

Poshegemonía, multitud y neoliberalismo

Rodrigo Castro Orellana*

Recibido: 13-09-2021/ Aceptado: 13-04-2022

Resumen. El artículo estudia tres formas diferentes de articulación del “discurso poshegemónico”: el uso histórico, la construcción ontológica y las teorías de la multitud, identificando la específica modalidad de negación del concepto de hegemonía que opera en cada una de ellas. Se evalúa el rendimiento de estas críticas desde el punto de vista de su efectividad histórica. Es decir, considerando su capacidad para diagnosticar adecuadamente las sociedades contemporáneas y su energía para desarrollar un pensamiento y una acción política transformadora que esté en condiciones de suponer un antagonismo sustantivo a las condiciones imperantes del poder en nuestro presente.

Palabras clave: hegemonía; poshegemonía; multitud; neoliberalismo; historia; ontología.

[en] Posthegemony, Multitude and Neoliberalism

Abstract. The article studies three different forms of “post-hegemonic discourse”: historical usage, ontological construction and theories of the multitude, identifying the specific mode of negation of the concept of hegemony that operates in each of them. The performance of these critiques is evaluated from the point of view of their historical effectiveness. That is, considering their capacity to diagnose contemporary societies and their energy to develop transformative political thought and action.

Keywords: Hegemony; Poshegemony; Multitude; Neoliberalism; History; Ontology.

Sumario: Los rostros de la poshegemonía. La revolución de la multitud. Bibliografía.

Cómo citar: Castro Orellana, R. (2022) Poshegemonía, multitud y neoliberalismo. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(3), 361-373. <https://dx.doi.org/10.5209/rpub.77906>

No existe un único concepto de hegemonía, ni tampoco una única elaboración teórica de la noción de poshegemonía. Ambos términos han sido objeto de definiciones diferentes y contrapuestas. El planteamiento de Laclau y Mouffe, por ejemplo, supone sólo una versión de la hegemonía entre muchas otras posibles, cuya característica principal reside en la centralidad que se le otorga a la dimensión discursiva. De hecho, los propios autores de *Hegemonía y estrategia socialista* han construido su particular concepto de hegemonía partiendo de una corrección del enfoque gramsciano. En esta tarea fue decisiva la incorporación del concepto de contingencia; en la misma medida que se optó por abandonar cualquier apelación a procesos históricos necesarios. Asimismo, los enfoques teóricos “poshegemónicos” abarcan un amplio abanico. Incluyen el rechazo al sujeto fundante en política, el cuestionamiento de la apuesta por la producción de consenso mediante el juego equivalencial, la negación de la focalización de la praxis en las instituciones, el abandono de cualquier afirmación de la

lucha de clases o de la fe en el advenimiento del proceso revolucionario, etcétera. Es decir, hay diferentes descripciones de la hegemonía que están siendo problematizadas o invalidadas en las diversas formas de la poshegemonía.

Los rostros de la poshegemonía

En tal sentido, la propia ambigüedad de una de las versiones de la noción de hegemonía puede ofrecernos un primer criterio para construir una cartografía de los discursos poshegemónicos. Arditi ha demostrado la validez de esta estrategia, tomando como punto de partida una ambivalencia que subyace en la conceptualización de la hegemonía de Laclau y Mouffe entre una *perspectiva óptica* y otra *ontológica*¹. El primer punto de vista aparece cuando se formula una relación de necesidad entre modernidad y hegemonía, a partir de un diagnóstico sobre los últimos doscientos años como un proceso de transformación crucial en las sociedades Occidentales que cabría de-

* Universidad Complutense de Madrid
E-mail: rodrigocastro@filos.ucm.es

¹ B. Arditi, “Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual”, en H. Cairo y J. Franzé (Comp.), *Política y cultura*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 162.

nominar *revolución democrática*². En este contexto, si la izquierda pretende avanzar en la generación de hegemonía solamente podría hacerlo profundizando y expandiendo este escenario histórico donde impera “la ideología liberal democrática”. Por otro lado, la perspectiva *ontológica* nos lleva más allá de la efectividad epocal de la hegemonía como una forma política superior, para formular una analogía entre dicha modalidad y la política democrática en sí misma³. Esto es lo que algunos autores han calificado como *la hegemonía de la hegemonía*, en tanto en cuanto el término finalmente se convierte en sinónimo de la política en cuanto tal. Los dos modos de abordar el problema (el *histórico* y el *teórico-filosófico*) determinarían a su vez dos respuestas poshegemónicas diferentes, aunque también éstas pueden solaparse y confundirse en una ambigüedad similar a la de Laclau y Mouffe.

