en la medida en que se divide de sí mismo: por un lado, pues, se produce una *cesura* (*multitudo/populus*: la multitud de los ciudadanos no es el pueblo) y, por otro, una *identificación* (r*ex est populus*).

A continuación, el autor afirma que la respuesta a las preguntas que suscita la paradoja del *rey que es el pueblo* se halla en *De Cive*, VII, y en particular en aquel pasaje en el cual Hobbes asegura que "en el instante mismo en que el pueblo elige al soberano, se disuelve en una multitud confusa".[300] Y esto, advierte, vale tanto para la monarquía, como para la aristocracia y la democracia. Esta es la razón por la cual, a su entender, es preciso reconocer que esta *dissoluta multitudo* obliga a tener que repensar la totalidad

[299] Agamben, Giorgio, *Stasis: La guerra civil como paradigma político*. Cap. II: "Leviatán y Behemot", Punto 6. El texto en cuestión, que se corresponde con la novena entrega de *Homo sacer* (*Homo Sacer* II, 2), reproduce dos conferencias del 2001 en la Universidad de Princeton. Aquí se trabaja con la traducción al castellano disponible en la página de Artillería Inmanente. Consultado el 16/10/18 en
[300] *Ibíd*., punto 7.

del sistema político hobbesiano. Debido a ello, aunque reconoce que esta paradoja no aparece formulada de manera explícita, Agamben señala que también en *El Leviatán* se puede "precisar el estatuto paradójico de la multitud" si se considera el cap. XVIII, "On the rights of sovereigns by institution". Allí Hobbes afirma que, luego de haberse obligado a sí misma a conferir el poder soberano a una persona, la multitud ya no puede hacer lícitamente una nueva convención, ni librarse de la monarquía para retornar a la confusión de la multitud desunida, ni transferir su persona de aquél que lo representa a otro hombre o asamblea. De este modo, sin acusar recibo de ninguna diferencia sustantiva entre ambas obras, Agamben va a sostener que el planteo es el mismo.

Antes de avanzar, conviene tener en cuenta, que el análisis del frontispicio se inscribe al interior de la singular propuesta "biopolítica" agambeniana. En ella, tal como se manifiesta en las primeras páginas de *Homo Sacer*, la paradoja tiene un lugar privilegiado. En efecto, pues, la denominada "paradoja de la soberanía", relativa a la mutua imbricación entre poder soberano y nuda vida, es identificada como la estructura fundamental de la política occidental. "La pareja categorial fundamental de la política occidental -asegura Agamben- no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zoé-bíos*, exclusión-inclusión."[301]

De esto se sigue, entre otras cosas, que la paradoja fundamental de la política no es algo que surja en la modernidad, con la representación política, sino que se remonta en el tiempo tanto como la soberanía y el estado de excepción que le es inherente. En este punto, aclara Agamben, su propuesta toma distancia de la foucaultiana. Pues, a su entender, en la modernidad

> lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originalmente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé,* derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación."[302]

Ahora bien, lo que aquí interesa destacar es que, una vez establecidas estas premisas, se torna viable la pretensión de subordinar las diferentes paradojas políticas a

[301] Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I*, Madrid: Editora Nacional, 2002 [1995], p. 16.
[302] *Ibid*., p. 17.

una paradoja estructuralmente más originaria. De aquí que, según Agamben, se pueda afirmar que la constitución de la paradoja *populus-rex* debe enmarcarse en un proceso que empieza con la multitud y puede desembocar, a través de la guerra civil, nuevamente en la multitud. De este modo, como se ve, la multitud se proyecta como una entidad estrictamente teórica, capaz de atravesar las diferentes configuraciones históricamente existentes para "retornar", sin mayores alteraciones, a una supuesta identidad de origen. "El círculo *multitud desunida/pueblo-rey/multitud disuelta* está quebrado en un punto y el intento de volver al estado inicial coincide con la guerra civil".[303] Por esta razón, afirma el autor, la multitud hobbesiana no desaparece en el Estado sino que, como *disolutta multitudo*, "continúa existiendo más allá de él".[304] Se trata, explica, de aquél "elemento impolítico sobre cuya exclusión se funda la ciudad."[305] Por último, volviendo sobre el frontispicio, Agamben se permite inferir que, si la *multitud disuelta* -y no el pueblo- es la única presencia humana en la ciudad y si, además, esta multitud es el sujeto de la guerra civil, "esto significa que la guerra civil sigue siendo siempre posible en el Estado."[306]

Este es el punto.

En el siguiente paso de la exposición se hacen manifiestos los efectos que se siguen a partir de este tipo de lecturas. Luego de resaltar que el propio Hobbes reconoce la existencia de condiciones en las cuales el Estado, ya que no puede brindar la debida protección a sus súbditos, se disuelve, Agamben resignifica todo el análisis del emblema. Entonces, sin demasiadas explicaciones, produce afirmaciones tan rotundas como ésta: "Sólo cuando la guerra intestina se concluye con la victoria de la multitud, se tiene un retorno del Common-wealth al estado de naturaleza y de la multitud disuelta a la multitud desunida."[307] De este modo, la paradoja que viene desplegando termina repentinamente diluida en un hipotético enfrentamiento entre dos entidades, no sólo claramente diferenciables, sino radicalmente opuestas: la multitud y el soberano. En esta perspectiva, las paradojas de la política se revelan como una molesta bruma ideológica que entorpece la captación de una oposición esencial, estructural.

---

[303] Agamben, *Stasis*… *Ibid*.
[304] *Ibíd*.
[305] *Ibíd.*
[306] *Ibíd*., punto 10.
[307] *Ibíd.*

En su tesis doctoral, asumiendo un enfoque contextualista, Marcela Rosales ofrece varias indicaciones que permiten discutir las lecturas que simplifican la relación entre los conceptos pueblo y multitud. En primer lugar, la autora destaca que "… en la teoría hobbesiana el modo de funcionamiento del par *pueblo-multitud* como dispositivo conceptual no es simple, pues consiste en relaciones cruzadas de simetría y asimetría entre [diferentes] acepciones de multitud."[308] Las acepciones, tal como explica, son cuatro: 1) un concepto filosófico-teológico: multitud como comunidad universal de personas racionales morales regidas por un derecho natural objetivo (de origen divino). 2) Un concepto antropológico-sociológico: multitud como conjunto de individuos disgregados o desagregados cuya modalidad de acción es una combinación de resistencia al poder ajeno (rebeldía natural) y de competencia (rebeldía adquirida) por él. 3) Un concepto político-jurídico: multitud como Estado, *universitas* o corporación soberana cuyo negocio, la salud del pueblo, implica asegurar la vida y la prosperidad material de los súbditos. 4) Un concepto jurídico-económico: multitud como pueblo, unidad jurídica de conductas de competencia y negociación o acuerdo.[309]

En segundo lugar, reforzando la complejidad del tópico, Rosales asegura que "el concepto de multitud de ninguna manera es en la teoría de Hobbes un concepto meramente negativo o límite, pues no es la negación de 'pueblo', aquello que no se avino a devenir pueblo, sino a la inversa, el pueblo es la negación de la multitud, pero también su *enmascaramiento*."[310] De este modo, la autora capta un aspecto esencial del planteo hobbesiano cuando, con cierta ironía, afirma que el pueblo viene a "enmascarar" a la multitud.[311] En parte porque, tal como explica el propio Hobbes en el cap. XVI de *El Leviatán*, "máscara" es una de las acepciones de *persona* en latín. Y no hay dudas de que, al menos para el filósofo de Melbourne, la vida civil requiere que la multitud en tanto tal sea *enmascarada* (es decir: *personificada* o *representada)*. Pero, al

[308] Rosales, Marcela, *El par conceptual pueblo-multitud en la obra política de Thomas Hobbes*, Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, 2013, p. 177.
[309] *Ibíd*., pp. 155-156.
[310] *Ibíd*. p. 177.
[311] En su artículo "Los límites de la multitud", Malcom Bull sostiene que para Hobbes la multitud existe en tres momentos distintos: "antes del contrato, cuando hay una multitud y no hay un pueblo; en el contrato, donde la multitud se torna en pueblo en la medida en que decide a quién debe entregarse la soberanía; y después del contrato, cuando se ha designado a un apoderado, y el apoderado designado es ahora el pueblo, mientras que la multitud misma ya no es, una vez más, sino la multitud. Por eso, constituye un error afirmar que la multitud de Hobbes rehúye la unidad política, resiste a la autoridad o no llega a acuerdos duraderos. A juicio de Hobbes, la multitud llega a acuerdos duraderos (con otros en tanto que individuos) para crear el pueblo. La multitud no puede ser *aquello que no se aviene a convertirse en pueblo*, pues ella misma puede tornarse en pueblo." *New left review*, núm. 37, 2006, págs. 19-39, aquí pp. 21-22.

mismo tiempo, porque de este modo se hace patente la necesidad de recordar que esta "máscara" se sostiene en una lógica política específica, que es la de la representación política, en la cual la autorización cumple un rol decisivo. La lógica política inaugurada por Hobbes está cifrada, como bien explica Duso, en esta paradójica interdependencia entre los conceptos de *pueblo* y de *soberanía*. Pues, en efecto, si es cierto, tal como sostiene Agamben, que el pueblo está supeditado a la figura del soberano, no lo es menos que la figura del soberano carece de cualquier legitimidad si no refiere a aquello que debe representar. Dicho de otro modo, si es cierto que no hay más pueblo que aquél representado por el soberano, también lo es que no hay más soberanía que aquella que la invocación al pueblo (más no sea como un "enmascaramiento" de una multitud que *ha debido* pactar) torna legítima.

Ahora bien, al margen de estas y otras objeciones que se le pueden hacer al planteo agambeniano[312], conviene recordar que, en este trabajo, el interés de reconstruir su lectura del frontispicio apuntaba a sostener que se trata de un modelo interpretativo en el cual se puede inscribir la tesis *pueblo o multitud*.[313] En favor de esta propuesta, a continuación, se destaca la interpretación netamente "continuista" que tanto Agamben como Hardt y Negri realizan del concepto pueblo en las obras de Hobbes, Sieyès y Rousseau.

El objetivo, quizás vale anticiparlo, es cuestionar estas lecturas apelando a ciertos enfoques más cercanos a la historia conceptual.

Ahora bien, tal como ya se mencionó, no es imposible vislumbrar cierta convergencia entre este tipo de lecturas y algunos aportes centrales de la historia conceptual, sobre todo en su variante más "filosófica". Por caso, se puede señalar que también Duso acuerda en que estos autores deben ser inscriptos en una misma genealogía y, más aún, que los conceptos que elaboran responden a una misma lógica

[312] En "¿Vida nuda o indeterminación social?" Ernesto Laclau resume en unas pocas palabras el principal problema que, a su entender, atraviesa toda la obra de Agamben: "Al leerlo [a Agamben], uno a menudo siente que muy rápidamente pasa de establecer la genealogía de un término, concepto o institución, a determinar su funcionamiento real en un contexto contemporáneo, que, en cierto sentido, el origen posee una prioridad secreta determinante sobre lo que se desprende del mismo." En *Debates y combates: por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2011, p. 107.

[313] Esto no implica negar, de ningún modo, que hay diferencias importantes entre los planteos de estos autores. Agamben menciona aquella vinculada a la relación entre poder soberano y poder constituyente. En *Homo Saccer I*, pp. 56-58.

que conlleva las mismas aporías.[314] *Génesis, lógica, aporía*. Sin embargo, no por eso dejan de ser planteos diferentes. En la lectura de Duso la común pertenencia de autores como Hobbes, Sieyès y Rousseau se explica porque el primero, Hobbes, sienta las bases teóricas sobre las cuales los otros piensan luego sus propuestas. De aquí que Duso pueda afirmar, por ejemplo, que el concepto de pueblo en Rousseau no logra superar los límites impuestos por las premisas hobbesianas. En este sentido, pues, se puede afirmar que existe un *núcleo lógico* irreductible que conduce a que incluso el más enfático de los críticos de la representación, Rousseau, termine por erigir una figura como la del legislador que cumple funciones de mediación similares a las que pretende neutralizar. El planteo de Hardt y Negri invierte la ecuación. La delimitación semántica del concepto pueblo no gira en torno a un núcleo lógico sino, ante todo, *ideológico*. En este sentido, no son las premisas teóricas modernas (que se inscriben en la historia en un momento específico) las que determinan las opciones ideológicas sino que, por el contrario, es la ideología ("eterna", como sostiene Althusser[315]) la que permite entender la emergencia de tales premisas. La historia en general, y la de los conceptos en particular, es imaginada entonces como la superficie maleable, siempre derivada, de una realidad ontológicamente más decisiva. La resolución (¿o disolución?) agambeniana de la paradoja de la representación en un dilema estructural, que enfrenta al *poder soberano* con la *nuda vida,* es una muestra de los efectos que produce este tipo de concepción. Pero no es la única. Los promotores de la tesis *pueblo o multitud* también suelen incurrir, no casualmente, en este tipo de operaciones que tienden a deshistorizar los conceptos.

Con el fin de poner de relieve el carácter intelectual y políticamente empobrecedor que conlleva este tipo de operaciones, a continuación se reconstruyen otras interpretaciones posibles de las relaciones entre las obras de Hobbes, Rousseau y Sieyès. A partir de la comparación se intenta, no sólo exhibir los beneficios de no sacrificar las paradojas en el altar de los dilemas, sino llamar la atención sobre la

[314] Un artículo sugerente para abordar esta comparación entre ontología de la actualidad en clave biopolítica e historia conceptual es el escrito por Héctor Vizcaino Rebertos, "El dispositivo de la Modernidad política en R. Esposito y G. Duso. Elementos para un diálogo entre ontología de la actualidad e historia conceptual", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, 795-803.
[315] Se trata de una tesis decisiva de Althusser presentada, por ejemplo, en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Negri, por su parte, suscribe a esto cuando, en *La anomalía salvaje* afirma: "La ideología no tiene historia. La filosofía no tiene historia. La ideología y su forma filosófica sólo pueden ser historia.", p. 25.

necesidad de atender a las condiciones de producción de tales paradojas con el fin de comprender cabalmente su sentido.

3.2.2 De Maistre: pensar en la revolución.

....al exagerar una afirmación, una paradoja permite corregir una opinión.
Joseph de Maistre

Hay al menos dos buenos motivos para introducir las lecturas alternativas de las obras Sieyès y Rousseau a través de ciertos comentarios a la obra de Joseph de Maistre. La primera, más evidente, es que se trata de unos de los pensadores que más importancia concede a las paradojas en la elaboración de sus reflexiones políticas. La segunda reside en que su polémica figura permite problematizar las relaciones, a veces presentadas de manera lineal y evidente, entre las opciones políticas de los autores y sus condiciones de producción histórico conceptual.

En el prólogo al *Ensayo sobre el principio generador de las Constituciones* de Maistre asegura que la política es la ciencia más espinosa de todas porque "lo que el buen sentido percibe en ella a primera vista como una verdad evidente, se halla casi siempre, después de haber hablado la experiencia, no sólo falso, sino también perjudicial y funesto."[316] De este modo, el Conde no sólo pone en cuestión la capacidad del *buen sentido* para acceder a las verdades profundas de la política (debido, sobre todo, a que está plagado de motivos "filosóficos") sino que, al mismo tiempo, postula un patrón alternativo para orientar la comprensión en estas "espinosas cuestiones": la experiencia histórica.[317] Tomando como punto de partida la premisa, afín en esto con ciertas consideraciones spinozianas, según la cual "la historia es la política

[316] De Maistre, Joseph, *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones*, Pamplona: Real Academia de jurisprudencia, 2009 [1809], IX.
[317] En *Consideraciones sobre Francia* se verifica esta misma comprensión "ciceroniana" de la historia. Tras enumerar una extensa serie de hechos, que va desde la clausura del templo Jano bajo Augusto, pasando por el descubrimiento del Nuevo Mundo, hasta la Revolución Francesa, De Maistre sentencia: "Tronemos no obstante contra la guerra, y tratemos de que los soberanos pierdan su afección, pero no caigamos en los sueños de Condorcet, de aquél filósofo tan querido a la revolución, que empleó su vida en preparar la desgracia de la generación presente, legando benignamente la perfección a nuestros descendientes." *Consideraciones sobre Francia*, Madrid: Tecnos, 1990 [1797], p. 34.

experimental"[318], destaca el carácter paradójico de una serie de verdades que no suelen ser percibidas como tales. Entre estas destaca como "la más decisiva de todas" aquella que afirma que "ninguna constitución puede ser el resultado de una deliberación"[319]. Suponer lo contrario, es decir, suscribir a "la descabellada idea de que una asamblea de hombres puede crear una nación…"[320], implica desconocer, no sólo que "el hombre no puede constituir a un soberano"[321] sino que no es su potestad "decidir antojadizamente cuáles son las leyes fundamentales de una Nación"[322].

En una carta dirigida a la marquesa de Nav (publicada más tarde con el nombre de "Cinq paradoxes"[323]) De Maistre propone un argumento similar, aunque con una significativa diferencia retórica. A pesar de que aborda los mismos tópicos, en varios pasajes de la carta el Conde asume como propio el punto de vista ilustrado con la intención de poner en evidencia el carácter "falso, perjudicial y nefasto" de las consecuencias que se siguen de desplegar coherentemente tal perspectiva.[324]

En la primera de las cinco paradojas, intitulada "Le duel n'est point un crimen", el saboyano eleva la exageración hasta la forma misma de la parodia. Reconstruye allí la hipotética asamblea original a través de la cual se constituye la primera sociedad de hombres. El punto de partida de tal hazaña, escribe, es ni más ni menos que el aburrimiento de un hombre que, un poco porque sí ("...sans savoir pourquoi..."[325]), convoca al resto de los jefes de familia y, tras exponer los pesares del estado de naturaleza, los convence de la utilidad que puede reportar pasar a conformar una sociedad. No obstante, aunque todos se muestran de acuerdo en que el estado de naturaleza debe ser abandonado, irrumpe entre estos hombres una objeción inesperada: ¿cómo ha de fundarse la sociedad, sin recurrir a la palabra? Antes que nada -sentencia la voz de un hombre al cual De Maistre no duda en caracterizar como "anónimo e inmortal"- es preciso inventar la palabra: "Je demande qu'avant tout on

[318] De Maistre, *Ensayo...*, IX.
[319] *Ibíd.,* XI.
[320] *Ibíd*., XIII.
[321] *Ibíd*., XIV.
[322] *Ibíd.,* p. 17.
[323] De Maistre, Joseph, "Carta a la marquesa de Nav...", en *Lettres et opuscules*, París: A. Vatón Libraire-editeur, 1853, pp. 164-218.
[324] Aunque con un objetivo político diametralmente opuesto, Emmanuel Sieyès utiliza una fórmula que puede iluminar la razón de ser de este procedimiento: "Para demostrar el vicio de cualquier principio, está permitido llevar sus consecuencias hasta donde estas puedan ir (...) Cuando un principio lleva a consecuencias absurdas no hay duda: es malo..." *¿Qué es el Tercer Estado?*, México D.F.: UNAM, 1989 [1789], p. 73.
[325] De Maistre, "Carta...", p. 169.

invente la parole". "Qu'on l'invente! qu'on l' invente! s'ecria-t-on de toute part. Qu'on l'invente! en commençant toutefois par les idées simples et par l'onomatopeye."[326]

Con este planteo, aunque parezca extraño, De Maistre señala un problema similar al que lleva a Rousseau, "uno de los sofistas más peligrosos del siglo"[327], a introducir la controvertida figura del legislador en el *Contrato Social*. Curiosamente, o tal vez no tanto, el saboyano apunta en la misma dirección que las críticas "democráticas" lanzadas contra el ginebrino: si hubiese alguien que tiene la prerrogativa de dictaminar el sentido de las palabras, o sea, de establecer los términos del contrato original, sería éste hombre, y no la pretendida sociedad de individuos libres e iguales, el verdadero artífice de la sociedad y, en consecuencia, su *amo*.

De todos modos, este no es el punto más fuerte de su crítica.

Tras señalar las contradicciones que se siguen de imaginar un origen democrático (o "deliberativo") para las sociedades, De Maistre condensa sus objeciones al pensamiento político revolucionario en dos preguntas: ¿qué ocurriría -dice- si aquellos que tienen la tarea de impartir justicia no lo hacen? ¿Puedo, acaso, tomar la venganza en mis propias manos, o sea, encauzarla por la vía de "las buenas costumbres naturales"?[328] A fin de cuentas, argumenta El Conde, si se supone que el orden social es algo natural, o sea, algo que ha sido impuesto de una vez y para siempre por un ser Todopoderoso, entonces tiene mucho sentido predicar la obligación de ajustarse a las leyes, independientemente de cualquier conveniencia personal. Pero si la razón está del lado de los "filósofos" y, tal como estos pregonan, lo que se ubica a la base de la convivencia (social) es la conveniencia (individual), ¿cómo se puede pretender, si ser un insensato, que los individuos no rompan el acuerdo cada vez que deje de parecerles útil?[329]

Una consecuencia que se sigue de esta crítica es la siguiente: no es posible hablar de un "orden democrático" sin incurrir en una contradicción: o bien hay democracia, o

[326] *Ibíd*.. p. 168. Esta misma observación se encuentra en las palabras que El Conde, uno de los personajes de su diálogo sobre el gobierno: "... cada lengua tiene su genio, y este genio es único, de manera que excluye toda idea de composición, de formación arbitraria y de convención anterior." *Las veladas de San Petersburgo o coloquio sobre el gobierno provisional de la Providencia*, Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1943, p. 48.
[327] *Ibíd*., p. 35. De Maistre también se refiere a Rousseau como al "hombre más equivocado del mundo". *Consideraciones...,* p. 52. Y vincula su pensamiento con la potencia socialmente disolvente del "filosofismo".
[328] *Ibíd.,* p. 35.
[329] *Ibíd.,* p. 170.

bien hay orden. El dilema es insuperable. No casualmente, De Maistre afirma una relación directa entre "une grande révolution" y el establecimiento de una situación en la que sólo se reconoce "le droit que celui du plus fort"[330]. En esto se funda su acérrima convicción de que la Revolución Francesa, tanto en sus apólogos como en sus premisas, contribuye, lo quiera o no, a destruir cualquier forma de lazo social, es decir, a desatar una completa y total anarquía.[331]

A partir de todo lo dicho hasta aquí, tiene sentido sugerir que las preocupaciones que motivan la obra de Joseph de Maistre son, en su esencia, las mismas que casi un siglo atrás agitaban el corazón de Thomas Hobbes.[332] Ambos "absolutistas" advierten el peligro de disolución social que conlleva el cuestionamiento de la autoridad. Sin embargo, al margen de sus opciones ideológicas, lo cierto es que el modo en que conciben las causas de tal peligro y, sobre todo, el tipo de resolución que proponen en sus obras, los aleja inexorablemente. De hecho, si se tiene que resumir la crítica de De Maistre al pensamiento político moderno, se puede decir que la consiste en impugnar la pretensión de apelar a la razón humana para encontrar una explicación del origen de la autoridad del soberano a la cual considera incuestionable, y, por eso mismo, absoluta. El proyecto hobbesiano, al contrario, consiste precisamente en ofrecer una explicación racional, y mejor aún *científica*, del modo en que se fundamenta del poder absoluto, y por eso mismo incuestionable, del soberano.[333] Aunque, a decir verdad, la diferencia no

---

[330] De Maistre, "Carta...", p. 170.

[331] Según Jesús María Oses Gorraiz "Lo que Maistre ha captado perfectamente es que una sociedad transparente a sí misma, se encuentra por lo mismo en peligro permanente de disolución, porque en ella el mecanismo de la autoridad se hace problemático." En "Joseph de Maistre: un adversario del Estado moderno", en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 80. Abril-Junio 1993, pp. 225-245, aquí p. 244. Por su parte, Erik De Bufalo sostiene que "De Maistre es uno de los primeros en denunciar la deriva inmanente a la "usurpación" totalitaria del poder popular por parte de la democracia; de allí que nada más alejado de la visión que lo coloca en las antiguallas del fascismo, cuando se trata realmente del precursor de una línea de pensamiento que mucho tiene que ver con Roland Barthes o Michel Foucault, por ejemplo." En "Joseph de Maistre y la constitución imposible", en *Foro Interno*, núm. 9, 1999, p.84.

[332] En uno de sus libros, Skinner hace mención al hecho de que Hobbes empieza a ocuparse en la filosofía política a fines de 1630 interpelado por "la proximidad de la guerra civil, a sumarse a la polémica que se desarrollaba por entonces en torno a los derechos propios de la soberanía y los derechos de los súbditos." En *Hobbes y la libertad republicana*, Bernal: Prometeo, 2010, p. 21. Un movimiento intelectual similar, que va desde las humanidades hacia la política, se puede reconocer en la producción de Joseph De Maistre, en su caso motivada por la anexión de Saboya. Díez Álvarez, Luis Gonzalo, "Joseph De Maistre: el despotismo del pecado original", en *Historia y Política*, núm. 13 págs. 27-48.

[333] En *Hobbes: la autoridad suprema del gran Leviatán*, Iturralde Blanco afirma que el universo hobbesiano "es mecanicista y determinista. En él, todo está determinado causalmente. Todas las cosas que lo forman, es decir, cuerpos y movimientos, son el resultado de una concatenación de causas. (...) Esto garantiza que, una vez conocida esta última [la causa] se puede deducir el efecto que se producirá, y viceversa, conocido el efecto, estaremos en condiciones de remontarnos a la causa que lo produce." Iturralde Blanco, Ignacio, *Hobbes: la autoridad suprema del gran Leviatán*, Buenos Aires: Batiscafo S. L., 2015, p. 51.

se reduce al contrapunto, demasiado general, entre un pensador que está a favor y otro que está en contra de la ciencia. La cuestión de fondo es que, incluso cuando intente combatir sus consecuencias, ni siquiera De Maistre puede eludir las premisas que ha fijado Hobbes. Pues, como queda claro en la obra de Sieyès, las ideas asociadas a aquellas premisas han abandonado su condición "metafísica" para convertirse en sentido común.[334]

Desde un punto de vista ideológico, puede resultar evidente que los pensamientos de Hobbes y de De Maistre están ubicados "del mismo lado": la autoridad debe ser respetada a ultranza, el orden resguardado a toda costa, etc. No obstante, cuando la comparación se realiza con el foco puesto en las condiciones histórico conceptuales en que cada cual pretende defender el orden social, la autoridad, etc. se hace patente la distancia que los separa.[335]

Sucede, pues, que las diferencias políticas se articulan a partir de configuraciones histórico-conceptuales concretas, en las cuales se ejerce la voluntad se de los agentes pero que no depende de ella.[336] Por eso, la pretensión según la cual detrás de dichas articulaciones existe un núcleo ideológico invariante que hace posible hilvanar las sucesivas manifestaciones empíricas como expresiones variables de "lo mismo" supone asumir una metafísica del concepto que, al descuidar la especificidad de las diversas tramas conceptuales, abre el campo a todo tipo de manipulación heurística. Desde en esta perspectiva, en efecto, se hace posible advertir equivalencias ideológicas tan decisivas entre Hobbes, de Maistre, Sieyès y Rousseau, o incluso Hegel, que terminan

[334] Duso, Giuseppe, "Revolución y constitución del poder", en *El poder*..., pp. 164-171.
[335] En este sentido se puede apreciar la observación de Sandro Chignola acerca de que los pensadores reaccionarios, como De Maistre, incurren en paradojas dado que intentan rebatir las tesis de los modernos partiendo de la separación entre la sociedad y el Estado, o sea, de una premisa propiamente moderna. Ver "El concepto contrarrevolucionario del poder y la lógica de la soberanía", en Duso, G. (Comp.) *El poder...*, p. 270.
[336] Las siguientes palabras de Michel Foucault permiten aclarar, hasta cierto punto, el sentido de esta distinción: "Pero si la pertenencia a un grupo social puede explicar siempre que Fulano o Zutano haya elegido este sistema de pensamiento y no otro, la condición para que este sistema haya sido pensado no estriba nunca en la existencia de ese grupo. Hay que distinguir con todo cuidado entre dos formas y dos niveles de estudio. La primera sería una investigación de las opiniones para saber quién ha sido Fisiócrata en el siglo xviii y quién ha sido Antifisiócrata, cuáles eran los intereses en juego, cuáles fueron los puntos o los argumentos de la polémica, cómo se desarrolló la lucha por el poder. La otra consiste, sin tomar en cuenta los personajes y su historia, en definir las condiciones que hicieron posible pensar en formas coherentes y simultáneas, el saber "fisiócrata" y el saber "utilitarista". El primer análisis revelaría una doxología. La arqueología no puede reconocer ni prácticas más que el segundo." En *Las palabras y las cosas,* Buenos Aires: Siglo XXI, 2014 [1966], p. 217.

siendo agrupados todos, sin más reparos, en una y la misma genealogía. *La línea del mal*.

En el próximo apartado, a partir de la reconstrucción de otras lecturas posibles, se cuestiona la validez de estas genealogías.

3.2.3. Sieyès: otra paradoja

> *...será preciso que todas las clases queden encerradas dentro de los límites del contrato social*
>
> Emmanuel Sieyès

Que la paradoja ocupa un lugar clave en la propuesta de Emmanuel Sieyès queda claro al leer las primeras líneas del *¿Qué es el Tercer Estado?* Allí el abate formula tres preguntas con sus respectivas respuestas: *¿Qué es el Tercer Estado? Todo. ¿Qué ha representado [políticamente] hasta ahora? Nada. ¿Qué pide? Llegar a ser algo.*[337] *Todo, nada, algo…*

Desde un comienzo, Sieyès permite vislumbrar que su estrategia consiste en identificar al *Tercer Estado* con la *Nación*. Pero, ¿cómo afirmar, sin contradicciones, que el Tercer Estado, que por definición es una parte, sea reconocido sin más como el equivalente de la Nación misma? Todo el texto puede ser leído como una extensa respuesta a esta pregunta.

El argumento sieyesiano se mueve en dos registros. Adopta una perspectiva descriptiva, por ejemplo, cuando asegura que tanto las funciones públicas como los trabajos particulares que hacen posible que una nación "exista y prospere" son llevados a cabo, en su abrumadora mayoría, por los miembros del Tercer Estado.[338] "¿Quién se atrevería a decir que el Tercer Estado no tiene en sí todo lo que es preciso para formar una Nación completa?"[339]. Sin embargo, lo más decisivo del planteo no radica en esta cuestión *de hecho* sino, más bien, en una cuestión *de derecho*. En efecto, esta es la principal razón por la cual el abate no avanza en una defensa del "Tercer Estado",

[337] Sieyès, Emmanuel, *¿Qué es el tercer estado?*, p. 55.
[338] *Ibíd.*, pp. 57-58.
[339] *Ibíd.* p. 59.

respaldando sus peticiones frente a los otros estamentos y el rey, e intentando mejorar así su situación dentro del orden social tal como lo dispone la tradición.

A la pregunta "¿Qué es una Nación?", Sieyès responde taxativamente: "Un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y están representados por la misma legislatura.".[340] Pero, una vez postulada la igualdad de los asociados, el abate rápidamente avanza sobre otro de sus principales objetivos: demostrar que la verdadera constitución de la Nación implica, inevitablemente, la disolución de las clases y, en rigor, de todo aquello que remita a un tipo de sociedad de tipo "pluralista" como la del *Ancien Régime*.[341] Por esta razón, no faltan quienes señalan una coincidencia de fondo entre la búsqueda del pensador francés y la del autor de *El Leviatán*.

Carlo Altini, por tomar un caso, escribe:

> En el modelo político antipluralista elaborado por Hobbes desaparece también cualquier estructuración de "cuerpos intermedios" (sean estos clases o corporaciones) y toda forma de pluralismo de las fuentes y de las articulaciones del poder típicas de la organización feudal de relaciones de poder -que preveía un importante papel teórico y práctico para el derecho de resistencia.[342]

Pero, ¿hasta qué punto es posible extender la semejanza entre ambos pensadores?

Al igual que Hardt y Negri, Agamben considera que esta semejanza es profunda, dado que tanto en Hobbes como en Sieyès se verifica la radical ausencia de pueblo (*ademia*) que define a la política en la modernidad.[343] Esta es la razón, afirma, por la cual Sieyès puede decir, por un lado, que "'*on doit concevoir les nations sur la terre*

---

[340] *Ibíd.* p. 61. Las estipulaciones que Sieyès realiza respecto de la población también contribuyen a este mismo diagnóstico: 80.000 eclesiásticos; 110. 000 nobles; entre un total de 25 o 26.000.000 millones de franceses. pp. 79-80.

[341] Es cierto que, en ocasiones, el argumento de Sieyès parece sostener la necesidad de restituir un orden perdido. O, al menos, en este sentido se puede ser interpretada su consideración acerca de que Francia no está sometida a un régimen monárquico sino que es una cofradía clero-noble-judicial la que "usurpó" el gobierno. *Ibíd*., p. 67. Sin embargo, tal como afirma Antonio Hermosa Andújar, esa restitución no tiene nada de histórico. La exclusión de los privilegios responde al objetivo de "restituir el orden social a su naturaleza: a la Naturaleza [no al pasado]." En "El concepto de Nación en Sieyès", en *Fragmentos de filosofía*, núm. 2, 1992, pp. 115-122, aquí p. 117.

[342] Altini, Carlo, *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires: El Cuenco del Plata, 2005, p. 105.

[343] "Si, a partir del término griego que designa al pueblo, *demos*, llamamos «ademia» a la ausencia de un pueblo, entonces el Estado hobbesiano, como todo Estado, vive en condición de ademia perpetua." *Ibíd*.

comme des individus hors du lien social ou, comme on l'a dit, dans l'état de nature' y, por otro, que una nación «*ne doit ni peut se soumettre à des formes constitutionnelles*' (...)"[344]

Cabe señalar, sin embargo, que en estas referencias, que son las que el propio Agamben elige para ilustrar la supuesta continuidad entre los planteos de Hobbes y de Sieyès, el término *pueblo* brilla por su ausencia. En efecto, aunque el abate hace referencia explícitamente a la *nación*, el pensador romano da por descontado que la referencia es al pueblo. En el fondo, supone, no hay diferencia. Sin embargo, como se verá, esta equivalencia entre pueblo y nación es algo discutible. Y, por lo tanto, también lo son las consecuencias que se pretenden extraer de ella.[345]

En su libro sobre la teoría política del abate, Ramón Maíz señala que a pesar de que en *¿Qué es el Tercer Estado?* ambos términos comienzan funcionando como sinónimos, posteriormente, con el correr de la argumentación, se van diferenciando claramente.[346] La palabra *Nación*, explica, es utilizada para designar al titular de la soberanía y, por lo tanto, al poder constituyente; mientras que el término pueblo, en cambio, refiere a uno de los polos nacidos con la aparición de Estado constitucional. Lo cual significa, puntualmente, que el pueblo termina siendo localizado en una dimensión constituida, mientras que la Nación, en cambio, en una constituyente. Para respaldar esta distinción Maíz cita las siguientes palabras del abate: "Le peuple, ce sont les gouvernés; la volonté constituante, c'est la nation entiére, avant toute distinction entre les gouvernans et les gouvernés, avant toute Constitution" (Sieyès, Manuscrito AN 284...).[347]

En su análisis Maíz releva otra importante distinción. Señala que el concepto de Nación, no solo se diferencia del de pueblo, sino que además posee, en sí mismo, una doble significación. Contra la tesis hobbesiana, según la cual la multitud de individuos sólo puede ser reunida en la persona del soberano, Sieyès postula la existencia de una asociación previa a la constitución del poder político, una asociación originaria e insuprimible, que tiene un carácter eminentemente socioeconómico. "De este modo, Sieyès define la Nación enteramente al margen de los procedimientos comunes en la

[344] Agamben, *Stasis...*, Punto 9.
[345] Balibar sostiene que han sido precisamente los desafíos surgidos a partir de la Revolución Francesa lo que propiciaron el desplazamiento desde los planteos en torno al sujeto jurídico-político (pueblo) a los centrados en la figura histórica de la nación. Balibar, Etienne, "Ce qui fait qu'un peuple est un peuple?", en *Revue de sinthèse*: IV S. 3-4, Julliet-decembre, 1989.
[346] Maíz, Ramón, *Nación y revolución: la teoría política de Emmanuel Sieyès*, Madrid: Tecnos: 2007, p. 131.
[347] *Ibíd*.

época: ni ente abstracto de razón (monárquicos, 1791), ni vanguardia ética del pueblo (jacobinos), ni expresión comunitaria de una cultura o 'Volkgeist' (pre-románticos)."[348] Esta entidad, la nación en su dimensión fundamentalmente socioeconómica, es señalada por Sieyès como la única titular del poder constituyente; razón por la cual, por encima de ella tan sólo es posible suponer el derecho natural.[349]

Profundizando en esta distinción, el autor explica que en la primera de sus dos acepciones, la Nación implica un tipo de asociación de "productores de valor", reunidos por intereses de tipo "particular". Algunas de las fórmulas con las cuales Sieyès refiere esta instancia son "l'assemblage des individus", "une chose vivante", "corps social", etc. Ahora bien, superpuesto con este sentido del concepto Nación, existe un segundo sentido, referido a un ente artificial, que es el resultado de un "interés compartido", a saber: proteger los derechos naturales y desarrollar la libertad de los individuos asociados. Según Maíz, a esta entidad artificial conviene que se la denomine, en rigor, *Estado-nación*.

En síntesis,

> la teoría de la Nación de Sieyès se construye, de modo complejo, en torno a la articulación de dos momentos lógicos, íntimamente imbricados, del concepto "Nación"; a saber: un concepto socioeconómico originario -la Nación previa en el Estado de naturaleza- y un concepto político, derivado y construído -la Nación producto de la acción del Estado.[350]

Por último, luego de esclarecer esta distinción que, como ya se dijo, opera al interior del concepto mismo de Nación, Maiz explica que cuando esta "voluntad común" se da a sí misma una constitución se produce, *ipso facto*, un cambio cualitativo en su ser: pues la Nación, asegura, es soberana "sólo hasta el momento mismo en que se pronuncia el poder constituyente (...)"[351]. Y esto significa, ante todo, que, una vez constituido, "el Estado incide de modo inevitable sobre la nación previa, socioeconómica; o sea, sobre el conjunto de individuos que ha devenido ciudadanos, esto es, sobre 'el pueblo'".[352] ¿De

[348] *Ibíd*., p. 132.
[349] Sieyès, *¿Qué es el tercer Estado?*, pp. 106-107.
[350] Maiz, *Nación y revolución*..., p. 105.
[351] *Ibíd*.
[352] *Ibíd*.

qué modo? En principio, "mediante la derogación de los privilegios, la creación del derecho positivo como derecho igual…"[353], etc.

Ahora bien, si este planteo es correcto, entonces resulta claro que es recién en el momento en que consigue darse a sí misma un marco jurídico positivo que La Nación expresa propiamente aquella definición que les es propia, es decir, tan sólo así logra conformarse como "un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y están representados por la misma legislatura." Pero si esto es así, es decir, si efectivamente la nación de la cual partimos (supuesto) en realidad se encuentra realizada sólo al final del proceso constituyente (consecuencia), entonces parece razonable sugerir que tampoco Sieyès ha logrado trascender el ámbito de la paradoja.[354]

Y es ahora cuando se debe hacer una aclaración, ciertamente crucial a los fines de este capítulo: el hecho de reconocer que tanto Hobbes como Sieyès quedan encerrados en una paradoja no implica aceptar, como pretende Agamben, que se trata de una y la misma paradoja.[355] La supuesta convergencia de las diversas, complejas y sucesivas tramas conceptuales, con sus respectivas paradojas, en un estructura original como aquella en la cual se imbrican el poder soberano y la nuda vida, o en un dilema sin tiempo como el que enfrenta al soberano con la multitud, sólo se puede sostener en un nivel de generalidad tan alto que cualquier debate al respecto supone renunciar, desde el comienzo, a todo registro que no sea el de la especulación teórica.

Ahora bien, al margen de la posición que se adopte en este registro, lo cierto es que en el plano del análisis y reflexión de las tramas conceptuales efectivamente dadas el

---

[353] *Ibíd*.

[354] Aunque referidas al proceso revolucionario iberoamericano, las siguientes consideraciones permiten condensar un aspecto esencial de estas paradojas: "La propia idea de un acto instituyente que no reconoce legalidad preexistente, de un Congreso que habla en nombre de una voluntad nacional a la que dice representar, pero a la cual, sin embargo, a él mismo le toca constituir como tal, que no acepta, por lo tanto, ninguna autoridad por fuera de sí mismo, pero cuya legitimidad depende del postulado de la preexistencia de una soberanía de la que emanen sus prerrogativas y que le haya conferido su autoridad y dignidad, una entidad a la vez heterónoma y autocontenida, que debe afirmar y negar al mismo tiempo sus propias premisas, parecía conducir a paradojas irremediables." Palti, Elías, *El tiempo de la política: el siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007, p. 92.

[355] Agamben, en cambio, parece suponer que sí. Por eso, en *Homo Sacer I*, afirma que la tesis de Sieyès según la cual la Constitución supone un poder constituyente no es un obviedad, sino que "debe ser entendida más bien en el sentido de que la constitución se presupone como poder constituyente y, de esta forma, expresa del modo más pregnante la paradoja de la soberanía. Sieyès era consciente de todo esto y, por eso, sitúa el poder constituyente (identificado en la 'nación') en un estado de naturaleza que está fuera del vínculo social (...)". Pero, según Agamben, el problema no es el de cómo concebir un poder constituyente que no se agote en lo constituido (problema teóricamente resoluble) sino el de distinguir claramente el poder constituyente del poder soberano.". *Ibíd*., p. 55.

problema de las paradojas sigue abierto. Razón por la cual, parece oportuno advertir que la transformación histórica de una paradoja en otra no implica, una sucesión antojadiza, ni tampoco incoherente. Al menos no necesariamente. En este sentido, pues, es posible proponer que, así como "la representación esconde el secreto de la soberanía", las paradojas del poder constituyente arroja luz sobre las sombras que cubren la de la representación. No es casual, de hecho, que al disolver las clases y los estamentos Sieyès ya no encuentre una *multitud dissoluta*, como ocurre en Hobbes, sino *La Nación*.

Algunas páginas atrás se pregunta cómo es posible afirmar, sin contradicción, que el Tercer Estado (una parte) sea equiparado sin más con la Nación (el todo). El análisis que se acaba de reconstruir, en particular la distinción entre los dos sentidos de Nación propuestos por Maiz, conduce a producir nuevos interrogantes: *¿Cómo se produce este singular pasaje de la nación en su sentido socioeconómico a la nación en su sentido propiamente político?* Y más aún, ¿dónde *es que se produce dicho pasaje?*

En el contexto de una réplica a la descalificación que suelen recibir los miembros del Tercer Estado, Sieyès propone lo siguiente:

> Considerad las clases disponibles del Tercer Estado, y yo llamo, como todo el mundo, clases disponibles a aquellas que gozan de cierto desahogo económico que permite a sus hombres recibir una educación liberal, cultivar su talento y, en fin, interesarse en los negocios públicos. Estas clases no tienen otro interés que el del resto del pueblo. Ved si ella no contiene bastantes ciudadanos instruidos, honrados, dignos por todos conceptos de ser buenos representantes de la nación.[356]

Cabe mencionar que uno de los tópicos más recurrentes en *¿Qué es el tercer Estado?* refiere, no casualmente, a las condiciones de elegibilidad de los representantes (Primera petición). En efecto, son variadas las ocasiones en las cuales el abate explica que, hasta ese momento, El Tercer Estado nunca ha tenido "verdaderos representantes"[357], es decir, representantes "...sacados de su clase"[358]. Sin embargo,

[356] Sieyès*, Qué es el tercer estado,* p. 77.
[357] *Ibíd*., p. 68.
[358] *Ibíd*., p. 69.

contra lo que se puede llegar suponer, la resolución de esta cuestión está lejos de ser sencilla. Pues, según Sieyès, la mera pertenencia de facto al Estado llano no otorga de por sí derecho a representarlo. A esto se refiere, por ejemplo, cuando asegura que no sólo los "nuevos nobles", sino también "los simples privilegiados temporales" deben ser excluidos del derecho a la representación. En este punto, pues, el abate se muestra sumamente consciente de que la mera pertenencia a una clase no garantiza que se actúe de acuerdo a los intereses propios de tal clase. En los hechos, señala, la subjetividad de gran parte del pueblo llano se encuentra comprometida con sus opresores por dependencias materiales y simbólicas. Razón por la cual, con frecuencia, entre los no-privilegiados domina la pretensión de ser como aquellos que se han erigido como sus modelos, es decir, los privilegiados.[359]

Pero si hay privilegios, no hay Nación.

Por esta razón, ante la objeción de que al limitar al posible representante se restringe la libertad del elector, Sieyès insiste en señalar que no se pueden pasar por alto las condiciones históricas concretas en que se realiza cualquier elección. Y agrega: "¿Qué señor un poco popular no tiene a sus ordenes, si así lo requiere, una multitud indefinida de hombres de pueblo?"[360] Al mismo tiempo, además, Sieyès también les recuerda a sus objetores que no hay libertad o derecho sin límites. "La libertad política tiene, pues, sus límites, lo mismo que la libertad civil."[361]

Pero ¿por qué es tan importante esta cuestión?

La parte final de la cita previa permite encaminar esta indagación: "Estas clases -dice Sieyès- no tienen otro interés que el del resto del pueblo. Ved si ella no contiene bastantes ciudadanos instruidos, honrados, dignos por todos conceptos de ser buenos representantes de la nación."[362] Por un lado, como se ve, las clases disponibles tienen los mismos intereses que "el resto del pueblo"; lo cual parece significar, al menos en principio, que ellas sí logran expresar los verdaderos intereses del Tercer Estado. Pero, por otro lado, el abate pide que se juzgue a los miembros de estas clases como "buenos representantes de la nación", o sea, como sujetos aptos para representar la "voluntad común" de los ciudadanos.

---

[359] *Ibíd*., p. 70.
[360] *Ibíd*., p. 71.
[361] *Ibíd*., p. 74.
[362] *Ibíd*., p. 77.

El sentido y la importancia de este desplazamiento argumentativo, que lleva desde lo particular hacia lo universal, también se confirma en el análisis de la *Tercera petición*: el voto por cabeza. Después de afirmar que, también sobre este punto, hay intereses enfrentados entre los privilegiados y quienes conforman el Tercer Estado, Sieyès decide adoptar el punto de vista de la "ciencia social" que, tal como aclara, "no responde a ningún interés particular". Y luego, tras poner nuevamente de relieve las condiciones históricas, argumenta: "Pero las tres clases, tal como están constituidas, ¿podrán reunirse para votar por cabezas? No." Y sentencia: "Según los verdaderos principios, ellas no pueden votar en común ni por cabezas ni por clases. Cualquier proporción que se adopte entre ellas no podrá llenar el fin propuesto, que es el de *ligar* la totalidad de los representantes mediante *una* voluntad común."[363] La ciencia social trabaja, sugiere así el abate, *contra* la inercia histórica y las arraigadas injusticias que tiende a consagrar.

Al cabo de esta reconstrucción, en suma, es posible concluir lo siguiente: si es verdad que el Tercer Estado es todo (o sea "una nación completa"), también lo que es que no todo el Tercer Estado está en condiciones de representar esta verdad. Paradójicamente, es una clase "privilegiada" al interior del estamento "común" la única que tiene la capacidad para actuar como auténtica representante de la Nación. Es en ese preciso lugar de la trama social, en ese punto, en donde se produce la requerida mediación entre la instancia natural (socioeconómica) y la instancia artificial (política) de la Nación. En efecto, tan sólo las *clases disponibles* reúnen las dos condiciones que permiten representar una nación como asociación de individuos libres e iguales, a saber: por un lado, sus miembros pertenecen a la clase común, es decir, forman parte de aquella clase de hombres que no goza de ningún privilegio que la desvíe los intereses comunes. Pero, al mismo tiempo, gozan del "privilegio" de disponer de unas condiciones de vida, diferentes de las otros comunes, lo cual (parafraseando a Rousseau) les permite captar el bien que el pueblo quiere pero no siempre ve.

Aunque, en realidad, tampoco la existencia de una voluntad popular es algo que se puede dar por descontado.

[363] *Ibíd*., p. 85.

> Un pueblo, se dice, para ser libre 'no tiene más que quererlo' [...] ¿Qué sentido dais a esa expresión? ¿no tiene más que hacer algo que ha estado 1300 años sin realizar? [...] 'Querer' no resulta en modo alguno suficiente; han sido precisas circunstancias y difíciles de reunir, arduas combinaciones, esfuerzos y peligros sin cuento tanto para adormecer al despotismo, como para hacer 'querer' al pueblo.[364]

Es preciso, en suma, suponer la existencia de una clase que se pueda pensar más allá de las clases, o sea, más allá de sí misma. Tan sólo de ella surgirán los representantes extraordinarios que le den una Constitución (política) a la Nación, ejerciendo así la "voluntad común" como un mandato.[365] Lo cual significa, básicamente, que es sólo entonces, "y no antes del nacimiento de los representantes, se puede hablar de una determinada voluntad política."[366] A fin de cuentas, tal como asegura Andujar al analizar esta relación entre la Nación y sus representantes, "eran sus representantes quienes la hacían querer -es decir, existir de una determinada manera."[367]

Pero, entonces, ¿es lisa y llanamente imposible pensar la voluntad popular de otro modo que no sea el que habilitan los mecanismos representativos?

3.2.4 Todos los pueblos, el pueblo: otras lecturas de Rousseau

En *La representación política* Giuseppe Duso señala que la tentativa más radical de romper con la lógica de la representación está constituida por el pensamiento de Rousseau, puesto que éste consideraba que "no sólo es posible entender la voluntad del pueblo fuera de la forma representativa, sino que es necesario (...)"[368]. No obstante, tras reconstruir el planteo del ginebrino, el filósofo padovano concluye que dicha tentativa finalmente fracasa. A su entender, tampoco Rousseau logra escapar a las aporías inherentes a la lógica política moderna debido a que su pensamiento sigue ligado a la cuestión hobbesiana por excelencia: *cómo entender como unidad lo que es una multitud*

---

[364] Maiz cita estas palabras de Sieyès para reforzar las profundas diferencias que había entre la concepción jacobina del pueblo, de un lado, y la que sostenían pensadores como Condorcet y el propio el abate, del otro. *Nación y revolución...*, p. 125.
[365] Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?,* pp. 108-109. Por su parte, Andújar explica que estos representantes se encuentran en el estado de naturaleza o sea, fuera del ordenamiento legal. Ver "El concepto de Nación en Sieyès", en *Fragmentos de filosofía*, núm. 2, 1992, pp. 115-122, aquí p. 119.
[366] Duso, "Pensar…" p. 45.
[367] Andújar, "El concepto de Nación...", p. 118.
[368] Duso, *La representación…*, p. 97.

de individuos. A fin de cuentas, sostiene Duso, una vez que se asumen las premisas hobbesianas tan sólo resulta posible producir una respuesta a través del principio representativo. Debido a ello, argumenta, "en el momento culminante (…) precisamente el momento en que da lugar al Estado"[369], Rousseau termina apelando a una mediación personal, la del legislador: "lo que ocurre a través de la figura del legislador de Rousseau aparece como algo bastante cercano a la función personal representativa, aún cuando no se trata de una representación entendida en el sentido de los poderes constituidos."[370].

En "Ce qui fait qu'un peuple est un peuple?" Etienne Balibar acuerda con este diagnóstico: sin desconocer sus méritos, afirma que Rousseau no logra superar las aporías que impone la lógica contractual moderna. De hecho, Balibar encuentra en la obra del ginebrino el punto límite para un determinado modo de pensar al sujeto político, centrado en la figura del pueblo, que será sucedido luego por otro en el cual la Nación toma el rol preponderante. Aunque en su artículo esta otra modalidad está expresada en la filosofía de la historia kantiana, de acuerdo con lo visto en el apartado previo, se puede sugerir que la de Sieyès es, entre otras cosas, una respuesta posible frente a los interrogantes abiertos por Rousseau.

En la primera parte de su artículo el filósofo francés se propone demostrar que las aporías del *Contrato social* reaparecen, una y otra vez, hasta el final del libro. Con tal fin, cifra el derrotero rousseauniano en cuatro figuras: pacto, voluntad general, interés general, religión civil. En cada una de ellas encuentra la misma dificultad lógica, a saber, la de tener que presuponer que ya está presente aquello que en realidad no puede ser pensado sino como resultado del proceso.

En su exposición Balibar destaca que Rousseau niega de plano que el orden social pueda fundarse sobre el principio de sujeción[371]. La alienación que *El Contrato* exige debe ser entendida, en todo caso, como una entrega del individuo hacia al colectivo; lo cual implica entregarse, a la vez, a todos (en general) y a ninguno (en particular). Esta sería, en esencia, la principal diferencia entre una mera "agregación" de individuos sujeta a un amo y una verdadera "asociación" de hombres libres e iguales, que es lo que debe ser un pueblo. Ante todo, porque tan sólo en estas condiciones se puede afirmar coherentemente que la voluntad general, "qui s'exprime par la loi, c'est-a-dire par des

[369] *Ibíd*., p. 100.
[370] *Ibíd*., p. 101.
[371] *Balibar,* "Ce qui fait qu'un peuple est un peuple?", p. 391.

decisions a la fois universelles et imperatives, est necessairement immanente a chacune des decisions que prend la societe lorsqu'elle a en vue l'interet commun et lui seul."[372]

Según Balibar, el mayor inconveniente en este planteo es que conduce a formular un concepto "demasiado exigente" de ciudadanía, dado que, si en tanto que ciudadanos los individuos disponen colectivamente de un poder ilimitado para "hacer la ley", en tanto que súbditos cada cual debe una obediencia absoluta. Ahora bien, para que funcione este dispositivo es preciso, asegura, contar de antemano con la inexistencia de disonancias entre la voluntad colectiva y la particular. Sin embargo, esta pretendida "unidad de los contrarios", prosigue, "est suspendue a une hypothese tres stricte, et peut-titre tres irrealiste qu'aucun ecart ne s'introduise jamais, ni dans leur composition ni dans leurs comportements, entre le corps des citoyens et le corps des sujets, afin qu'il s'agisse bien toujours exactement du meme corps."[373]

La necesidad de postular esta paradójica "unidad de los contrarios" hace patente, además, la circularidad inherente a la noción de voluntad general: esta voluntad supone, para llegar a ser, la existencia de un sujeto colectivo al cual ella misma debería instituir.[374] Nos encontramos, en suma, frente a un dilema: o bien el pueblo ya existe, pero entonces no se entiende cuál puede ser el carácter instituyente del pacto; o bien dicho pueblo no existe, pero entonces no hay ninguna referencia razonable en la cual anclar esta voluntad colectiva que le permitiría "llegar a nacer". Esta conclusión resulta inevitable, sobre todo, porque el propio Rousseau se ha encargado de establecer, de manera categórica, que la "voluntad de todos" nunca debe ser confundida jamás con la "voluntad general".

Este mismo inconveniente se replica, según Balibar, cuando el argumento se desplaza desde el tópico de la voluntad general hacia uno de sus supuestos tácitos: el interés general. Pues si efectivamente existe tal interés común la figura instituyente del pacto también pierde sentido; pero, si no existe tal interés, es difícil imaginar cómo podría llegar a concretarse la unidad política que depende de dicho pacto.[375] Aquí parece imponerse, nuevamente, la típica cuestión hobbesiana: cómo entender como unidad lo que es una multitud de individuos.

---

[372] *Ibíd*., p. 392.
[373] *Ibid*., p. 392.
[374] *Ibid.,* p. 393.
[375] *Ibid.,* p. 393.

Para profundizar en los efectos disruptivos de esta circularidad, Balibar pone el foco en la problemática de la desigualdad social. Explica entonces que hay dos interpretaciones posibles: o bien la igualdad presupuesta en la noción de voluntad general implica una inscripción formal, o bien se la interpreta como una inscripción real.[376] Si se supone lo primero, entonces se debe concluir que todos los individuos son "iguales ante la ley", *a pesar* de las desigualdades. Si se supone lo segundo, en cambio, se debe afirmar (con Robespierre) que hasta que no desaparecen todas las desigualdades la concreción de la voluntad general es imposible. Como sea, queda claro que en el punto de partida del proceso instituyente hay que suponer un conflicto de intereses y, en consecuencia, potenciales divisiones. La desigualdad es, sin dudas, un hecho. Por lo tanto, explica Balibar, es difícil imaginar cómo se puede llegar a proclamar una legislación igualitaria que habilite a los gobiernos a controlar la dinámica social con el fin de limitar las desigualdades. A fin de cuentas, ¿por qué motivo van a suscribir a dicha regulación los poderosos?

Esta dificultad es la principal razón por la cual, siempre según Balibar, el *Contrato social* consagra su último capítulo a la "religión civil".[377] Al parecer, pues, tan sólo el patriotismo (forma moderna de la religión) puede evitar que las desigualdades sociales carcoman desde adentro el cuerpo social.

Es preciso decir en este artículo que no se le dedica demasiada atención a esta "solución" rousseauniana. Lo cual, también hay que decirlo, es consecuente con su punto de partida: la referencia a la religión civil tan sólo viene a confirmar que las aporías r afectan la totalidad de *El Contrato Social*, desde el principio hasta el final.[378]

En síntesis, aunque Balibar reconoce que Rousseau fue el primero que "on se propose de fonder le droit non pas sur une communaute d'origine (naturalisme), ou sur une grace divine (transcendantalisme), ou sur une convention arbitraire (artificialisme), mais sur la liberte et l'egalite qu'il implique lui-meme: en quelque sorte une autofondation du droit." Al mismo tiempo sentencia su análisis del ginebrino con estas palabras: "Mais les apories sont a la mesure de cette nouveaute."[379]

En "El legislador. O la sociedad democrática en la historia" Bruno Karsenti retoma la paradoja según la cual el pacto supone precisamente aquello que debe producir, o sea,

[376] *Ibid.,* pp. 393-394.
[377] *Ibid.,* p. 393.
[378] *Ibid.,* pp. 393-394.
[379] *Ibíd.,* p. 394.

un pueblo. Sin embargo, a diferencia de Balibar y la mayoría de los comentadores, no la aborda como un problema filosófico, de tipo esencialmente lógico-argumentativo, sino como síntoma del modo en que la teoría es interpelada, desde adentro, por la historia. Por esta razón, lo primero que intenta dejar en claro es que el problema del *Contrato* no se reduce, de ningún modo, a la dificultad que implica cubrir el supuesto hiato entre "lo abstracto" de la teoría y "lo concreto" de la realidad histórica. En efecto, no se trata de que las premisas de la ciencia política moderna (los individuos libres e iguales) hagan imposible diseñar un dispositivo práctico coherente que pueda garantizar una unidad política estable. Este no es el problema de fondo. La cuestión en cambio, es la siguiente: si la lógica contractual se torna "pensable" en la modernidad es porque las sociedades han llegado a un nivel de desarrollo histórico tal en que este pensamiento se ha tornado "materialmente" posible. Dicho de otro modo, es preciso suponer que están dadas las condiciones a partir de las cuales la auto-institución social resulta concebible no sólo teórica sino prácticamente. En esta perspectiva, se puede comprender que la teoría no expulsa las condiciones históricas sino que es una cierta manera de expresarlas.

> Il contratto vuole la storia -afirma Karsenti- non ha senso che nella storia perché presuppone il fatto che le società siano realtà storiche. Quando si incontra la teoria del legislatore non si è nell'ambito dell'applicazione del contratto (con le sue costrizioni di luogo e di tempo, i suoi aggiustamenti inevitabili, le sue limitazioni empiriche ecc.) ma nell'ambito del reale del contratto.[380]

Esto permite entender mejor, entre otras cosas, el llamativo título del artículo: "El legislador. O la sociedad democrática en la historia". En efecto, no se puede escindir el "retorno" del legislador de la "resignificación funcional" que recibe en la sociedad moderna democrática.

Ahora bien, para medir el alcance de esta resignificación es preciso entender que "esiste una differenza inseparabilmente temporale e concettuale tra l'istituzione del popolo e l'istituzione del contratto: il legislatore è l'istitutore, cioè l'agente istituente del popolo a livello del quale è possibile l'istituzione del contratto."[381] Por eso, el problema de El *Contrato* no es, como se suele suponer, que no existe pueblo antes del contrato sino

[380] Karsenti, Bruno, "Il legislatore, o la società democratica nella storia", en Carlo Altini (ed.): *Democrazia: storia e teoria di un'esperienza filosofica and politica*, Bolonia: Il Mulino, 2011, pp. 147-168, p. 150.
[381] *Ibíd*., pp. 147-148

más bien lo contrario. A la luz de este enfoque, la cuestión ya no reside en establecer de qué modo se forma un pueblo (como si se tratase de una creación *ex nihilo*, o a partir del caos de la multitud) sino, más bien, en establecer cómo se lo transforma, dado que los pueblos ya están ahí, efectivamente dados.

A partir de estas observaciones, se puede apreciar que la secuencia balibariana (*pacto, voluntad general, interés general, religión civil)* es interferida; una temporalidad y una lógica alternativas, claramente esquivas a las prerrogativas de la especulación teórica, irrumpen de pronto en la economía interna de *El Contrato.* Y es precisamente en este marco que la figura del legislador -ni más ni menos que aquella que Duso señala como signo del fracaso rousseauniano- es indagada como un síntoma del encuentro entre teoría e historia.

A Karsenti le interesa destacar que esta figura, la del legislador, además de ser "antigua" (o tal vez justamente por eso) resulta *peligrosa* para el pensamiento político moderno. Carl Schmitt había señalado, en esta misma dirección, que debido a su carácter de "individuo extraordinario" el legislador muestra cierta semejanza con el dictador. De este modo, el jurista alemán capta la raíz del malestar que esta figura genera al interior de un pensamiento, como el moderno, que pretende fundar la unidad política en un poder inmanente, es decir, a partir de la voluntad popular. "Il legislatore non è un essere onnipotente che farebbe curiosamente dipendere l'emergere di una democrazia da un atto dittatoriale?[382] Sin embargo, el propio Schmitt se encarga de aclarar que mientras que el legislador es previo a la constitución, el dictador, en cambio, está contenido en ella como un momento excepcional.

De todos modos, sin pasar por alto esta importante distinción, es claro que sigue habiendo buenos motivos para sospechar de este "hombre extraordinario". Pues, incluso cuando se acepte que el legislador, tal como asegura Rousseau, no comanda sobre los hombres sino sobre las leyes, no se puede desconocer que las leyes sí comandan sobre los hombres. Con lo cual, basta proponer un silogismo de lo más elemental para concluir, sin más, que el legislador comanda (a través de las leyes, justamente) sobre los hombres. Pero si esto es así, resulta obvio que la pretensión de que las leyes deben ser obedecidas porque son auto-impuestas se convierte en cuestionable. Todo el edificio de la legitimidad política moderna parece, de pronto, tambalear. Debido a ello, se impone la necesidad de esclarecer cuál es el significado

[382] *Ibíd*., p. 151.

que se le debe asignar a la misteriosa fórmula rousseauniana según la cual *el legislador le da al pueblo* sus *leyes*. ¿En qué sentido las leyes que recibe el pueblo son "suyas"? ¿Es, acaso, porque una vez constituidas el pueblo las acepta? Y si es así, ¿por qué las acepta?

Abordar esta cuestión es importante, sin dudas, porque podría ocurrir que, tal como muchos suponen, todo esto no sea más que *un modo de decir* ("engañoso", como el nombre mismo de "legislador") a través del cual Rousseau encubre una imposición heterónoma al conjunto de los súbditos. En otras palabras, ¿se contradice Rousseau cuando introduce al legislador en su argumento?

Leo Strauss entiende que sí, que efectivamente se contradice. Pues, a su entender, "la nozione classica del legislatore è inconciliabile con la concezione che Rousseau aveva della libertà, la quale conduce periodicamente a esigere un ricorso alla volontà sovrana del popolo contro tutto l'ordine stabilito (…)".[383] Pero aquí se pueden hacer, cuanto menos, dos observaciones. La primera está ligada a un aspecto histórico-conceptual muy básico: no se debe suponer, sin más, que el legislador moderno vaya a tener las mismas características que el antiguo por el sólo hecho de que lleve el mismo nombre. Ni el concepto se reduce al nombre ni una configuración histórica agota todo los sentidos a los cuales se puede asociar legítimamente un término. En consecuencia, el siguiente razonamiento (que es el que parece proyectar la posición de Leo Strauss) no resulta del todo opropiado: dado que han cambiado los tiempos en que aquellas funciones propias del legislador clásico tienen sentido (funciones ligadas a la trasmisión de una verdad revelada "desde lo alto"), se debe concluir entonces que esta figura carece de cualquier significado razonable en la modernidad.

La segunda observación se dirige a la interpretación misma del texto. Pues, como señala Karsenti, Leo Strauss hace confluir, sin más, las funciones del legislador con las del poder legislativo para poder luego denunciar una "superposición de jurisdicciones". Y es debido a ello que puede sostener, de un modo aparentemente consistente, que el legislador "usurpa" la potestad de la voluntad general. Pero esta no es la única lectura posible. Hay otras.

> La legge per il legislatore, o almeno per il legislatore fittizio che la modernità richiede, è quella del popolo; e per questo motivo il problema del legislatore non ètanto la legge

[383] *Ibíd*., p. 161.

quanto la volontà generale, in quanto sarà in grado di vedere il bene che essa vuole e di formulare la legge su questa base.[384]

Una vez más, ¿cómo se debe entender aquella fórmula según la cual que el legislador le da al pueblo *sus* leyes? Karsenti afirma que para hallar una respuesta es preciso considerar, al menos, tres cuestiones: en primer lugar, que, según Rousseau, el legislador "no hace leyes"[385]; en segundo lugar, que su función, aunque cognitiva, no es "contemplativa" sino "política"; y, en tercer lugar, que además de sus funciones "manifiestas" el legislador tiene otras que son "secretas". A partir de esto, Karsenti llama la atención sobre que el legislador moderno es aquél que trabaja sobre aquellas leyes que el propio Rousseau establece como "las más fundamentales", es decir, sobre aquellas ligadas a la opinión y las costumbres. Por eso puede afirmar que la función del legislador consiste, ante todo, en anticipar de qué modo habrán de recibir los pueblos aquellas leyes que van a regirlos, lo cual equivale a decir, en otras palabras, que el legislador se anticipa a establecer si tales leyes pueden o no ser *sus* leyes.

A partir de esta lectura, el tan mentado "respeto por las leyes antiguas" (extraña evocación que más de una vez alimenta la sospecha de que Rousseau finalmente ha claudicado, parafraseando a Marx, frente a "la tradición de todas las generaciones muertas [que] oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos...") toma un nuevo cariz. Tal vez sea cierto, como denuncia Strauss, que el legislador "trabaja en las sombras"; pero el punto a destacar aquí es que lo hace en la singular sombra que proyecta el contrato al inscribirse en la historia. "La luce del contratto produce un'ombra, che non è identica a quella che vi sarebbe qualora il contratto non fosse stato formulato (...)".[386]

Ocurre, en suma, que también las sombras tienen historia.

En la modernidad el "legislador" no tiene como función transmitir al pueblo un saber que le viene "desde lo alto"; pues ya no es, y no puede ser, el profeta. El legislador moderno, una pieza clave de la sociedad democrática, se mueve "por abajo", en medio del pueblo. "Alla maniera degli etnologi…". Y lo hace, precisamente, porque intenta conocer su voluntad. Con el fin de desentrañar *ese bien que el pueblo quiere y no siempre ve*. Esto explica que su *objeto* sean , sobre todo, las opiniones y las costumbres.

[384] *Ibíd*., p. 162.
[385] *Ibíd*., p. 152.
[386] *Ibíd*., p. 156.

A fin de cuentas, es allí donde reside el "espíritu social" que le imprime un determinado contenido a la voluntad general.

En síntesis, si el legislador le da al pueblo sus leyes es porque, de algún modo, las ha tomado de él. ¿De qué modo? Karsenti no da una respuesta clara a este interrogante pero ofrece algunas sugerencias significativas, no sólo con la ya mencionada referencia a la etnología, sino a partir de un breve contrapunto con Althusser. Allí propone pensar que el legislador no es tanto parte de una ideología, como un concepto destinado a templarla.[387] "A questo proposito -afirma el autor- si potrebbe dire che il legislatore non è tanto dalla parte dell'ideologia della teoria politica, quanto dalla parte di questo concetto di storia destinato a temperarla.", Y aunque no está del todo claro cómo debe ser interpretada esta llamativa sentencia ("templar la ideología"), las reiteradas referencias a la historia como proceso abierto y contingente ("la fortuna") parece ofrecer la clave.

[387] *Ibíd.*, p. 169.

4. ¿Pueblo y multitud?

En este capítulo, el último, se presentan las propuestas de dos pensadores contemporáneos que ubican el concepto de *pueblo* en el centro de sus reflexiones políticas, la del francés Jacques Rancière y la del argentino Ernesto Laclau. Los objetivos que se persiguen al hacerlo son tres. En primer lugar, se intenta profundizar en la crítica abierta en el capítulo previo: tan sólo es posible sostener que el concepto de pueblo se mantiene incólume desde su primera formulación en la obra de Hobbes hasta nuestros días si se asume una metafísica del concepto que lo priva de toda dimensión histórica. Sin embargo, en segundo lugar, al confrontar la tesis *pueblo o multitud* con elaboraciones de autores que le son contemporáneos se hacen aún más evidentes los efectos que conlleva esta deliberada ausencia de conciencia histórico-conceptual. El último objetivo de este apartado, con el cual se intenta retomar un problema abierto en el primer capítulo de este trabajo, consiste en sostener que las elaboraciones de Rancière y Laclau en torno al pueblo, aunque tienen varios puntos en común, expresan dos alternativas extremas frente a las actuales condiciones del pensamiento político.

4.1 Rancière: la Política contra el Saber

Nada ha cambiado pero nada será ya como antes…
Jacques Rancière

A comienzos de la década del sesenta Rancière decide investigar el concepto de crítica en las primeras obras de Marx, con el fin de diplomar sus estudios superiores. Poco después es convocado por Althusser para participar del proyecto de renovación teórica del marxismo que, tiempo después, da lugar al célebre *Para leer el Capital*. La tarea que entonces se le asigna a Rancière es la de demostrar el "corte epistemológico" en la obra de Marx[388]. Una tarea significativa, tal como se explica en el primer capítulo de este trabajo, ya que en aquellos años Althusser consideraba que "la absorción de la filosofía de Marx dentro del materialismo histórico [implicaba] la subordinación de la teoría a los

[388] Rancière, Jacques, *La lección de Althusser*, Ciudad autónoma de Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2014 [1974], p. 22

caprichos de la política."[389] Era imprescindible, por lo tanto, trazar una clara línea de demarcación para que el marxismo no sea confundido con una ideología más entre otras.

En "El concepto de crítica y la crítica de la economía política de los *Manuscritos de 1844* a *El Capital*", Rancière reconstruye las distintas modalidades que adopta el concepto de crítica a lo largo de la obra marxiana. Su principal objetivo es demostrar que en 1844 Marx no puede elaborar una crítica propiamente científica porque aun sigue cautivo de la ideología humanista.[390] La modalidad de crítica que lleva a cabo entonces es, en lo fundamental, subsidiaria del modelo feuerbachiano: así como en la crítica de la religión el hombre termina por reconocer a Dios como su propia obra, así en la crítica de la economía política el objeto se devela como el efecto de la propia acción creadora del sujeto, es decir, del hombre. Ahora bien, una vez que se "toma conciencia" de la "verdadera esencia" se hace posible entender que detrás del obrero está el hombre; detrás del trabajo, la producción genérica; detrás del producto, el objeto.[391] A continuación, Rancière se propone mostrar que es recién a partir de 1857 que Marx logra demostrar "científicamente" que la alienación no es una simple inversión en el plano de la conciencia sino un proceso "real y objetivo". El corolario más significativo de esta tesis, sin dudas crucial como respaldo al proyecto althusseriano, es que el sujeto nunca puede desprenderse de la ideología dado que él mismo, en tanto que tal, es siempre ya *sujeto-de-la-ideología*.[392] Así las cosas, sólo la ciencia posee la llave para comprender dicho proceso en términos realmente objetivos.

Pero *El 68* será, también para Rancière, un punto de inflexión.

> De pronto, me dije que no se soportaba más, que había llegado tarde al acontecimiento, pero que cuanto más avanzaba más creía en el mayo del 68 […] Me dediqué a considerar por completo a la inversa todo [aquello] de lo que había participado hasta entonces: la lucha de la ciencia con la ideología, la teoría del corte.[393]

---

[389] *Ibid*., p. 33
[390] *Ibid*., p. 18
[391] *Ibid*., p. 12.
[392] En *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Althusser asegura que la mayor virtud de la ideología es que al interpelar a los individuos en tanto que sujetos los lleva a que se posicionan como tales y que, en ese mismo acto, asuman su dependencia del Sujeto que los interpela. Este, a su vez, al reconocerlos les confirma cuál es el lugar que les corresponde al interior de las relaciones de producción existentes.
[393] Rancière, Jacques, *El método de la igualdad*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2014 [2012], p. 33.

El círculo se rompe.[394]

A partir de entonces Rancière se aleja del proyecto althusseriano, para convertirse en un acérrimo crítico de este tipo de proyectos. El primer paso en esta nueva dirección queda plasmado en su artículo "Sobre la teoría de la ideología: política de Althusser", de 1969. Rancière explica que aquél año la universidad de Vincennes estaba dividida por un intenso conflicto que enfrentaba a dos bandos: de un lado, los seguidores del Partido Comunista Francés (PCF) que se proponían conservar esa "gran conquista del movimiento obrero" (es decir, París VIII) y, del otro, los "alborotadores izquierdistas", que aún pretendían subvertir todo. En ese contexto, afirma, la filosofía althusseriana cumple una función normalizadora que, contra toda apariencia, es totalmente solidaria con el revisionismo dominante en el PCF. Esta filosofía, asegura Rancière, se erige como la guardiana del verdadero saber contra la pretensión infantil, voluntarista y en el fondo "pequeñoburguesa", de aquellas corrientes que pretenden alterar la distribución de roles al interior de la institución. Así, aunque travestido con "ropaje marxista", en la medida en que establece que dicho orden está "objetivamente determinado" y que, por lo tanto, resulta perfectamente adecuado al "[…] grado de desarrollo de las sociedades modernas, por la división social del trabajo"[395], el althusserianismo no hace más que consagrar el orden burgués.

Tiempo después, avanzando en esta nueva dirección, Rancière afirma que "Althusser nos quiere hacer creer que la crítica del sujeto es precisamente la revolución teórica marxista., cuando, en realidad, la tan declamada 'muerte del sujeto' es la más trivial de las 'herejías' de cualquier medio intelectual francés."[396] ¿Cuáles son, entonces, los verdaderos motivos del maestro? Según Rancière,

> Detrás de la lucha del filósofo Althusser contra el existencialismo en declive, detrás de la lucha del comunista Althusser contra sus camaradas corrompidos por el humanismo

[394] Dice Rancière respecto de su propio proyecto político-intelectual: "Salir del círculo es partir de otros supuestos, de supuestos seguramente no razonables con respecto al orden de nuestras sociedades oligárquicas y a la lógica presuntamente crítica que es su doble. Uno presupondría así, que los incapaces son capaces, que no hay ningún oculto secreto de la máquina que los mantiene encerrados en su posición. [...] Lo que hay son simplemente escenas de disensos, susceptibles de sobrevenir en cualquier parte, en cualquier momento. [...] Reconfigurar el paisaje de lo perceptible y de lo pensable es modificar el territorio de lo posible y la distribución de las capacidades y las incapacidades. [...] En eso consiste un proceso de subjetivación política: en la acción de capacidades no contadas que viene a escindir la unidad de lo dado y la evidencia de lo visible para diseñar una nueva tipografía de lo posible." *El espectador emancipado*, Buenos Aires: Manantial, 2010 [2008], pp. 51-52.
[395] Rancière, "La lección…", p. 109.
[396] *Ibíd*., p. 24.

> burgués se estaba jugando algo más importante: la lucha de un filósofo comunista contra aquello que amenazaba a la autoridad de su Partido y, al mismo tiempo, de su filosofía: la revolución cultural a escala mundial, la protesta estudiantil frente a la autoridad del saber a escala global.[397]

La pretensión de trazar una clara línea de demarcación entre la Ciencia y su gran otro, la Ideología, cumple así una función específica: la de legitimar la palabra de aquellos que, como Althusser, están capacitados para reconocer y enseñar tal línea a los demás. Se trata, en suma, de un problema de "autoridad". Lo que se reproduce de este modo es, en el fondo, la típica división del trabajo: los obreros al trabajo manual y los pensadores al trabajo intelectual. Pues, así planteado, incluso si fuera cierto que "la historia la hacen las masas", es aún más cierto que estas masas no pueden saber qué es lo que hacen realmente. *No lo saben pero lo hacen*. Es preciso, debido a ello, que se les explique a las masas qué es lo están haciendo. Pues, a fin de cuentas, "[…] la ciencia pertenece a los intelectuales, a ellos corresponde aportarla a los productores necesariamente atrapados en el no saber."[398]

Hay que decir, de todos modos, que aunque no escatima en críticas directas hacia Althusser, el verdadero objeto de la crítica rancieriana es un tipo de discurso más general al cual desde identifica, ya en aquellos años, como una "contrarrevolución intelectual" en el campo del marxismo. Se trata de un discurso, afirma, que lejos de impulsar la revuelta social, apunta a su neutralización e, incluso, a su lisa y llana condena.

Para llevar a cabo esta tarea, asegura Rancière, el discurso marxista se ampara en un supuesto saber que los propios agentes de la acción nunca llegan a comprender cabalmente. La impotencia política a la cual conduce esta lógica de la explicación se convierte, con el correr del tiempo, en el principal eje de la crítica desplegada por Rancière. De lo que se trata, sobre todo, es de combatir este "círculo de la impotencia" que trazan los intelectuales (supuestamente críticos) para distinguir entre quienes saben y quienes no, entre quienes pueden y quienes no, generando de este modo la demanda de su propia intervención.

Ahora bien, para comprender cabalmente el singular concepto de *pueblo* elaborado por Rancière es preciso analizarlo al interior del horizonte que inaugura esta

[397] *Ibíd*., p. 29.
[398] *Ibíd*., p. 49.

emblemática ruptura entre filosofía y política, entre conocimiento e ideología, o, puesto en los términos privilegiados en este trabajo, entre saber y verdad. Pues, como se verá, lejos de funcionar como índice o como categoría, para Rancière, el pueblo es, antes que ninguna otra cosa, un *operador de litigio*. *Una palabra.*

En *El desacuerdo* se afirma que aquello que habitualmente se designa con el nombre de "filosofía política" supone una operación intelectual mediante la cual se confunden dos lógicas heterogéneas: la política y la policial.[399] En esta confusión incurren, por ejemplo, quienes consideran que la política es el "arte del buen gobierno", o sea, un conjunto de procedimientos que permite organizar racionalmente la vida en común.[400] Por evitar esta confusión, y las consecuencias que acarrea, Rancière propone reservar el nombre de política para una actividad antagónica con la policial, a saber: "la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte".[401]

Según Rancière son tres los modos paradigmáticos mediantes los cuales la filosofía política revela, a la vez que suprime, la esencia de la política. La primera, a la cual denomina "arquipolítica", tiene en Platón a su primer y más notable exponente. Con la finalidad de establecer una solución al "escándalo democrático" por el cual "cualquiera puede hacer cualquier cosa" (*polypragmosine*), el filósofo griego afirma que cada uno debe asumir el lugar que "por naturaleza" le corresponde. *Cada cosa en su lugar.* La "parapolítica", por su parte, fue formulada originalmente por Aristóteles. Aunque también pretende reconducir el escándalo político hacia el ámbito de lo policial, el estagirita reconoce que la igualdad es la razón de ser de la política. En consecuencia, su principal preocupación no estriba en negar "la parte" que le corresponde al *demos*, sino, más bien, en tratar de asignarle un lugar determinado al interior de la comunidad. *Un lugar a cada cosa.* De aquí, en suma, la necesidad de establecer un difícil (o más bien imposible) equilibrio entre las partes "extremas" que conforman la polis, o sea, entre ricos y pobres.[402] En relación con la tercera figura de la filosofía política, Rancière afirma lo siguiente:

---

[399] Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, p. 17.
[400] "Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y sistemas de legitimación de esta distribución." *Ibíd*., p. 42.
[401] *Ibid.*, p. 45.
[402] *Ibid*., p. 95.

> La metapolítica es el discurso sobre la falsedad de la política que viene a redoblar cada manifestación política del litigio, para probar su desconocimiento de su propia verdad al señalar en cada ocasión la distancia entre los nombres y las cosas, la distancia entre la enunciación de un logos del pueblo, del hombre o de la ciudadanía, y la cuenta que se hace de ellos [...].[403]

Un punto especialmente relevante, sobre todo a los fines de este trabajo, consiste en destacar que el marxismo es una variante de la metapolítica. Pues, aunque acierta con su denuncia respecto de la falsedad inherente a la política, iluminando así la división constitutiva de lo social, deviene discurso "normalizador" cuando pretende reconducir la división a un principio que hace de toda la falsedad el reverso de una verdad.

Se trata, según Rancière, de una operación que el propio Marx introduce, por ejemplo, en *Sobre la cuestión judía*. En el marco de su célebre crítica a los *Derechos del hombre y el ciudadano*, se afirma la tesis según la cual el hombre que está detrás del ciudadano es, en verdad, el burgués.[404] A partir de aquí, el punto clave de la crítica consiste en señalar el abismo que separa la igualdad meramente formal del derecho y la desigualdad real de las determinaciones socioeconómicas del capitalismo. Partiendo de esta distancia, Marx va a argumentar que la distinción privado-público es una ilusión que se proyecta, aunque invertida, a partir de una división estructural: la de las clases sociales. De este modo, afirmándose en esta *verdad fundamental*, la crítica marxiana pretende estar "más allá" de la política, determinando desde ese lugar ("meta-político") el origen común de cualquier división social, de cualquier conflicto.

En otras palabras, lo que hace del marxismo un discurso "policial", no es el hecho de vislumbrar la falsedad constitutiva de la política, sino, por el contrario, la pretensión de significar, simultáneamente, el sitio en el cual se manifiesta *la verdad*. En este sentido, cabe sugerir que tanto la "mistificación" althusseriana en torno al combate entre ciencia e ideología como, a su modo, la "ontologización" que realizan Hardt y Negri en torno a la multitud se asientan en una y la misma pretensión, a saber: re(con)ducir el conflicto social a un principio "realista y científico".

Ahora bien, la distinción entre la lógica política y la lógica policial permite que Rancière diferencie dos maneras alternativas de entender qué es una clase social. En

[403] *Ibid.*, p. 108.
[404] *Ibid*., p. 108.

"[…] sentido policial -dice- una clase es un agrupamiento de hombres a los que su origen o su actividad atribuyen un estatus y un rango particulares."[405] Así entendida, agrega, tanto la identidad de la clase como las tareas políticas que le corresponden están determinadas por la posición social que ocupa al interior del orden vigente. Si se adopta este enfoque, resulta claro que el único movimiento subjetivo relevante es aquél que se produce en el plano del conocimiento y, más puntualmente, en el plano del autoconocimiento. De aquí, evidentemente, la importancia de la explicación. *Primacía del saber*. En efecto, si un cierto agrupamiento de personas no lleva a cabo las tareas políticas que le corresponden en función de su ubicación en el mapa productivo, es preciso suponer que aún no ha logrado adecuar sus representaciones subjetivas a sus determinaciones objetivas, es decir, que no ha tomado conciencia de su verdadera identidad. ¿Cómo superar esta ignorancia? Ni más ni menos que a partir de la intervención de aquellos que, relativamente al margen de las leyes de la dominación, tienen en su poder un cabal conocimiento de las mismas, a saber, los intelectuales progresistas, el Partido, etc.

Como se ya se mencionó, Rancière afirma que es esta misma lógica de la explicación la que conduce al marxismo a que, en nombre de los oprimidos, termine por convertirse en un nuevo mecanismo de opresión.

De aquí la necesidad, y también la urgencia, de pensar las clases sociales de otro modo. Con dicha finalidad, Rancière explora las posibilidades que abre aquella fórmula marxiana según la cual una clase social es "una clase de la sociedad que ya no es una clase de la sociedad."[406] Esto le permite afirmar, entre otra cosas, que "[…] en el sentido político, una clase es una cosa completamente distinta: un operador del litigio, un nombre para contar a los incontados, un modo de subjetivación sobreimpreso a toda realidad de los grupos sociales."[407] La clase, así entendida, ya no señala un objeto de saber a partir del cual sancionar como "meras apariencias" divisiones tales como las de "privado-público" o la de "hombre-ciudadano". Al contrario, la clase en sentido político sirve ante todo para dividir nuevamente estas divisiones y, por eso mismo, para multiplicar sus efectos distorsivos sobre el campo de lo sensible, "poniendo al hombre contra el ciudadano y al ciudadano contra el hombre", demostrando de este modo que "[…] cada uno de estos términos cumple entonces, polémicamente, el papel de lo

[405] *Ibid*., p. 109.
[406] *Ibid*.
[407] *Ibid*.

universal opuesto a lo particular."[408] Multiplicar las divisiones, producir más y más apariencias, hacer de la distancia entre el ser y el no ser el espacio propicio para la irrupción de la política.

Se trata, en suma, de tomar en serio la ambigüedad constitutiva del planteo marxiano respecto de conceptos tales como el de ideología, ya que, según Rancière, el propio Marx la concibe como

> …lo verdadero como verdadero de lo falso: no la claridad de la idea frente a la oscuridad de las apariencias; no la verdad índice de sí misma y de la falsedad sino, al contrario, la verdad cuyo único índice es lo falso, la verdad que no es otra cosa que la puesta en evidencia de la falsedad […][409]

De este modo, a contramano de la estrategia marxista más tradicional, la propuesta rancieriana no pretende deshacer la apariencia de igualdad denunciando la distancia que existe entre la enunciación formal de la igualdad ante la ley y la preeminencia fáctica de la ley de desigualdad. La tarea política consiste, a su entender, en servirse de esta misma distancia para ahondar en los posibles efectos emancipatorios de tales apariencias. Pues "[…] allí donde está inscripta la parte de los sin parte, por más frágiles que sean esas inscripciones, se crea una esfera del aparecer del demos, existe un elemento del kratos, del poder del pueblo."[410]

En esta misma dirección se ubica el análisis de la escisión entre los conceptos de "pueblo trabajador" y de "pueblo soberano". Rancière empieza destacando que entre ellas no hay una relación de identidad sino más bien un abismo. Sin embargo, contra las pretensiones de la *metapolítica*, advierte que ninguna de estas figuras, ni la del obrero ni la del ciudadano, encarna el verdadero sujeto político. En efecto, no hay tal cosa. Por eso, no es a través de la identificación con alguna figura o algún rol instituido que se realiza la política. Todo lo contrario. Tan sólo hay subjetivación política, afirma Rancière, cuando entre las figuras reconocibles dentro del orden dado se produce un espaciamiento, una distancia, a partir del cual se inscribe un movimiento de des-identificación.

---

[408] *Ibid*., p. 86-87.
[409] *Ibid*., p. 111.
[410] *Ibíd*., p. 114.

> Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad del lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte.[411]

Pero, ¿cómo se abren estos espacios de litigio en los cuales irrumpe la subjetivación política? ¿Acaso existen condiciones sociales, históricas, económicas, etc. que la hacen posible? La respuesta a esta pregunta permitirá entender en qué consiste el concepto de pueblo elaborado por el filósofo francés.

Según Rancière, la clave de la acción política reside en *tomar la palabra*. Y cabe aclarar que esto, a diferencia de la "toma de conciencia", no conlleva un reconocimiento de la propia identidad ni tampoco de las condiciones de la propia enunciación. Es decir, no presupone el conocimiento de la realidad, un saber, como punto de partida de la acción política sino más bien su negación, o, al menos, cierta ignorancia respecto de la misma. El momento propiamente político, así entendido, es aquél en el cual *una parte de los que no tienen parte* habla *en nombre* de todos, es decir, de la comunidad en su conjunto. A partir de ese acto, sin dudas paradójico, se abre es un escenario de interlocución imposible. Pues, en los hechos, una fórmula tal como "nosotros, el pueblo..." no puede ser considerada verdadera, no al menos en algún sentido sociológico más o menos clásico. En suma, no es posibles hacer la cuenta de los sin cuenta, ni verificar la existencia de ese declamado "pueblo" al cual dicen personificar quienes toman la palabra. Y es precisamente este carácter ficcional que constituye este tipo de argumentos (entendido esto en el doble sentido de lo teatral y de lo lógico) lo que predispone una escena de litigio. La enunciación de argumentos tales como "¿no es la mujer un francés?" o "¿no es el negro, acaso, un hombre?" produce una distorsión en la esfera de lo común. ¿Por qué razón? Básicamente, porque se trata de enunciados totalmente inadmisibles puesto que tan sólo podrían ser aceptados si se suponen condiciones que, en efecto, (aún) no existen. En este tipo de interrogantes, deliberadamente incongruentes, se produce una relación imposible entre dos mundos antagónicos que, a pesar de todo, coexisten: un mundo en el cual la respuesta es negativa convive (polémicamente) con otro en el cual la respuesta es afirmativa. Ahora bien, la superposición de estas posibilidades pone de relieve que la desigualdad en que

[411] *Ibíd*., p. 53.

se funda la primera de estas respuestas (la mujer no es un francés, el negro no es un hombre) disputa con la igualdad que empuja a la segunda (la mujer es un francés, el negro es un hombre).[412] Y a esto se refiere Rancière cuando afirma: "Los sujetos o dispositivos de subjetivación miden los inconmensurables, la lógica del rasgo igualitario y la del orden policial. Asumen la forma del tratamiento de una distorsión convertida en un argumento."[413] Y luego, con el fin de ilustrar este punto, agrega:

> …el sujeto obrero [que] se hace contar [...] como interlocutor de un escena debe hacer como si el escenario existiese, como si hubiera un mundo común de argumentación, lo que es eminentemente razonable y eminentemente irrazonable, eminentemente sensato y resueltamente subversivo, porque ese mundo no existe." [414]

A partir de aquí se infiere que el sujeto político no debe aguardar las condiciones en las cuales su enunciación cobra sentido, sino que, por el contrario, debe forzar sus condiciones, polémicamente, con sus actos de enunciación.[415] El rasgo más decisivo de la intervención política no reside, por lo tanto, tan sólo en el contenido específico de lo que se afirma o se niega, sino en la súbita aparición de un hablante inesperado, o sea, de *una parte de los que no tienen parte*.[416] A fin de cuentas, como dice Rancière, lo que propicia la política "no es una discusión entre interlocutores sino una interlocución que pone en juego la situación misma de la interlocución."[417]

¿Qué se puede decir? Y, sobre todo, ¿quién puede hacerlo?

---

[412] Aquí se dice que ambos principios conviven, pero es importante señalar que en varios pasajes Rancière asegura que la igualdad es el presupuesto de la desigualdad, sin el cual esta no podría funcionar. Un típico argumento que utiliza para defender esta tesis es el siguiente: "Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosa: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden natural. No hay duda de que los inferiores obedecen en la casi totalidad de los casos. Lo que queda es que el orden social es devuelto con ello a su contingencia última. En última instancia, la desigualdad sólo es posible por la igualdad." *Ibíd*., p. 31.

[413] *Ibíd*., p. 51.

[414] *Ibíd*., pp. 71-72. Refiriéndose al proletariado, Rancière también ha escrito lo siguiente: "Desde el punto de vista político, es una ocurrencia específica del demos, un sujeto democrático que efectúa una demostración de su poder de construcción de mundos de comunidad litigiosa y que universaliza la cuestión de la cuenta de los incontados, más allá de toda regulación, más acá de la distorsión infinita." *Ibíd*., p. 117.

[415] *Ibíd*., p. 59.

[416] Rancière ha escrito: "El destino supremamente político del hombre queda atestiguado por un indicio: la posesión del logos, es decir, de la palabra, que manifiesta, en tanto la voz simplemente indica." *Ibíd*., p. 14. Este tópico, de inspiración netamente aristotélica, será recurrente como criterio para decidir el carácter político, o no, de las acciones.

[417] *Ibíd*., p. 127.

A partir de todo lo dicho hasta aquí, se puede concluir que en el planteo de Rancière *el pueblo* no refiere a la población, ni a la mayoría, ni a ningún grupo específico. Tampoco, por cierto, a la denominada "opinión pública", tan cara al dispositivo normalizador del consenso neoliberal.[418] En efecto, el pueblo no se asimila a ninguna de las muchas figuras identitarias (étnicas, raciales, nacionales, etc.) con las cuales se intenta saturar el espacio social. Políticamente hablando, entonces, el pueblo no es la comunidad que imagina el consenso, ni aquello que se identifica con la suma de la población, que a su vez se compone de grupos, subgrupos e individuos que se pueden contar con exactitud. Por el contrario, es aquello que viene a poner en cuestión el reparto de lo sensible, el orden de las cosas, pues el pueblo sólo "sobreviene con independencia a la distribución de las partes sociales".[419]

Un caso paradigmático -en el cual se puede vislumbrar el singular tipo de nexo entre conceptos, política e historia que supone la propuesta rancieriana- es el de la aparición del *demos* ateniense. En "La división del arjé" se afirma:

> La institución democrática, en particular con la reforma de Clístenes, transforma ese lugar contingente en lugar donde la contingencia de la habitación destituye el poder del nacimiento. La facticidad del lugar se opone a la naturalidad de la dominación […] El demos es el lugar como infundado: el lugar del nacimiento contingente pero también el lugar recompuesto contra el orden del nacimiento.[420]

Sin embargo, no se debe malinterpretar el sentido de estas referencias a la democracia ateniense. Rancière no pretende decir que sólo el ateniense sea un pueblo, ni tampoco que sólo se puede ser pueblo al modo ateniense. Si así fuera, obviamente, su propuesta carecería de cualquier interés en estos días. El punto aquí radica en otro lugar. En su propuesta, el pueblo es un operador de litigio que hace posible desestabilizar el orden dado; mas no porque le enfrente un orden más justo, o más verdadero. La apelación al pueblo, en este sentido, "no se opone a la realidad, [sino que]

---

[418] *Ibíd*., pp. 130-135.

[419] "Universalizar la capacidad de cualquiera", entrevista realizada en la librería La Fuga de Sevilla durante la celebración del seminario Nueva derecha: ideas y medios para la contrarrevolución (II). Consultado el 31/10/18 en http://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=276

[420] Rancière, Jacques, "La división del arjé", en *Momentos políticos*, Buenos Aires: Capital intelectual, 2010 [2009], p. 46.

la divide y la vuelve a representar como doble".[421] "Uno se divide en dos".[422] Y es precisamente porque el pueblo no remite a ninguna identidad fija, estable o definida, que "el obrero" y "el proletario" han podido "erigirse en ocurrencias del demos".[423]

Esto se asocia, a su vez, con la singular concepción de la temporalidad que dispone el planteo rancieriano. Para el francés, hay un tiempo "normal" que es aquél en el cual la dominación impone sus ritmos, sus plazos, etc. "Separa entre quienes tienen tiempo y no lo tienen; decide qué es lo actual y qué es ya pasado. Se empeña en homogeneizar todos los tiempos en un sólo proceso y bajo una misma dominación global."[424] Se trata de la historia en su acepción más habitual. Pero este tiempo homogéneo, afirma Rancière, puede ser distorsionado: "en primer lugar, están las maneras imprevisibles con que los agentes sometidos a esta temporalidad renegocian la relación subjetiva con las escansiones del tiempo."[425] "Por otra parte hay interrupciones: momentos en que se detiene una de las máquinas que hacen funcionar el tiempo -puede ser la del trabajo, o la de la Escuela."[426] Ahora bien, si se asume un enfoque que se pretende emancipatorio, el desafío siempre es el mismo: "desarrollar una temporalidad de los momentos de la igualdad, dándole una consistencia autónoma al margen de toda predeterminación de una estrategia que pretende saber adónde hay que ir."[427] Es decir, pensar y hacer una historia al margen del conocimiento histórico tradicional, que es un saber de la dominación. La singular composición de *La noche de los proletarios* es una excelente muestra de lo que supone tal apuesta. Allí Rancière intenta abrir un tiempo dentro del tiempo revolucionario en el cual algunos trabajadores, "no representativos", se desmarcan de sus roles, desconocen sus tareas y deciden "no soportar más lo insoportable"[428]. ¿Cómo lo hacen? Escribiendo poemas, fundando periódicos, aprendiendo y discutiendo las lecciones de "los instructores del pueblo", reuniéndose "los domingos muy temprano para ver amanecer". De este modo, afirma Rancière,

[421] Rancière, *El desacuerdo*, p. 126.
[422] Rancière, Jacques, *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*, Buenos Aires: Tinta Limón. 2010 [1981, p. 53.
[423] Rancière, *El desacuerdo*, p. 117. La siguiente cita refuerza esta indicación: "El demos ateniense o el proletariado en cuyas filas se incluye el 'burgués' Blanqui son clases de ese tipo, es decir, poderes de desclasificación de las especies sociales, de esas 'clases' que llevan el mismo nombre que ellas." *Ibíd*., p. 109.
[424] Rancière, *La noche de los proletario*s, p. 9.
[425] *Ibid.*
[426] *Ibid.*
[427] *Ibid*. p. 10
[428] *Ibid*. p. 19

retardan hasta "el límite extremo el ingreso al sueño que repara las fuerzas de la máquina servil"[429].

> ¿Qué representan?, pregunta el historiador; ¿qué son ellos en relación con la masa de los anónimos de la fábricas o incluso de los militantes obreros?; ¿qué peso tienen los versos de sus poemas e incluso la prosa de sus 'periódicos obreros' a la luz de la multiplicidad de las prácticas cotidianas, de las opresiones y las resistencias, de los murmullos y de las luchas del taller a la ciudad? Es una cuestión de método que quiere unir la astucia con la 'ingenuidad', identificando las exigencias estadísticas de la ciencia con los principios políticos que proclaman que las masas solas hacen la historia y encomiendan a quienes hablan en su nombre representarlas fielmente.[430]

Ahora bien, a la luz de todo lo dicho, si aquí hubiera que ofrecer una fórmula que exprese lo esencial de la noción rancieriana de pueblo se podría decir que se trata de *una parte de los que no tienen parte que toma la palabra en nombre de toda la comunidad*.

En primer lugar, entonces, conviene insistir en que no se debe identificar "la parte de los que no tienen parte" con la figura de "los excluidos del sistema" o "los marginales"; no, al menos, si con ese nombre se privilegia algún determinado sector de la sociedad, cualquiera sea este. El propio Rancière señala que se debe evitar cualquier asimilación de "los sin parte" a algún grupo social específico, como podrían llegar a ser los "precarios" en la obra de Antonio Negri. Pues, contra lo que algunos suponen, en la propuesta rancieriana la política no pretende alumbrar "la irrupción de los excluidos" ni intenta que se torne visible "la parte de los marginados".[431] Esta clase de interpretaciones hace que el planteo de Rancière sea indiscernible de aquél del cual, como ya se explicó, se distancia, dado que "identifica un sujeto de la emancipación con una determinada figura social producida por el desarrollo económico, por la producción capitalista".[432] Es importante, por lo tanto, considerar que si Rancière insiste en hablar de "la parte de los sin parte" es porque pretende escapar a la explicación sociológica, es

---

[429] *Ibíd.*, 20.
[430] *Ibíd*., p. 21. Una exposición más detallada, en la cual se confrontan los supuestos y efectos de la ciencia histórica se puede encontrar en *Los nombres de la historia*, una compilación de conferencias de fines de los ochenta.
[431] Una interpretación que confunde el planteo de de Rancière con una propuesta ligada a las "políticas de inclusión" se encuentra en Fair, Hernán, "Arendt, Laclau y Rancière: tres teorías filosóficas de la política para pensar, comprender y modificar el mundo actual", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 48, 2009.
[432] Rancière, "Universalizar la capacidad de cualquiera".

decir, de cualquier tipo de "cuenta de las partes" que pueda operar como premisa del argumento político. En consecuencia, no es identificándose con algún lugar en el orden de lo instituido que se manifieste el pueblo sino, por el contrario, des-identificándose y distorsionando dicho orden, tomando distancia de los supuestos y las expectativas inherentes a dicho orden. Lo cual no significa, de ninguna manera, que los dispositivos de subjetivación surjan desde la nada. "Un modo de subjetivación no crea sujetos *ex nihilo*. Los crea al transformar unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancia de experiencias de un litigio."[433] Si hay pueblo es porque las identidades resultan transformadas en elementos de un argumento polémico que, en vez de confirmar el reparto de lo sensible, lo pone en cuestión, convirtiendo así en tematizable aquello que, en general, no puede serlo: quién tiene derecho y quién no a decidir en las cuestiones de la comunidad, quién tiene parte y quién no en las asuntos de todos.

Esto permite echar luz sobre el sentido de la segunda parte de la fórmula, según la cual los sin parte "toman la palabra en nombre de toda la comunidad". Pues, si quien toma la palabra no puede hacerlo en nombre de una parte (puesto que, como ya se mencionó, no tiene parte), ¿qué otra alternativa pueden tener que la de tomarla en nombre de todos? Esto permite entender, además, la paradójica razón por la cual, según Rancière, la palabra del pueblo es la palabra de "todos" o, mejor dicho, la de cualquiera.

Por último, es preciso resaltar que cuando se toma la palabra no se describe ningún estado de cosas, no se indica ni se explica nada, sino que se realiza un acto performativo. En este sentido, pues, la apelación al pueblo debe ser comprendida siempre, antes que ninguna otra cosa, como el más claro signo de su ausencia.

> Porque "el pueblo" no existe. Lo que existe son figuras diversas, incluso antagónicas del pueblo, figuras construidas privilegiando cierta forma de reunión, ciertos rasgos distintivos, ciertas capacidad o incapacidades: pueblo étnico definido por la comunidad de la tierra o la sangre; pueblo manada cuidado por buenos pastores; pueblo democrático que pone en práctica competencias de los que tiene ninguna competencia particular.[434]

[433] Rancière, *El desacuerdo*, p. 52.
[434] Rancière, Jacques, "El inhallable populismo", en *¿Qué es un Pueblo?*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014, pp. 120-121.

4.2 Laclau: O bien pueblo o bien Verdad

...no sucumbir nunca al terrorismo de las palabras.
Ernesto Laclau

Una de las estrategias más recurrentes de la obra laclausiana consiste en destacar ciertas "ambigüedades" del marxismo para señalar, a continuación, la necesidad de ir "más allá" del mismo. Pero este desplazamiento, que en la propuesta de Rancière oficia como la ocasión para abrir el pensamiento a la polémica, distorsionando de este modo el vínculo entre política y saber, en la trayectoria del filósofo argentino se convierte en el motor de una búsqueda incesante, a saber: una teoría. El punto culmine de esta búsqueda se encuentra en *La Razón populista*. No obstante, para una comprensión adecuada del sentido y alcance del concepto de pueblo tal como queda plasmado en esta obra, conviene empezar con algunas referencias a otros trabajos del autor.

En el prefacio a la edición inglesa de *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Laclau hace referencia al contexto en el cual emergen los rasgos distintivos de su reflexión política, estableciendo un estrecho vínculo entre la experiencia política de su generación y las modificaciones que fue adoptando su propio pensamiento. Allí sostiene que los años sesenta y setenta fueron décadas muy creativas para el pensamiento de izquierda debido a que muchos de los esquemas con cuales habitualmente se pensaba la realidad estaban siendo cuestionados por diferentes fenómenos, tales como la "revolución cubana, las luchas anticoloniales, las tesis de Mao sobre las contradicciones en el seno del pueblo, las movilizaciones masivas de estudiantes, etc."[435]. El autor luego explica cuáles fueron los caminos políticos e intelectuales a través de los que se intentó tramitar esta crisis teórico-política. Hubo quienes eligieron seguir "[…] adhiriendo a las categorías marxistas, transformándolas en un dogma hipostasiado, al mismo tiempo, [que] se desarrollaba en el terreno empírico una acción política que mantenía tan sólo una conexión laxa con dichas categorías"[436]. Otros, en cambio, decidieron rechazar de plano el discurso marxista para dar así curso a un enfoque totalmente nuevo. Pero esta segunda opción, asegura Laclau, nunca le resultó apropiada ya que "[…] una gran tradición intelectual nunca muere de este modo, a través de algo así como un colapso

[435] Laclau, Ernesto, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Ciudad autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 13.
[436] *Ibíd*., p. 14.

súbito."[437]. En consecuencia, afirma, decide tomar otro camino, uno al cual caracteriza como un "retorno a lo reprimido".[438]

Los primeros resultados de este proyecto se plasman en *Hegemonía y estrategia socialista*, escrito junto a Chantal Mouffe, a mediados de los ochenta. En la programática introducción a dicho libro se asume el tópico de la crisis del proyecto histórico socialista, asegurando que en aquellos años se encontraba puesto en cuestión el modo de concebir el socialismo y las vías que han de conducir hacia él.[439]

Para dar curso a este proyecto, los autores van a realizar una osada operación de revisionismo al interior del *corpus* marxista. A través de cientos de páginas en la cuales se reconstruyen los textos y contextos de muchos de los principales debates de la tradición socialista, se asegura que, aun cuando sea cierto que el concepto de hegemonía surge en el seno del marxismo clásico, esto no impide proponer que el mismo pueda ser releído de modo tal que permita subvertir e incluso superar los estrechos límites de dicho marxismo. Ahora bien, en realidad, el mayor desafío de la propuesta radica en postular que para desplegar cabalmente los beneficios del concepto de hegemonía, al cual se lo postula como eje de una nueva lógica política, es preciso romper con los supuestos racionalistas, deterministas e idealistas ("modernos") que estrechan y agotan las posibilidades del socialismo.

> Frente al racionalismo del marxismo clásico, que presentaba a la historia y a la sociedad como totalidades inteligibles, constituidas en torno a leyes conceptualmente explicitables, la lógica de la hegemonía se presentó desde el comienzo como una operación suplementaria y contingente, requerida por los desajustes coyunturales respecto a un paradigma evolutivo cuya validez esencial o "morfológica" no era en ningún momento cuestionada.[440]

[437] *Ibíd.*
[438] "Nuestra aproximación a los textos marxistas ha sido […] un intento de rescatar su pluralidad, las numerosas secuencias discursivas –en buena medida heterogéneas y contradictorias– que constituyen su trama y su riqueza, y que son la garantía de su perduración como punto de referencia del análisis político." Mouffe, Chantal-Laclau, Ernesto, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI, 1987 [1985], p. 14
[439] *Ibíd*., p. 9.
[440] *Ibíd*., p. 11.

Pero, ¿cuáles son los "límites modernos" del marxismo? ¿En qué medida obstaculizan el despliegue de esta lógica política de la hegemonía? "Poder y representación" ofrece varias indicaciones para responder a estas preguntas.

En dicho artículo Laclau refiere a la convicción íntimamente moderna de que la realidad posee un fundamento que puede ser captado racionalmente y que funciona como la condición de posibilidad de cualquier transformación social.[441] Argumenta luego que, si se concibe la sociedad como una totalidad causalmente determinada, de allí se sigue un tipo de acción política que no puede ser otra que la que se configura a partir de una racionalidad estratégica. No obstante, para que dicha totalidad se realice es indispensable que previamente llegue a reconocerse a sí misma. Por lo tanto, se torna imprescindible postular un agente socio-histórico que encarne (y así suprima) la distancia entre la representación de la totalidad y su consumación efectiva. En su deriva marxista, que es la que pretende problematizar, este planteo conduce a plantear que el fundamento racional de la sociedad deviene "sujeto de la historia" a través de una clase universal que, en tanto se reconoce como sujeto productor de la realidad, tiene la potestad de eliminar cualquier tipo de "alienación".[442]

Ahora bien, una de las consecuencias importantes que se sigue de aceptar este planteo -sobre todo si se tienen en cuenta las críticas que, como se vio en el segundo capítulo, reciben Hardt y Negri- es que "todo poder es apariencial". Pues, según Laclau, si "…un grupo social ejerce poder sobre otro, este poder será experimentado por el segundo como irracional; pero, sin embargo, si la historia es un proceso puramente racional, la irracionalidad del poder debe ser puramente apariencial."[443] De aquí se desprende, a su vez, un dilema insuperable: "…o bien la racionalidad histórica pertenece al discurso del grupo de los dominantes [...], o bien son los discursos de los oprimidos los que tienen la simiente de una racionalidad más alta [...]."[444] La vía marxista sostiene, como se sabe, que el triunfo final de los explotados, aunque se puede demorar, no se puede detener: el triunfo es absolutamente racional, o sea, necesario.

A partir de esto, Laclau afirma que este encadenamiento lógico, que conduce desde la totalidad racionalmente aprehensible hacia la identificación, y consecuente despliegue, del sujeto de la historia se apoya en un esquema lineal y determinista.

[441] Laclau, Ernesto, "Poder y representación", en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires: Espasa Calpe / Ariel, 1996, p. 150.
[442] *Ibid*., p. 151.
[443] *Ibid*., p. 178.
[444] *Ibid*., p. 152.

Esquema del cual, advierte, los marxistas no suelen extraer todas las consecuencias. Pues, en general, suelen plantear que "…hay un terreno primario en que los agentes sociales se constituyen –las relaciones de producción– y un terreno secundario en que operan los elementos dispersos que deben ser hegemonizados."[445] Pero si así fuera –ironiza– "…estaríamos en el mejor de los mundos posibles": pues, por un lado, se conserva cierto margen para la contingencia, pero, por otro, esta contingencia puede ser referida, "en última instancia", a determinaciones estructurales primarias. Sin embargo, por mucho que se intente, no es posible eludir el dilema al cual se enfrentan: o bien hay determinación (y entonces no hay contingencia) o bien hay contingencia (pero entonces no hay determinación).

Un argumento similar se encuentra en "Nuevas reflexiones…". Allí Laclau remonta la ambigüedad hasta la propia obra marxiana y sostiene que si se pretende pensar el conflicto social a partir de las ideas presentadas por Marx en el "Prólogo" a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859) se debe concluir que se trata de un epifenómeno derivado de una contradicción que se produce cuando la sociedad alcanza cierto nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas que las relaciones de producción hasta entonces vigentes ya no pueden contener. Sin embargo, agrega, si se pretende pensar dicho conflicto a partir de *El Manifiesto comunista* (1848) -libro en el cual la clave del desarrollo de la historia es la lucha de clases- entonces se llega a la conclusión de que el conflicto social debe ser comprendido a partir de esta lucha. Ahora bien, el punto que destaca el argentino es que ambas conceptualizaciones no son sólo diferentes sino lisa y llanamente incompatibles:

> En el primer caso tenemos una imposibilidad lógica, que lleva al colapso del sistema. Se trata de una contradicción sin antagonismo que puede aprehenderse conceptualmente, con la precisión de las ciencias naturales (Marx). La lucha de clases, en cambio, es antagonismo sin contradicción.[446]

Que lo sustancial de esta propuesta sigue operando, no sólo en *La razón populista*, sino incluso más allá de ella es fácil demostrarlo. En "Antagonismo,

[445] *Ibíd*., p. 161.
[446] Laclau, Ernesto, "Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo" y "Posmarxismo sin pedido de disculpas (con Chantal Mouffe)", en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993 [1990], pp. 22-23.

subjetividad y política", un texto casi diez años posterior a la más emblemática obra del argentino, Laclau arremete con la misma estrategia que ya se ha reconstruido. La diferencia es que en esta ocasión despliega su reflexión prescindiendo del "Prólogo". Ahora le alcanza con la primera frase de *El Manifiesto*: "La historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases". En primer lugar, descompone la frase: (1) la historia de la humanidad es un objeto unificado, con una estructura coherente y comprensible; (2) es posible determinar cuáles son los agentes de dicha historia, a saber: las clases sociales; (3) el tipo de relación que determina la naturaleza de la totalidad es la lucha. Luego, al igual que en "Nuevas reflexiones…", Laclau sostiene que allí hay un dilema no advertido: o bien la estructura de la totalidad prevalece, y entonces todo conflicto es subsumido en una lógica omniabarcante; o bien prevalece el momento de la lucha, pero entonces la unidad del objeto (es decir, la historia humana) entra en crisis. Dicho de otro modo,

> siempre que prevalezca la dimensión totalizante, el momento antagónico estará subordinado a una historia más profunda, de la que el antagonismo representa un simple epifenómeno; en tanto que si, al contrario, el antagonismo sobrepasa cierto umbral, la "historia" se verá despedazada y privada de toda coherencia interna.[447]

¿Son estas, acaso, las únicas alternativas posibles? ¿Es inevitable tener que elegir entre una u otra opción? Laclau entiende que no. Por eso, sin renunciar al horizonte de totalidad, propone una alternativa al interior del segundo cuerno del dilema, es decir, de aquél que hace del antagonismo el elemento clave de la política.

Para comprender el sentido y el alcance de esta alternativa es preciso, sin embargo, resaltar que la misma supone una hipótesis ontológica, y no un mero requerimiento lógico o epistemológico. Debido ello es indispensable aclarar qué se entendiende por "ontología". O, dicho de otro modo, ¿cómo concibe, Laclau, la relación entre lo ontológico y lo político?

En un artículo de 1990, "Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo", Laclau se sirve de la *diferencia ontológica* heideggeriana con el fin de distinguir dos niveles de análisis: de un lado, la política y, del otro, lo político. El primero de estos conceptos, explica, refiere a una dimensión óntica, mientras que el segundo, en cambio, a una propiamente ontológica. Esto significa que, mientras que la noción de política

[447] Laclau, Ernesto, "Antagonismo, subjetividad y política", en *Los fundamentos retóricos...*, p. 128.

apunta a englobar un conjunto de prácticas y discursos que son reconocidos como válidos al interior de un orden dado, el concepto de lo político, por su parte, pretende iluminar los "actos de institución contingentes" que se manifiestan en un campo social que está atravesado por "fuerzas antagónicas".

Pero es preciso destacar que el campo de lo existente no se agota en esta simple díada. El artículo ofrece otra distinción categorial, aún más decisiva: la que separa lo social de lo político. Esta segunda distinción permite vislumbrar que la política, dado que tiene un sentido eminentemente óntico, debe ser comprendida como un subsistema entre otros (lo religioso, lo económico, etc.) alojado al interior de lo social. En este sentido, resulta ser que casi todo aquello que habitualmente reconocemos como "cuestiones políticas" debe ser analizado como una instancia derivada, dirigida exclusivamente a la administración de lo dado. De aquí se desprende, además, un corolario clave. Pues esta distinción también le permite sostener a Laclau que las mismas diferencias ideológicas se ubican en un plano óntico, no ontológico.[448]

Ahora bien, en el momento de esclarecer la especificidad de lo político, Laclau pone en juego otro par conceptual (también tomado de la tradición fenomenológica), a saber: la distinción entre "sedimentación" y "reactivación" con la cual Husserl se propuso analizar la crisis de la ciencia europea. La analogía que propone es la siguiente: Así como, según Husserl, "la rutinización y el olvido de los orígenes" da lugar a una relación puramente instrumental con el conocimiento científico, que terminó por vaciarlo de sentido, del mismo modo, en el campo de lo social van "sedimentando" identidades e instituciones que, con el correr del tiempo, son percibidas como si fueran eternas, necesarias e inamovibles y, por lo tanto, incuestionables. Asimismo, del mismo modo que Husserl propone realizar un "retorno a las intuiciones originales" como medio para dotar de sentido nuevamente a los conocimientos científicos, Laclau sostiene que, a través del antagonismo, se produce un tipo de "reactivación" de lo social en la cual el orden vigente es conmovido "desde sus pilares". De este modo, la lucha por instituir una nueva objetividad social, alternativa a la vigente, hace patente el límite, siempre precario y contingente, ya no sólo de este orden que es puesto en cuestión, sino de cualquier objetividad posible. Debido a ello, Laclau asegura que "[…] el antagonismo tiene una

[448] Entre quienes intentan pasar por alto esta consecuencia, en efecto inevitable siendo consecuente con el planteo laclausiano, se destaca Jorge Aleman. "En primer lugar -empieza diciendo el psicoanalista, en uno de sus artículos- es imprescindible aclarar que sólo hay Populismo de izquierda". "Populismo de izquierda o ultraderecha", consultado el 31/10/18 en https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-302644-2016-06-25.html.

función revelatoria, ya que a través de él se muestra el carácter en última instancia contingente de toda objetividad."[449]

> Las formas sedimentadas de la "objetividad" constituyen el campo de lo que denominaremos "lo social". El momento del antagonismo en el que se hace plenamente visible el carácter indecidible de las alternativas y su resolución a través de relaciones de poder es lo que constituye el campo de "lo político".[450]

Hasta aquí, evidentemente, hay muchas semejanzas con Rancière. Sin embargo, como se verá, en la obra de Laclau lo político no tiene sólo una función negativa, ligada a la desfundamentación o distorsión del orden dado, sino que siempre supone la pugna por instituir de un nuevo orden. La tan mentada "primacía de lo político" a la cual se asocia, de manera frecuente, el posmarxismo refiere precisamente a este punto: lo social presupone un momento político, instituyente, más originario. *Ontología política.*

Una de las críticas más recurrentes que ha recibido Laclau a partir de su giro posmarxista apunta a su decisión de tomar al discurso como terreno primario de la constitución de la objetividad como tal. En "Posmarxismo sin pedido de disculpas", también escrito junto a Mouffe, resume estas críticas en cuatro tesis: (1) la distinción discursivo/extra-discursivo se corresponde con la distinción lingüístico/extra-lingüístico; (2) afirmar el carácter discursivo de un objeto implica negar su existencia extra-discursiva; (3) negar puntos de referencias extra-discursivos conduce a caer en el relativismo; (4) afirmar el carácter discursivo de todo objeto es incurrir en el más craso idealismo.

En diferentes momentos, Laclau señala que el punto de partida de la ruptura que implica la noción de discurso remite a la idea saussureana según la cual "en el lenguaje no existen términos positivos, sino sólo diferencias: algo es lo que es sólo a través de sus relaciones diferenciales con algo diferente."[451] Ahora bien, el autor considera que si se radicalizan las consecuencias de esta apreciación teórica, se debe concluir que toda significación (no sólo las lingüísticas) se constituyen de forma diferencial. Lo cual significa, dicho en pocas palabras, que toda entidad significativa, toda identidad, supone

[449] Laclau, "Nuevas reflexiones...", p. 35.
[450] *Ibíd*., pp. 51-52.
[451] Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 91.

algún tipo de exterioridad que le es constitutiva. El pueblo, como se verá, es una de esas entidades significativas que suponen un "exterior constitutivo"

Otro aspecto importante del planteo comienza por señalar que si partimos de suponer un conjunto puramente diferencial, es preciso inferir que "la totalidad debe estar presente en cada acto individual de significación."[452] Pero si esto es así, entonces se impone la evidencia de que para aprehender dicha totalidad se necesita saber cuáles son sus límites, es decir, distinguir la totalidad de algo que le sea diferente. Sin embargo, parece razonable señalar que una totalidad que se diferencia de algo que le es externo ya no puede ser considerada como la totalidad, no al menos en el sentido que habitualmente se le atribuye a esta palabra. Por dicha razón, Laclau considera que, si se abandona la teoría referencial del lenguaje, la única alternativa que queda para pensar la constitución de totalidades significativas es que aquello que queda por fuera de las mismas sea el producto de una exclusión. Y esto implica, ante todo, tener que asumir que la posibilidad de ser de una totalidad significativa, de ser una identidad, nunca reside en sí misma sino siempre (y sobre todo) en otro; y, puntualmente, en otro excluido. A partir de esta operación, asegura Laclau, se produce una sutura del espacio de significación puesto que todo el resto de las diferencias se convierten, a partir de su oposición a lo excluido, en equivalentes entre ellas. De aquí se sigue, entre otras cosas, la afirmación de que la totalidad siempre conlleva una falta que le es constitutiva.

Una de las consecuencias más importantes de este planteo es que si la totalidad no puede ser definida a partir de una determinación positiva, de tipo inmanente, entonces tampoco puede ser aprehendida conceptualmente a partir de un principio que le sea interno. Esta es la principal razón por la cual, como se verá más adelante, tan sólo la nominación produce el cierre que permite la constitución de una identidad. Pero antes de avanzar sobre la cuestión de la identidad, es preciso retomar la distinción entre antagonismo y contradicción. Pues, llegados a este punto, ya debe ser claro que si fuera posible reunir una entidad y su negación al interior de una y la misma lógica (como en el caso de la dialéctica), entonces ya no hay referencia a una exterioridad realmente constitutiva, sino a un campo de representación homogéneo.

Pero aquí es preciso destacar, evitando confusiones, que esta imposibilidad de representar la totalidad a partir de rasgos positivos y autodefinidos no se debe a una limitación empírica; no se trata de que falten datos, ni de que aún no se haya formulado

[452] *Ibíd*., p. 94.

una teoría totalmente adecuada. El límite es de tipo estructural, la opacidad es, por definición, insuprimible. Paradójicamente, entonces, *la falta* hace a la misma posibilidad de la totalidad. De allí, vale insistir, la afirmación según la cual la totalidad siempre es fallida.

En *La razón populista* Laclau pone en juego estas mismas premisas con la finalidad de dar una fundamentación teórica a la constitución de identidades colectivas y, en especial, a aquellas que denomina "populares".

En las primeras páginas del libro el argentino sostiene que hay dos maneras de analizar el populismo. La primera, la más habitual, lo concibe como la expresión política de algún tipo determinado de grupo social previamente constituido. Por lo general, explica Laclau, este tipo de abordajes pretende establecer tipologías más o menos exhaustivas de las configuraciones sociales e ideológicas que, se supone, dan lugar al fenómeno populista. Los resultados, asegura, suelen ser desconcertantes: unas veces, para cubrir la variedad de contenidos ideológicos que participan de los fenómenos denominados populistas se construyen extensas listas que no exhiben ningún criterio medianamente razonable; otras, por el contrario, se expulsan de la lista muchas expresiones que bien pueden ser catalogadas como populistas con el único fin de aferrarse a un contenido particular, más o menos arbitrario, que se supone como ideológicamente distintivo del fenómeno en cuestión.[453]

La segunda modalidad de análisis, que es aquella que se propone inaugurar el autor, no aborda el populismo como un fenómeno derivado de alguna instancia social previa sino, por el contrario, como una lógica política que hace posible la configuración misma del grupo social. Esto significa, ante todo, que Laclau se propone analizar al populismo en un registro que no es óntico sino propiamente ontológico. Y aquí se pone en evidencia un sentido sustantivo de la relación entre ontología y política.

El primer eslabón de esta lógica, de acuerdo al argentino, es la demanda social.[454] Al respecto, afirma que una "petición" realizada a un determinado orden institucional puede seguir dos caminos: o bien se le reconoce un lugar dentro de la institucionalidad vigente, o bien no se lo hace. En el primero de estos casos la demanda resulta inscrita en el orden vigente y, según Laclau, se agota definitivamente. En cambio, si la demanda no es satisfecha se abre la posibilidad de que aquello que empieza como una simple

[453] *Ibíd.,* pp. 19-31.
[454] *Ibíd*., p. 98.

petición a las autoridades (es decir como una forma de reconocimiento hacia las mismas) se transforme en un reclamo y, potencialmente, en una impugnación al sistema vigente.

De todos modos, por lo pronto, esto es tan sólo una posibilidad. Pues para que una potencial impugnación al sistema vigente se concrete no alcanza con la existencia de demandas insatisfechas. Es preciso, además, que tales demandas entren en relación conformando, llegado el caso, una nueva identidad social que haga posible la proyección de una frontera antagónica a partir de la cual se divide el espacio social entre un nosotros, "el pueblo", y un ellos, "los poderosos".[455]

> Pensemos en una gran masa de migrantes agrarios que se ha establecido en las villas miserias ubicadas en las afueras de una ciudad industrial en desarrollo. Surgen problemas de vivienda, y el grupo de personas afectadas pide a las autoridades locales algún tipo de solución. […] Si la demanda es satisfecha, allí termina el problema: pero si no lo es, la gente puede empezar a percibir que los vecinos tienen otras demandas igualmente insatisfechas. Si la situación permanece igual por un determinado tiempo, habrá una acumulación de demandas insatisfechas y una creciente incapacidad del sistema para absorberlas de modo diferencial (cada una de manera separada de las otras) y esto establece entre ellas una relación equivalencial.[456]

Este ejemplo permite, no sólo ilustrar lo dicho hasta aquí, sino también destacar una distinción crucial de la teoría política laclausiana, pues, además de la lógica diferencial, a partir de la cual el sistema asigna a cada expresión particular un lugar dentro del sistema vigente, existe otra lógica, la "equivalencial", a través de la cual se habilita la posibilidad de que diversas demandas insatisfechas converjan entre sí.

En una hipotética sociedad transparente, plenamente reconciliada, cualquier demanda particular es absorbida por las instituciones vigentes tornando fácticamente imposible que se active el principio de la equivalencia. Lo cual significa, en otras palabras, que si el espacio social consigue estar completamente saturado, la operación política en tanto que tal no tiene manera de desplegarse. En una caso tal, tan sólo existiría lo social entendido como la mera "administración de las cosas". Sin embargo, como se explicó arriba, el espacio social nunca puede estar completamente saturado. La

[455] *Ibíd.* , p. 99.
[456] *Ibíd.* , p. 98.

falla es constitutiva del orden, la unidad siempre está fundada sobre algún tipo de exclusión. Y esto es lo que le abre el camino al populismo, es decir, a la activación de una lógica equivalencial a través de la cual se geste una dicotomización del espacio social.

Ahora bien, aquí es preciso enfatizar que, de acuerdo a la noción de discurso arriba tematizada, la potencial convergencia de las demandas insatisfechas no puede ser sostenida en algún rasgo positivo compartido, ni supone tampoco ningún reconocimiento de un interés o identidad compartidos. Las demandas insatisfechas, sostiene Laclau, tan sólo tienen en común el hecho de ser excluidas del sistema vigente. Lo cual significa, en efecto, que la cadena equivalencial tiene, al menos al inicio, un sustrato fundamentalmente negativo.[457]

En relación con esto mismo, es preciso aclarar que las demandas insatisfechas no deben concebirse como "diferentes" sino, más propiamente, como "heterogéneas". La razón que justifica esta distinción, a primera vista demasiado sutil, es que si se las concibe como diferentes entonces se supone la existencia de un campo de representación homogéneo al interior del cual la comparación es factible. No obstante, es precisamente esta posibilidad de representar la totalidad, de reducir lo múltiple a la unidad, lo que se pone en cuestión con la irrupción de las demandas insatisfechas.

Conviene insistir, nuevamente, en que la imposibilidad de que exista una sociedad totalmente reconciliada, plena y transparente, no se reduce al hecho de que la exclusión funciona como condición *sine qua non* para la constitución de totalidades socialmente significativas. La imposibilidad se explica, a la vez, porque la heterogeneidad social es por definición insuprimible. En palabras del propio Laclau: "la frontera antagónica involucra otro heterogéneo que es dialécticamente irrecuperable, siempre habrá una materialidad del significante que resiste la absorción conceptual."[458] En consecuencia, pues, es preciso diferenciar entre dos clases de "otredad". Por un lado, el otro antagónico que se construye para conformar la propia identidad, o sea, la constitutiva representación del "enemigo" o, si se quiere, del "adversario"; por otro lado, una otredad aún más radical que escapa a cualquier representación posible y que permite afirmar, entre otras cosas, que el pueblo será siempre un poco más que "el

[457] *Ibíd.* , p. 125.
[458] *Ibíd.* , p. 112 y p. 191.

opuesto puro al poder". A esto refiere Laclau cuando afirma: "Existe un real del pueblo que resiste a la integración simbólica."[459]

Avanzando en este misma dirección, el autor también considera que, si se empieza por asumir que no hay rasgos positivos sobre los cuales fundar la convergencia de las múltiples demandas, entonces es necesario concluir que tan sólo el carácter tendencialmente vacío de ciertos significantes permite dar cuenta de cómo se produce una identificación entre ellas.[460] Esta es la razón por la cual, proponiendo una polémica ecuación, Laclau llega a sostener que "cuanto más heterogéneas sean esas demandas sociales, el discurso que les provee una superficie de inscripción va a ser menos capaz de apelar al marco diferencial común de una situación local concreta."[461] Naturalmente, esta proporción directa entre la heterogeneidad de las demandas y la vacuidad de los significantes no está exenta de consecuencias significativas.

El punto álgido de este *in crescendo* se encuentra en las "crisis orgánicas". En aquellas situaciones extremas, en las que el universal vigente –es decir, aquél que había logrado hegemonizar cierto orden social– pierde su capacidad de representar la pluralidad de expresiones particulares, se hacen manifiestas la dos caras del populismo. Pues esta lógica política está lejos de ser reductible a una mera operación disruptiva que exacerba la cadena equivalencial con la única finalidad de producir una división del campo social. El populismo es, en efecto, mucho más que un antagonismo que divide el espacio social. En tanto que lógica de lo político, en su dimensión ontológica, el populismo aspira a producir un nuevo orden simbólico que permita articular diferencialmente la totalidad de las demandas (que considere legítimas, por supuesto). Así, la impugnación del orden y la tendencia a su recomposición son, en suma, dos caras de una y la misma moneda.

> El *populus* como lo dado -como conjunto de relaciones sociales tal como factualmente son- se revela a sí mismo como una falsa totalidad, como una parcialidad que es fuente de opresión. Por otro lado, la *plebs*, cuyas demandas parciales se inscriben en el horizonte de una totalidad plena –una sociedad justa que sólo existe idealmente- puede

[459] *Ibíd.* , p. 191.
[460] *Ibíd.* , p. 117.
[461] *Ibíd.* , p. 128.

> aspirar a constituir un *populus* verdaderamente universal que es negado por la situación realmente existente.[462]

La exclusión opera, pues, como una condición de posibilidad para la constitución de una nueva identidad que, como cualquier otra, aspira a la totalidad, a realizar cierta plenitud. Por eso mismo, Laclau afirma que la identidad popular es el precipitado de un proceso de identificación de una parte con el todo. Ahora bien, aquí cabe destacar que Laclau nunca habla de *una parte del todo* sino, más bien, de *una parte que es el todo*. La gran distancia entre su planteo y el de otros pensadores, como Hardt y Negri, se resume en esta fórmula.

A partir de esta doble valencia del populismo se puede explicar, a su vez, el hecho de que en momentos de crisis agudas suelen surgir líderes fuertes, a los cuales se denomina, no casualmente, "populistas". El lazo entre pueblo y líder halla aquí su fundamento. El argumento, en el cual se anudan varios de los elementos que se vienen mencionando, es el siguiente: si carecemos de determinaciones positivas que permitan aprehender conceptualmente cuál es el universal que ha de subsumir las diferentes demandas, entonces no queda más alternativa que la de apelar a la potencia del nombre como elemento articulador de la multiplicidad. De esta manera, señala Laclau, "la unidad de la formación discursiva es transferida desde el orden conceptual (lógica de la diferencia) al orden nominal."[463] Este tipo de desplazamiento podemos apreciarlo a través de uno de los ejemplos predilectos del argentino, el de la acción política del Partido Comunista Italiano (PCI) luego de la Segunda guerra mundial.

El PCI se encuentra en aquellos días frente a un dilema, o bien se constituye en el partido de la clase obrera, o bien se dispone a "construir un pueblo". En el primero de estos casos, es evidente que "debía concentrar su actividad en el norte industrial porque allí era donde se encontraba esa clase", lo cual "equivaldría a afirmar que existía un contenido conceptual de la categoría 'clase obrera' a través del cual reconocemos a algunos actores sociales."[464] Como se puede apreciar, el término "clase obrera" tiene aquí una función meramente referencial. Las determinaciones del concepto, en su universalidad, permiten reconocer en las diferentes coyunturas aquello que debe subsumirse bajo su alcance (y también, lógicamente, qué es lo que debe quedar por

[462] *Ibíd.* , p. 123.
[463] *Ibíd.* , pp. 129-130.
[464] *Ibíd.* , p. 228.

fuera). En el caso italiano, por ejemplo, la realidad socioeconómica que se corresponde con el concepto "clase obrera", tal como la teoría marxista lo establece, está localizada en el norte fabril y, debido a ello, es precisamente allí donde el Partido debería concentrar su actividad.

Sin embargo, según Laclau, la estrategia de Palmiro Togliatti fue diferente:

> Desde su punto de vista, el partido debía intervenir en una pluralidad de frentes democráticos (impulsando una pluralidad de demandas particulares, en nuestros términos) y conducirlos a una cierta unidad (concebida, como sabemos, como unificación equivalencial). De esa manera, cada una de las demandas aisladas se fortalecería a través de los vínculos que establecería con otras demandas y, lo más importante, todas tendrían un nuevo acceso a la esfera pública.[465]

Nuevamente, si lo que se pretende es constituir un sujeto popular, no se puede partir de la generalidad de un concepto universal que (supuestamente) permite reconocer tanto a los actores sociales previamente determinados como sus respectivas funciones políticas. Esta fue, afirma Laclau, la estrategia promovida por el *Komintern* que conduce, directa o indirectamente, a subordinar "todas las especificidades nacionales a un centro internacional y a una tarea universal."[466] Una verdadera articulación hegemónica debe, por el contrario, atender a la singularidad de la situación concreta en la cual se despliega, mas no para reconocer, concepto de por medio, un sujeto previamente existente sino, en cambio, para construirlo poniendo en juego la capacidad performativa de ciertos significantes flotantes.

Ahora bien, volviendo sobre el interrogante previo, ¿en qué sentido todo esto permite explicar la emergencia del líder populista? Laclau considera que si se avanza en forma consecuente con el razonamiento que se viene desplegando, entonces no hay más opción que admitir, en primer lugar, que "un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente unidos sólo mediante un nombre es, sin embargo, necesariamente una singularidad."[467] Y, en segundo lugar, que la forma extrema de una singularidad es una individualidad, o, mejor dicho, un individuo. "De esta manera casi imperceptible, la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y ésta a la

[465] *Ibíd.* , pp. 228-229.
[466] *Ibíd.* , p. 229.
[467] *Ibíd.* , p. 130.

identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder."[468] Esto significa, dicho en forma más directa, que en situaciones de heterogeneidad extrema tan sólo la individualidad del nombre del líder permite una articulación de un sujeto colectivo.

Sin dudas, a partir de este ejemplo del PCI parece razonable preguntar en qué medida la lógica populista implica la producción de *un pueblo* si, tal como se menciona, la estrategia togliattiana se desarrolla en nombre de la "clase obrera". Olivier Marchand ofrece una indicación promisoria para pensar este cuestión, cuando sostiene que es preciso

> diferenciar claramente entre dos 'nombres' del pueblo: el 'pueblo' como un actor de la política, o un significante dentro del discurso político, y el pueblo como el sujeto de lo político. Y una vez más tenemos que preguntarnos qué implica haberle dado al sujeto de lo político este nombre: 'el pueblo'.[469]

Aunque bastante problemática, la distinción puede ser útil. De acuerdo con esto, pues, es posible afirmar que, en análisis se dirige al terreno ontológico, la teoría laclausiana permite saber de antemano, *a priori*, que la constitución del sujeto político, cualquiera que este sea, supone la existencia de que un contenido específico que habrá de hegemonizar la cadena equivalencial. *Aquella parte que es el todo.* Sin embargo, cuando la atención se dirige al terreno óntico, el panorama cambia. En su exacerbado formalismo, la teoría laclausiana no permite establecer de antemano cuál es, o cuál debe ser, ese contenido puntual que articula, o debe articular, la cadena en una cierta situación puntual. Aquí manda la contingencia. La determinación de "cuáles de [los] significantes van a adquirir ese rol articulador va a depender, obviamente, de una historia contextual."[470] Así, queda claro que no hay fórmulas generales ni estrategias articulatorias universales que valen para todo tiempo y todo espacio. Esto permite entender mejor que un término como el de pueblo, que en Latinoamérica aún goza de una carga afectiva y simbólica que permite proyectarlo como articulador de reclamos y luchas sociales, en otros lugares, en cambio, está totalmente inhibido, bloqueado. Y

---

[468] *Ibíd*., p. 130.
[469] Marchand, Olivier, "En el nombre del pueblo, La razón populista y el sujeto político", en *Revista Cuadernos del Cendes*, Vol. 23, núm. 62, Caracas, 2006, pp. 39-60, Disponible en <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S101225082006000200003&lng=es&nrm=iso>. ISSN 2443-468X.
[470] Laclau, *La razón populista*, p. 114.

también, es preciso insistir en esto, que en su nombre sea posible articular propuestas de signos ideológicos no sólo diferentes sino lisa y llanamente antagónicos. Paradójicamente, entonces, considerado desde un punto de vista fáctico, no sólo hay populismo de derecha sino que, además, el nombre del pueblo puede no ser "pueblo", sino "trabajadores", "ciudadanos", "villeros", etc.[55]

4.3 Pensando (en) los extremos

Llegados a este punto, tal vez conviene recordar cuál era motivo por el cual se reconstruyen las propuestas de Rancière y de Laclau al interior de este trabajo. Luego de cuestionar la pertinencia de la crítica que realizan Agamben, Hardt y Negri de los conceptos de pueblo desarrollados es las obras de Hobbes, Sieyès y Rousseau, en este capítulo se tematiza la pretensión de extender tal crítica a dos pensadores contemporáneos, que hacen del pueblo el centro de sus reflexiones políticas, como son Rancière y Laclau. Los dos apartados previos, en efecto, ofrecen una exposición, parcial pero suficiente a estos fines, del modo en que cada uno de estos pensadores elabora el concepto de pueblo en sus obras. A continuación, con el fin de impugnar la validez del cuestionamiento que los teóricos de la multitud suelen realizar a Laclau y a Rancière se exponen las principales objeciones que suelen recibir los pensadores del pueblo: (1) El concepto de pueblo obtura la posibilidad de visualizar el hecho de que toda unidad política es una ficción. En este sentido, pues, (2) el concepto de pueblo pretende ubicarse más allá del conflicto. Por último, (3) dicho concepto encubre o anula el lugar de la multiplicidad dentro de la trama social y política. En consecuencia, 4- termina por negar la importancia de la multitud como actor político.

En relación con la primera cuestión, los dos apartados previos permiten afirmar sin lugar a dudas que tanto Laclau como Rancière le otorgan un lugar central a la división social en la elaboración de la subjetividad política. Aquél sostiene, de manera contundente, que uno de los aspectos distintivos del populismo consiste en producir una dicotomización del espacio social. A tal punto que, en su teoría no es concebible política ni pueblo alguno sin dicha división. El pensador francés, por su parte, insiste en que la aparición del pueblo divide a la comunidad a través de un tipo de subjetivación en la cual se juega una des-identificación. A su entender, pues, allí donde había unidad y consenso el pueblo hace visible la división, el disenso. La afirmación según la cual el

pueblo tan sólo aparece distorsionando la comunidad debe interpretarse, evidentemente, en este mismo sentido. Allí donde había un mundo coexisten, con la irrupción del pueblo, dos mundos. Uno que está sostenido en el principio de la igualdad y otro que lo hace apoyándose en el de la desigualdad. Por último, la habitual referencia a la distinción entre *plebs* y *populus*, tan recurrente en la obra de ambos autores, permite reforzar estas indicaciones: la unidad siempre está velando una dualidad, una división que le es previa, constitutiva.

En relación con el segundo interrogante, referido al estatuto del conflicto, la respuesta es similar. Rancière hace patente la preeminencia de este aspecto en su propuesta desde el preciso momento en que define su noción de política oponiéndola a la de policía. Pues lo que se propone al hacer esta oposición no es otra cosa que desligar su concepto de la política de cualquier concepción que lo enlace al orden o la unidad. Por su parte, Laclau también otorga un lugar decisivo al conflicto en su propuesta. Su opción al interior de la tradición marxista por el *antagonismo sin contradicción* frente a la *contradicción sin antagonismo* tiene como uno de sus principales objetivos exacerbar el momento de la lucha, es decir, posicionar el conflicto como motor de la institución del mundo social.

¿Qué ocurre con la multiplicidad en la obra de nuestros autores? ¿Qué consideración le merece a cada uno de estos pensadores la figura de la multitud? El primer paso para una respuesta adecuada a estas preguntas consiste en distinguir claramente, de un lado, la multiplicidad considerada como una caracterización posible de la configuración social actual y, del otro, la multitud como sujeto privilegiado de la acción política contemporánea. En el caso del pensador argentino, como se explicó, el punto de partida de la construcción política implica algún tipo de multiplicidad o pluralidad: la de las demandas. En su argumento, pues, la pluralidad de demandas insatisfechas es una condición necesaria (aunque no suficiente) para que se active la cadena equivalencial. En este sentido se puede sugerir un puente entre la noción de multitud, en su dimensión socioeconómica, y la de heterogeneidad social, tal como la postula Laclau. Sin embargo, no conviene exagerar el significado de este acercamiento y, mucho menos aún, proyectarlo como premisa para un posible acuerdo respecto al estatuto de la multitud como sujeto político. En efecto, si consideramos las reiteradas críticas que Laclau dirige a los planteos de Hardt y Negri, se puede establecer que, aun cuando pueda acordar en la pertinencia de destacar la multiplicidad social como un

rasgo dominante de la actual fase del capitalismo, no por eso comulga con la idea de que la multitud, entendida como expresión subjetiva del desarrollo de dicho estado de cosas, implique algún tipo de consideración políticamente relevante. Todo lo contrario. Es a partir de la multiplicación de demandas heterogéneas que el argentino infiere la necesidad de la articulación política como operación. A diferencia de los autores de *Imperio*, Laclau descarta de plano la posibilidad de que lo común surja por la vía de la inmanencia. Más aún, considera que la exacerbación de las singularidades, la multiplicación creciente de demandas radicalmente heterogéneas, habilita un horizonte ciertamente propicio para el despliegue de la lógica populista. Por su parte, aunque con una orientación en muchos puntos totalmente diferente a la del argentino, también Rancière toma clara distancia de quienes piensan que "la comunidad subjetiva se da por el proceso mismo" ya que así le otorgan "poco valor a la simbolización".[471] Por este motivo, aunque el francés puede estar bien dispuesto a considerar que a través de la puesta en cuestión del orden (policial) lo social es reconducido a una multiplicidad originaria, no por eso llega a considerar que a partir del mero despliegue inmanente de los procesos sociales devenga en la constitución de un sujeto político. De este modo, en suma, es posible afirmar que aunque los pensadores del pueblo le otorgan un lugar de peso a la multiplicidad en tanto que condición de la política, disienten totalmente con la pretensión de que a partir de esta multiplicidad se pueda inferir, directa o espontáneamente, algún tipo de subjetividad propiamente política.[67]

Todo lo dicho hasta aquí permite afirmar, ante todo, que Laclau y Rancière no son legítimamente alcanzados por las críticas que tradicionalmente recibe el concepto de pueblo y, segundo, que, aunque acuerdan con los teóricos de la multitud en ciertos aspectos ligados a la caracterización de las condiciones de la acción política (la multiplicidad de lo social), disienten con tales teóricos, no sólo en cuál es el sujeto político contemporáneo (la multitud) sino, sobre todo, en qué se debe entender por política.

Tanto Laclau como Rancière rechazan de plano la pretensión de que el sujeto político surja, sin más, a partir de un despliegue inmanente del propio proceso social. Por el contrario, al margen de sus importantes diferencias, ambos entienden que es precisamente *contra* la tendencia de dicho proceso, proclive o bien a la dispersión o bien

[471] Gelende, Federico, *Ranciére: una introducción*, Buenos Aires: Quadratta, 2012, p. 169.

a la pura administración, que se construye el sujeto. En efecto, política es el nombre de tal construcción.

Ahora bien, ¿la conclusión de todo este recorrido puede resumirse en la afirmación según la cual Laclau y Rancière, los pensadores del pueblo, se posicionan en el polo opuesto del elegido por Virno, Hardt y Negri, los teóricos de la multitud? ¿Se trata de dilucidar, en consecuencia, cuál es la opción política correcta al interior del dilema pueblo o multitud? ¿A eso apunta, a fin de cuentas, todo este trabajo? ¿A despachar la multitud? ¿A quedarse con el pueblo?

La respuesta a estas preguntas, más que previsibles, se desarrollan en la conclusión.

Pero antes es preciso retomar las propuestas de Laclau y Rancière con el fin de despejar un malentendido que obtura de raíz la posibilidad de comprender el carácter extremo de las alternativas que, sintomáticamente, expresa cada una de estas obras. Para esto es preciso volver, brevemente, sobre el diagnóstico que realiza Palti cuando aborda la *crisis conceptual* implicada en la sintomática crisis del marxismo.

Una de las reseña "militantes" que ha recibido el ensayo permite destacar, a pesar de sus evidentes limitaciones, algunos aspectos básicos del diagnóstico.

> Según Palti -asegura Claudia Cinati- la "experiencia abismal" del marxismo es contemporánea a la desaparición de la Unión Soviética como emblema del colapso del stalinismo, mal llamado "socialismo real". Para el autor, este acontecimiento histórico tuvo efectos de una experiencia traumática para muchos marxistas y se tradujo en el derrumbe de las certidumbres que, hasta entonces, habían dado un marco de inteligibilidad para los fenómenos históricos y constituían la base de la perspectiva estratégica del socialismo. Este desmoronamiento de toda antigua creencia viene acompañado de la ausencia de una alternativa, lo que explicaría la falta de fundamentos de toda práctica política, y de una actitud que el autor equipara a la del "sujeto trágico" que consiste en pretender "no renunciar" al marxismo a la vez que se lo considera como una teoría y una estrategia obsoleta.[472]

Ahora bien, sin entrar en la discusión acerca de la pertinencia del diagnóstico en cuestión, es decir, tomándolo como se ha hecho hasta ahora como un supuesto no

[472] Cinati, Claudia, "De saberes revolucionarios y certezas posmodernas", en *Revista Lucha de Clases*, núm. 6, junio de 2006, pp. 147-186, aquí 158.

cancelado a partir del cual se encuadra toda esta indagación, cabe preguntar cómo se posicionan Laclau y Rancière frente a esta situación abismal.

A partir de los dos apartados previos queda claro lo siguiente.

En el caso del filósofo argentino se asume consecuentemente uno de estos polos, el del saber, desarrollando hasta sus últimas consecuencias la formalización categorial del pueblo. Este despliegue, que encuentra su punto álgido en *La Razón Populista*, conduce a la imposibilidad de establecer algún tipo de orientación normativa. En el caso del francés, en cambio, no sólo se rechaza abiertamente la vía del saber sino que se elabora una obra organizada a partir de un principio normativo excluyente: la igualdad. El mismo concepto de pueblo, devenido así en un puro operador ideológico, sólo se justifica en la medida en que trabaja en una dirección previamente determinada.

Para profundizar en el alcance de estas consideraciones conviene considerar algunas comparaciones que se han hecho entre las obras de Laclau y de Rancière que ponen foco, precisamente, en el lugar que ocupa la ideología en cada una de ellas y cuáles son los efectos de pensamiento que se producen.

En su reseña de *La razón Populista*, Acha afirma que, a diferencia del planteo del filósofo argentino, el del pensador francés "está anclado ético-políticamente del lado del pueblo bajo y excluido."[473] De este modo, en sintonía con las consideraciones del propio Laclau, Acha asegura que en la obra de Rancière "el pueblo no es una combinatoria cualquiera, indiferente a las aspiraciones que representa, sino que se define por el régimen de la lucha de clases."[474] En este sentido, Acha afirma que las aspiraciones políticas del propio Rancière modelan los conceptos que propone. La diferencia de fondo reside, explica, en que mientras que este último adopta explícitamente un posicionamiento ideológico que va delimitando el alcance y los límites de sus nociones de política, democracia y pueblo, Laclau, en cambio, pretende elaborar una teoría pura en donde sus propias convicciones políticas no tengan ninguna relevancia. "Donde Laclau escribe como un teórico académico posmoderno, Rancière se esfuerza en pensar la condición de posibilidad actual, en el mundo de hoy y en particular en la sociedad capitalista francesa, para el despertar de una política popular desde abajo."[475] Para Acha, este formalismo laclausiano, asociado a esta pretendida objetividad, tiene efectos

[473] Acha, Omar, "Laclau, Rancière y la noción de pueblo en la política socialista. A propósito de Ernesto Laclau y La Razón populista", en *El Rodaballo*, Año XII, núm. 16, 2006, pp. 139-142. aquí, p. 142.
[474] *Ibíd.*, p. 142.
[475] *Ibíd*., p. 142.

teóricos y políticos ciertamente lamentables. Pues, en su desmedido afán por establecer una plena autonomía de lo político, Laclau deja sin pensar las dimensiones sociales y económicas. Sin embargo, según Acha, aunque se puede acordar en que estas dimensiones no son determinantes unilaterales o mecánicos de la política, no por eso dejan de ser fundamentales para la comprensión de la misma. *La Razón Populista*, concluye Acha, no sólo incurre en un "empirismo desabrido", sino que hace imposible establecer diferencias entre los distintos signos ideológicos (derecha o izquierda) de los sujetos y procesos políticos.

Otra interpretación a considerar es la que realiza Ana Muñoz en "Laclau y Rancière: algunas coordenadas para la lectura de lo político". Al final del artículo, en el balance crítico, la autora sostiene que Laclau "gana terreno en el campo de explicar todo tipo de prácticas políticas pero introduce cierta ambigüedad", mientras que Rancière avanza con mayor precisión pero perdiendo de vista "un conjunto de actividades que podrían ser consideradas como políticas."[476] Esto significa que, mientras que aquél cubre demasiado terreno con su elaboración teórica, tornando ambiguos los límites de lo político, éste, en cambio, dado que privilegia exclusivamente las luchas democráticas y populares fundadas en el principio de la igualdad, termina acotando excesivamente dicho espacio. Una vez más, como se ve, lo que se señala es una codificación ideológica en el pensamiento de Rancière que, al parecer, brilla por su ausencia en la propuesta de Laclau.

Al margen de la valoración que pueda merecer cada uno de estos proyectos intelectuales (los cuales, como se ha intentando sugerir, expresan marcas biográficas singulares), lo que interesa aquí es proponerlos como expresiones paradigmáticas de los modos de pensar que se abren a partir de la crisis del marxismo entendida, a su vez, como *índice* y como *factor* de una crisis mucho más amplia que cubre la totalidad del pensamiento político contemporáneo. Dicho de otro modo, como rotundas expresiones del horizonte de pensamiento político que se abre, ya no después, sino al interior de la crisis del marxismo. Ahora bien, ¿es posible escapar a estas condiciones de pensamiento? ¿A qué precio?

[476] Muñoz, Ana, "Laclau y Rancière: algunas coordenadas para la lectura de lo político", en *Andamios*, 2006, pp. 119-144, aquí p. 119.

Acaso un ocaso…

¿Qué se hace si el recuerdo se parece al porvenir?
Silvio Rodríguez

Es hora de volver sobre una pregunta que aún está pendiente, con el fin de despejar posibles malos entendidos.

Luego de relevar los inconvenientes de la tesis *pueblo o multitud* (capítulo 2), tras haber discutido las lecturas que los promotores de dicha tesis hacen de los planteos de autores claves como Hobbes, Sieyès y Rousseau (capítulo 3), y una vez impugnadas las críticas que se dirigen a las elaboraciones contemporáneas del pueblo desarrolladas por Laclau y Rancière (capítulo 4), se podría llegar a sospechar que, al margen de todas sus complicaciones y sutilezas, el verdadero objetivo de esta investigación no es otro que tomar partido por el pueblo contra la multitud.

Para deshacer este probable malentendido conviene empezar recordando que todo este trabajo está concebido como una crítica de la tesis *pueblo o multitud*. En consecuencia, dado que se cuestiona la pertinencia misma del dilema, tomar partido por alguna de las opciones que éste ofrece sería totalmente absurdo.

Salvo, claro, que al final de este trabajo sea posible afirmar la viabilidad de la tesis. Pero, evidentemente, ese no es el caso.

Bastará con un breve relevo de las conclusiones obtenidas a lo largo de este trabajo para descartar de plano dicha viabilidad.

En el segundo capítulo, *Pueblo o multitud*, se destaca el carácter problemático de los supuestos histórico-conceptuales imbricados en el dilema tal como lo formulan Virno, Hardt y Negri. La doble temporalidad del concepto multitud, a la vez "eterno e histórico", combinada con la caracterización del pueblo como una entidad "ontológicamente derivada" pero "ideológicamente invariante", ofrece alternativas dispuestas en registros totalmente inconsistentes. ¿Dónde es que se enfrentan el pueblo y la multitud? ¿En el cielo o en la tierra? La doble aparición del antagonismo, una vez al comienzo de la modernidad y otra al final de la misma, en la posmodernidad, no hace más que confirmar y agravar el panorama. Y no tan sólo, ni fundamentalmente, por una cuestión de rigor historiográfico (que, a decir verdad, no parece preocupar demasiado a dichos autores) sino porque, a partir de esta duplicación, queda totalmente debilitada la

pretensión, íntimamente marxista, de asignar un lugar relevante al estudio de las condiciones de producción como requisito para la comprensión de la subjetividad política. De este modo, en el afán de resguardar la multitud frente a los avatares del tiempo, se la termina ubicando más allá de la historia. El optimismo militante se apoya, al parecer, en la más amarga de las sabidurías: a veces la única manera de evitar la derrota es abandonar el juego.

El tercer capítulo permite sumar nuevos cuestionamiento a la tesis.

Tras reconstruir y comparar las propuestas de Hobbes y de Spinoza, se lanzan dos objeciones a la lectura de los apólogos de la multitud. La primera es que aunque tengan razón al señalar una radical incompatibilidad entre los planteos del *teórico del pueblo* y el *pensador de la multitud*, no la tienen cuando pretenden cargar al planteo spinoziano de un conjunto de virtudes (no casualmente) coincidente con su propia valoración, de la democracia, la multitud, etc.

Por otra parte, como queda claro al reconstruir otras lecturas posibles de Hobbes, Sieyès y Rousseau, tampoco es cierto que se pueda trazar una continuidad sin fisuras entre los conceptos de pueblo en estos autores. O sí. Pero el costo de hacerlo es, ni más ni menos, que condenarse a producir lecturas plagadas de anacronismos y simplificaciones en las cuales se termina sacrificando el carácter intrínsecamente paradójico de las diferentes tramas conceptuales en el altar de unos pocos dilemas ideológicos, sumamente efectistas, pero carentes de historicidad.

Ahora bien, el último capítulo del trabajo aporta algo más que argumentos puntuales que complementan los anteriores, debilitando aún más la tesis en cuestión. El hecho de que Laclau y Rancière sean autores que producen su obra en las mismas condiciones epocales que los teóricos de la multitud permite vislumbrar otra faceta del problema aquí desplegado.

¿Cómo entender la diferencia entre los pensadores del pueblo y los teóricos de la multitud?

¿Es posible tramitar, de algún modo, este desacuerdo?

Una manera, acaso la más espontánea, de intentar saldar el diferendo entre autores como Laclau y Rancière de un lado, y Virno, Hardt y Negri del otro, es tomando partido: o bien *el pueblo* o bien *la multitud*. ¿Quién tiene razón? ¿De qué lado posicionarse? Sin embargo, como se ha dicho, esta operación no tiene ningún sentido al interior de este trabajo. Es preciso insistir en esto, tanto como sea necesario. No se trata

de criticar el concepto de multitud en favor del de pueblo, ni de nada por el estilo. Hacer esto equivaldría, en efecto, a convalidar una tesis que, como se ha visto, es considerada, no sólo inconsistente, sino profundamente adversa a la posibilidad de pensar y actuar políticamente en estos días.

¿Y entonces? ¿A dónde conduce todo este derrotero?

Volver sobre la introducción permite asumir este último interrogante, que es también el primero.

Allí se hace referencia, entre otras cosas, a una objeción que recibió el concepto de multitud poco tiempo después de haberse publicado *Imperio*. *Contraponer la noción "multitud" al concepto de "pueblo" ¿no impide a los movimientos sociales hallar referencias históricas y culturales?*, se le pregunta a Negri, allá por el 2002. "El problema no es nuestro sino de toda la teoría y la práctica marxista...”., responde el filósofo padovano.

¿Cómo entender esta sentencia? ¿En qué medida la suerte del vínculo entre sujeto, política e historia está ligado a la tradición marxista? Estas cuestiones son importantes. A tal punto, de hecho, que las casi doscientas páginas que componen este trabajo pueden ser consideradas como una larga indagación sobre este único punto.

Si se considera al marxismo como aquella gran tradición que, con más lucidez que ninguna otra, logró conservar, durante más de un siglo, la promesa de una articulación efectiva y eficaz entre el *saber* y la *verdad*. Si se lo comprende como el más destacado heredero de una modernidad que supo, quiso y pudo hallar en la *Historia* ese lugar en el cual se anudan, no sin tensiones, la comprensión de *lo que es* y la convicción de que *será* lo que *debe ser*. Si se está dispuesto a reconocer que el marxismo encarna la última gran aventura del pensamiento emancipador. La última estación de un viaje en el cual la teoría y la práctica, el conocimiento y la ideología, lo descriptivo y lo normativo, aspiraban a convivir en un mismo concepto: la historia. Si todo esto es así, entonces no hay dudas de que un diagnóstico como el de Palti resulta poco menos que demoledor.

Ahora bien, ¿es correcto este diagnóstico?

Una pregunta como ésta, es hora de decirlo, excede los límites de esta conclusión. En este sentido, pues, es preciso reconocer que el supuesto quedará sin saldar. Entre otras cosas, porque cancelarlo supone definir parámetros para evaluar la pertinencia de un diagnóstico sobre las condiciones históricas del pensamiento político. Menuda tarea. Aunque hay un ejercicio, mucho más modesto, que sí puede ser desplegado en las pocas

líneas que restan. Consiste en comparar los derroteros de aquellos que están dispuestos a pensar *en* la crisis del marxismo con los de aquellos otros que, al parecer, no acusan recibo de la misma.

¿Qué tipo de discurso se produce en uno y otro caso?

Pues, a fin de cuentas, el verdadero objeto del ensayo de Palti refiere, no tanto a la supuesta "muerte del marxismo", sino a "observar cómo reaccionan ciertos sujetos cuando descubren que todas sus creencias más fundamentales les resultan ya insostenibles, pero tampoco hallan otras disponibles con las cuales reconstruir un horizonte práctico de vida alternativo."[477]

Y con esto se retorna, definitivamente, al último capítulo.

En principio, es posible señalar que hay un punto de encuentro entre Laclau, Rancière y Negri, no tanto en su común pertenencia al marxismo, sino en su marcada tendencia a revisar en profundidad dicho legado. Un nombre propio que puede servir como cifra y como símbolo de esta singular convergencia es, no casualmente, el de Louis Althusser. Pero este punto de encuentro es también, simultáneamente, el de la bifurcación. En efecto, mientras que el argentino y el francés han abandonado la confianza en aquel círculo *magistralmente* trazado y resguardado, durante décadas, por *el último filósofo marxista*, el italiano, en cambio, se ha empeñado en sostener dicha confianza a cualquier precio.

Tras haber militado en sus filas, Laclau y Rancière se alejan del marxismo y reorientan sus pensamientos en alguna de las dos direcciones excluyentes abiertas por la crisis de dicha tradición, es decir, el saber y la verdad respectivamente. El primero consigue formalizar una teoría en torno a la constitución de los sujetos políticos. ¿El precio? Renunciar a cualquier indicio de orientación normativa. Guste o no, hay populismo de derecha. Rancière, por su parte, produce investigaciones e intervenciones notables, siempre fiel a su espíritu polémico e igualitarista, pero a costa de rechazar, deliberadamente, cualquier condicionamiento del conocimiento para la acción política.

Aquél concibe un pueblo sin verdad y éste una política sin saber.

De este modo, como se ve, los pensadores del pueblo parecen dispuestos a pagar, cada cual con su moneda, el precio de seguir pensando la política en las condiciones que les ha tocado pensar.

---

[477] Palti, *Verdades y saberes*… p. 19.

Otros, en cambio, no parecen dispuestos a resignar nada. Quieren la verdad. Un saber hecho a la medida de su verdad. Y, sobre todo, una historia lo suficientemente generosa, flexible e indeterminada, para contener cómodamente tanto a una como a otra.

Pero todo no se puede.

Las inconsistencias, las incoherencias e incluso las contradicciones de los teóricos de la multitud pueden ser leídas, entre otras cosas, como el efecto de una ambición desmedida.

Hay un célebre escrito de Walter Benjamin a partir del cual se puede condensar buena parte de lo dicho hasta aquí. Se trata de su conocida interpretación del cuadro de Paul Klee, en la cual el *Angelus Novus* es comparado con el ángel de la Historia.

> Tiene los ojos desencajado, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la Historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas… Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que llamamos progreso.[478]

A su modo, pensadores como Negri proyectan una interpretación alternativa sobre el ángel de la historia. Casi opuesta. Este ángel, a diferencia de aquél, tiene *la cara vuelta hacia el futuro. Por eso en lo que para nosotros aparece como una cadena de catástrofes, él ve un acontecimiento único… Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas…* Las alas del ángel, violentamente desplegadas, ya no son propiamente las alas del ángel sino las del huracán. Aunque todavía queda una coincidencia. Al igual que el *Angelus Novus*, el huracán arrastra al ángel de la multitud irresistiblemente hacia el futuro... Pero ¿cuál es el nombre del huracán en este caso? ¿Progreso? ¿Revolución? ¿Comunismo?

---

[478] Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia*, México D. F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Editorial Itaca, 2008 p. 44.

Las primeras páginas de este trabajo hacen referencia a una imagen. Una anciana, con gesto cansado pero firme, sostiene un palo. Frente a ella un policía parece apuntar a su cabeza. Parece. Pero no es seguro. Tal vez fuera otro el objetivo.

¿Acaso el ángel de la historia?

Bibliografía

Acha, Omar, "La filosofía de la historia en Imperio de Michael Hardt y Antonio Negri", en *Epistemología e Historia de la Ciencia*, vol. 9, núm. 9, 2003.

..... "Laclau, Rancière y la noción de pueblo en la política socialista. A propósito de Ernesto Laclau y La Razón populista", en *El Rodaballo*, Año XII, núm. 16, 2006, pp. 139-142.

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I*, Madrid: Editora Nacional, 2002 [1995]. Traducción al castellano de Antonio Cuspinera.

---------- *Stasis: La guerra civil como paradigma político*. Cap. II: "Leviatán y Behemot". Disponible en página web de Artillería Militante. Traducción al castellano del colectivo Artillería Militante.

Althusser, Louis. *Elementos de autocrítica*, Barcelona: Editorial Laia, 1975 [1974]. Traducción de Miguel Barroso.

---------- "Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin", L'Espresso, año XXIV, núm. 4, 1978. Traducción de Ana María de Rodríguez.

---------- "Aparatos ideológicos del Estado" y "Práctica teórica y lucha ideológica" ambos en *La filosofía como arma de la revolución*, México D.F.: Siglo XXI, 1998 [1968]. Traducción al castellano de Pasado y Presente.

---------- *El porvenir es largo,* Barcelona: Ediciones destino, 1992. Traducción al castellano de Marta Pesadorrona.

Altini, Carlo, *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires: El Cuenco del Plata, 2005. Traducción al castellano de Carlos Longhini y Sergio Sánchez.

Andújar, Antonio Hermosa, "El concepto de Nación en Sieyès", en *Fragmentos de filosofía*, núm. 2, 1992.

Balibar, Etienne, "Ce qui fait qu'un peuple est un peuple?", en *Revue de sinthèse*: IV S. 3-4, Julliet-decembre, 1989.

Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia*, México D. F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Editorial Itaca, 2008. Traducción al castellano de Bolívar Etcheverría.

Biset, Emmanuel et al. *Sujeto: Una categoría en disputa*, Adrogué: Ed. La Cebra, 2017.

Biset, Emmanuel. "Conceptos, totalidad y contingencia. Una lectura de Reinhart Koselleck", en *Res publica*, nº 23, 2010, pp. 123-143.

Bobbio, Norberto, *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid: Editorial Debate, 1985. Traducción al castyellano de Juan Carlos Vayón.

Bocardo Crespo, Enrique, *El Giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios,* Madrid: Editorial Tecnos, 2007

Bonnet, Alberto, "Reseña de 'Imperio' de Negri, Toni y Hardt", en *Theomai*, núm. 5, 2002.

Cesaroni, Pierpaolo, "Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze", en *Filosofía política*, núm. 3, 2017, pp. 513-530.

Cinati, Claudia, "De saberes revolucionarios y certezas posmodernas", en *Revista Lucha de Clases*, núm. 6, junio de 2006, pp. 147-186.

Chignola, Sandro, "Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno", *Res publica*, nº 11-12, 2003, pp. 27-67.

De Búfalo, Erik, "Joseph de Maistre y la constitución imposible", en *Foro Interno*, núm. 9, 1999.

De Maistre, Joseph, *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones*, Pamplona: Real Academia de jurisprudencia, 2009 [1809], IX.

---------- *Consideraciones sobre Francia*, Madrid: Tecnos, 1990 [1797]. Traducción al castellano de Joaquín Poch Elío.

---------- "Carta a la marquesa de Nav...", en *Lettres et opuscules*, París: A. Vatón Libraire-editeur, 1853, pp. 164-218.

---------- *Las veladas de San Petersburgo o coloquio sobre el gobierno provisional de la Providencia*, Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1943.

Díez Álvarez, Luis Gonzalo, "Joseph De Maistre: el despotismo del pecado original", en *Historia y Política*, núm. 13, pp. 27-48.

Dosse, François. *La marcha de las ideas. Historia intelectual, historia de los intelectuales,* Valencia: Universitat de Valencia, 2007 [2003]. Traducción al castellano de de Rafael Tomás.

Durán Forero, Rosalba, "Hobbes y Spinoza. Un contrapunto sobre la desigualdad", en *Apuntes filosóficos*, núm. 16, 2000, pp. 9-19.

Duso, Giuseppe (Comp.) *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*, México: Siglo XXI, 2005. Traducido al castellano por Silvio Matonni.

Duso, Giuseppe, "Pensar la democracia más allá de las elecciones", en *Conceptos históricos* 2 (2), 2016, pp. 40-76.

---------- *La representación política*. Génesis y crisis de un concepto, Ciudad autónoma de Buenos Aires: UNSAM edita, 2015 [1988]. Traducción al castellano de Gerardo Losada.

Dussel, Enrique (2007) *Política de la liberación: historia mundial y crítica,* Madrid: Ed. Editorial Trotta S. A, 2007.

Farinetti, Marina-Vommaro, Gabriel, "Todo lo sólido se desvanece en el aire: participación política y estallidos sociales en la Argentina reciente"," en Rinesi, Eduardo y otros, *Las diagonales del conflicto. Política y sociedad en Argentina y en Francia*, Los polvorines: Ediciones UNGS, 2017, pp. 137-150.

Gelende, Federico, *Rancière: una introducción*, Buenos Aires: Quadratta, 2012.

Hardt, Michel (1995) "La democracia de Spinoza: las pasiones de los agenciamientos sociales.", en *Marxism in the Postmodern Age*, 1995. Traducción al castellano de Guido Starosta.

Hardt, Michael-Negri, Antonio, *Imperio*, Buenos Aires: Paidós, 2006 [2000]. Traducción al castellano de Alcira Bixio.

---------- *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires: Debate, 2004. Traducción al castellano de Juan Antonio Bravo.

---------- *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*, Madrid: Akal, 2011 [2009]. Traducción al castellano de Raúl Sánchez Cedillo.

---------- *Declaración*, Madrid: Akal, 2012. Traducción al castellano de Raúl Sánchez Cedillo.

Hobbes, Thomas. *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires*:* Hydra, 2010 [1642]. Traducción al castellano de Andrés Rosler.

---------- *Leviatán: o La materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Buenos Aires: *Fondo de Cultura Económica*, 2009 [1651]. Traducción al castellano de Manuel Sánchez Sarto.

---------- *Leviatán*, Buenos Aires: La Página/Losada, 2003 [1651]. Traducción al castellano de Antonio Escohotado.

Fair, Hernán, "Arendt, Laclau y Rancière: tres teorías filosóficas de la política para pensar, comprender y modificar el mundo actual", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 48, 2009.

Fiorella Isola, "Multitudo". Tesina trienal, Universidad de Padova.

Foucault. Michel, *Las palabras y las cosas,* Buenos Aires: Siglo XXI, 2014 [1966]. Traducción al castellano de Elsa Cecilia Frost.

Iturralde Blanco, Ignacio, *Hobbes: la autoridad suprema del gran Leviatán*, Buenos Aires: Batiscafo S. L., 2015.

Jay, Martin. "La explicación histórica: reflexiones sobre los límites del contextualismo" en *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, Vol. 16, núm. 2, 2012, pp. 145-157. Traducción al castellano de Lila Mosconi.

Karsenti, Bruno, "Il legisore, o la società democratica nella storia", en Carlo Altini (ed.): *Democrazia: storia e teoria di un'esperienza filosofica and politica* . Bolonia, Il Mulino, 2011, pp. 147-168. Traducción al italiano de Luca Baraldi.

Koselleck, Reinhart-Gadamer, Hans-Georg. *Historia y hermenéutica* Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B, 1997 [1987). Traducción al castellano de Faustino Oncina.

Koselleck, Reinhart. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos.* Buenos Aires: Paidós, 1993 [1979]. Traducción al castellano de Norberto Smilg.

---------- "Introducción al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*", *Anthropos*, núm. 223, 2009 [1972], pp. 92-115.

---------- *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*. Buenos Aires, Paidós, 2001. Traducción al castellano de Daniel Innerarity.

---------- *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid: Editorial Trotta. Traducción al castellano de Luís Fernández Torres.

---------- *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid: Editorial Trotta, 2012.

Laclau, Ernesto, *Debates y combates: por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011 [2008]. Traducción al castellano de Miguel Cañadas, Ernesto Laclau y Leonel Livchitz.

---------- *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Ciudad autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

---------- *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires: Espasa Calpe / Ariel, 1996,.

---------- *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993 [1990].

---------- *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Maiz Suárez, Ramón, "El drama ontológico del Imperio: la tensión modernidad/postmodernidad en la obra de Antonio Negri" en SEMATA, 2011, vol. 23, pp. 21-44.

---------- *Nación y revolución: la teoría política de Emmanuel Sieyès*, Madrid: Tecnos: 2007.

Marchand, Olivier, "En el nombre del pueblo, La razón populista y el sujeto político", en *Revista Cuadernos del Cendes*, Vol. 23, núm. 62, Caracas, 2006, pp. 39-60.

Mouffe, Chantal-Laclau, Ernesto, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI, 1987 [1985].

Mannheim, Karl. *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987 [1929]. Traducción de Salvador Echavarría.

Bull, Malcom, "Los límites de la multitud", *New Left Review*, núm. 35, 2005, pp. 17-36.

Matheron, François. "Louis Althusser o la pureza impura del concepto.", en *Demarcaciones* (1), 2014, pp. 45-62. Traducción de Marcelo Starcenbaum.

Mehring, Reinhard. "Teoría de la historia después de Nietzsche y stalingrado", en *Sentido y repetición en la historia*, Buenos Aires: Hydra, 2013. Traducción de Tadeo Lima.

Morfino; Vittorio, "Qué es la multitud" en Revista Youkali, núm. 9. Traducción de Roberto Peña León.

---------- "La multitud en la lectura de Negri o sobre la desarticulación de ontología e historia", en *Youcali*, núm. 13, pp. 69-76.

Muñoz, Ana, "Laclau y Rancière: algunas coordenadas para la lectura de lo político", en *Andamios*, 2006, pp. 119-144.

Negri, Antonio, *Movimientos en el imperio: pasajes y paisajes*, Barcelona: Paidós, 2006. Traducción al castellano de Carmen Revilla.

---------- *Biocapitalismo: entre Spinoza y la constitución política del presente*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2014. Traducción al castellano de Ariel Pennisi.

---------- *Descartes político. O de la razonable ideología*, Madrid: Akal, 2008 [1970].

---------- *La anomalía del salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona: Anthropos, 1993. Traducción al castellano de Gerardo de pablo.

---------- *Movimientos en el imperio: pasajes y paisajes*, Barcelona: Paidós, 2006. Traducción al castellano de Carmen Revilla.

Negri, Antonio y otros, *Diálogos sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Buenos Aires: Paidós, 2003

Marx, Karl, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid: Fundación Federico Engels, 2003 [1869].

Oses Gorraiz, Jesús María "Joseph de Maistre: un adversario del Estado moderno", en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 80. Abril-Junio 1993, pp. 225-245.

Ostachuk, Agustín, "La teoría de las dos ciencias: ciencia burguesa y ciencia proletaria", en *Revista iberoamericana de ciencia tecnología y sociedad*, núm. 10 (Supl. 1), pp. 191-194.

Palti, Elías. "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje", *Res publica*, Nº 25, 2011, pp. 227-248.

---------- "Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad", *Ayer*, Vol. 53, núm. 1, 2004, pp. 63-74.

---------- *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición frente a su crisis,* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

---------- *El tiempo de la política: el siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

Pecourt, Juan, *Los intelectuales y la transición política: Un estudio del campo de las revistas políticas en España*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008.

Pinacchio, Ezequiel, "El concepto de concepto en Reinhart Koselleck: entre las condiciones de la historia y la historia de las condiciones", en *Conceptos Históricos*, núm. 4 (5), 2018, pp. 48-71.

Pitkin, Hanna, *El concepto de representación*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985 [1967].

Ramírez Echeverri, J- D (2010) *Thomas Hobbes y el Estado absoluto: del Estado de razón al Estado de terror,* Medellín: Universidad de Antioquia.

Rancière, Jacques, *La lección de Althusser*, CABA, Ed. LOM, 2014 [1974].

---------- *El método de la igualdad*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2014 [2012]. Traducción al castellano de Pablo Betesh.

---------- *El espectador emancipado*, Buenos Aires: Manantial, 2010 [2008]. Traducción al castellano Ariel Dilón.

---------- *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. Traducción al castellano de Horacio Pons.

---------- *Momentos políticos*, Buenos Aires: Capital intelectual, 2010 [2009]. Traducción al castellano Gabriela Villalba.

---------- *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*, Buenos Aires: Tinta Limón. 2010 [1981]. Traducción al castellano de Enque Biondini y otros.

---------- "El inhallable populismo", en *¿Qué es un Pueblo?*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014. Traducción al castellano de Cecilia González y Fermín Rodríguez.

Ricoeur, Paul. "Ciencia e ideología" en *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción,* Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008 [1985]. Traducción de Mauricio Prelooker y otros.

Roca, Facundo, "La modernidad democrática como límite a la historia contextual de las ideas políticas", en *Conceptos Históricos*, núm. 4 (5), 2018, pp. 14-46.

Rosales, Marcela, *El par conceptual pueblo-multitud en la obra política de Thomas Hobbes*, Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, 2013.

Rush, Alan, "La teoría posmoderna del Imperio (Hardt & Negri) y sus críticos", en Borón, Atilio (Comp.), *Filosofía política contemporánea: controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, Buenos Aires: CLACSO, 2002.

Russell, Bertrand, "Sobre la historia" en *Ensayos filosóficos*, Madrid: Altaya, 1993 [1966]. Traducción al castellano de Juan Ramón Capella.

Scavino, Dardo, *La era de la desolación. Ética y moral en la Argentina de fin de siglo*, Buenos Aires: Manantial, 1999.

Schinkel, Anders, "Imagination as a Category of History: An Essay concerning Koselleck's Concepts of *Erfahrunnsgraum* and *Erwartungshorizont*", *History and Theory*, Vol. 44, nº 1, 2005, pp. 42-54.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial, 1991 [1932]. Traducción de Rafael Agapito.

---------- *Teología política*, Madrid: Editorial Trotta, 2009 [1922]. Traducciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez.

Skinner, Quentin, "Significado y comprensión en la historia de las ideas", en *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, núm. 4, 2000, pp. 141-191.

---------- En "Historia y política en perspectiva" (Entrevista de Francisco Quijano y Georgios Giannakopoulos), en *Signos Filosóficos*, vol. XV, núm. 29, enero-junio, 2013, pp. 167-191.

---------- "Retrospectiva: El estudio de la retórica y el cambio conceptual", en *Lenguaje, política e historia*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 295-313.

---------- *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1978].

---------- En *Hobbes y la libertad republicana*, Bernal: Prometeo, 2010.

Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político* Madrid: Ediciones Orbis S.A., 1980 [1670]. Traducción al castellano de Julián de Vargas y Antonio Zozaya.

---------- *Tratado político*, Madrid: Alianza Editorial, 2010 [1677]. Traducido al castellano por Atilano Domínguez.

Tronti, Mario. *La política contra la historia*, Madrid: Traficantes de sueños, 2016. Traducción de Omar García-Omarechea.

Viqueira, Aníbal, "La revolución revisitada: Debates en torno a Imperio, de Michael Hardt y Toni Negri", 2002, Sociohistórica, pp. 11-12.

Virno, Paolo, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003 Traducción al castellano de Adriana Gómez.

---------- *La ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad,* Buenos Aires: Tinta Limón, 2011 [2006]. Traducción al castellano de Emilio Sadier y Diego Picotto.

---------- *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*, Madrid: Traficantes de sueños, 2005. Traducción al castellano de Eduardo Sadier.

Vizcaino Rebertos, "El dispositivo de la Modernidad política en R. Esposito y G. Duso. Elementos para un diálogo entre ontología de la actualidad e historia conceptual", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, 795-803.

Zícari, Julián, "Miradas sobre el vendaval. Una evaluación crítica de las interpretaciones económicas y sociopolíticas de la crisis argentina de 2001", en *Cuadernos del CENDES*, vol. 34, núm. 95, mayo, 2017, pp. 1-38.