Por una parte, estaría la denuncia de la hegemonía como un paradigma cultural desfasado. Starcenbaum compara en este punto la lógica temporal del argumento de los autores de *Hegemonía y estrategia socialista* con el diagnóstico histórico equivalente que ofrecen algunos autores poshegemónicos. Si para Laclau y Mouffe, ciertos términos como “clase”, “capital” o “revolución” se han vuelto obsoletos como resultado de la “apertura radical de lo social” y de la emergencia de nuevas formas de lucha política en los años setenta y ochenta, para los teóricos de la poshegemonía son los marcos de la propia hegemonía aquellos que ahora se muestran como completamente inadecuados a la nueva situación social y cultural del siglo XXI⁴. El “pos” de la poshegemonía adquiere, entonces, una marcada connotación temporal. Estaríamos en la época que sucede a los tiempos de la hegemonía, enfrentaríamos modalidades de pensamiento y acción política novedosas que no podrían inscribirse dentro de los criterios de la articulación, la construcción retórica de identidades o la conquista del poder institucional. La hegemonía, por tanto, quedaría completamente devaluada como una especie de anacronismo del análisis.

Ahora bien, el argumento de *Hegemonía y estrategia socialista* respecto al progreso de la modernidad involucra una reducción creciente de la distancia entre política y hegemonía⁵. Se podría decir que Laclau y Mouffe entienden la *democracia radical* como una apuesta decidida del izquierdismo por asumir que no existe exterioridad alguna con respecto a los procesos de construcción de hegemonía. La *democracia radical* sería el momento en que se prescinde de las leyes de la historia para desplegar una práctica políti-

ca totalmente liberada de esencialismos y principios necesarios. Es decir, una acción que identifica el ser mismo de la política con el territorio del juego hegemónico. La hegemonía ya no podría ser concebida como una forma de la política entre muchas otras, ni tampoco como una respuesta adecuada a los valores culturales novedosos de la modernidad. Adquiriría un valor universal como el único modo posible de praxis política, en la misma medida que se convertiría en el descriptor paradigmático de la época. Esto significa, en el caso de Laclau, negar que puedan calificarse de políticas todas aquellas prácticas que no involucren una actividad de articulación de diferencias en un contexto de producción retórica de antagonismos. La lógica hegemónica monopolizaría todo el espacio de construcción de lo social porque el único afuera que se le reconocería a las *cadena equivalenciales* serían los *significantes flotantes* en disputa entre diversos proyectos de hegemonía. Esta oscilación que puede ser confusa en *Hegemonía y estrategia socialista*, referida al estatuto ontológico de la hegemonía, Laclau la transfiere al concepto de populismo de una manera muy precisa⁶. En *La razón populista* se pregunta: “¿Significa esto que lo político se ha convertido en sinónimo de populismo?”, y responde: “Sí, en el sentido en el cual concebimos esta última noción”⁷. Esto quiere decir que la creación del “pueblo” en los términos laclauianos de la articulación y el antagonismo, del “juego indecible entre «lo vacío» y lo «flotante»”⁸ definiría la operación política por excelencia quedando fuera de la misma la gobernabilidad institucional como una expresión menor y la pluralidad dispersa de las demandas sociales como un hecho pre-político. De esta forma, podemos concluir que la *ontologización* de la hegemonía es una idea fuerza del pensamiento de Laclau. Algo que se hace todavía más explícito con la delimitación de la operación hegemónica al estricto plano de lo estatal. Vale decir, con una reducción de la política a la lucha democrática por la conquista de los poderes institucionales. Una tesis que descarta la validez de un supuesto básico de la hegemonía gramsciana. La idea de que es necesario configurar un sustrato cultural que movilice una transformación revolucionaria sustantiva de la sociedad. Así se oponen en realidad dos ontologías políticas dentro del campo semántico de la hegemonía, cuyos polos son la política institucional y la política revolucionaria.

La respuesta de los discursos poshegemónicos consistirá en transgredir radicalmente estos dos límites. En primer lugar, afirmando contra la pretensión unificadora de lo político como hegemonía institu-

² E. Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 197.

³ B. Ardití, “Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual”, *op. cit.*, p. 162.

⁴ M. Starcenbaum, “Poshegemonía. Notas sobre un debate”, *Políticas de la memoria*, nº 16, verano 2015/2016, p. 28.

⁵ B. Ardití, “Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual”, *op. cit.*, p. 164.

⁶ *Ibidem*, p. 166.

⁷ E. Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 195.

⁸ *Ibidem*, p. 192.

cional o revolucionaria, “la existencia de lugares heterogéneos de politización e intervenciones críticas”⁹ que exceden el espacio del Estado y la apuesta por el carácter necesario del acontecimiento histórico. Habría un “afuera” de la hegemonía, tanto en el sentido gramsciano como posgramsciano, lo cual implica una puesta en tela de juicio de la distinción entre consenso y coerción formulada por el pensador sardo, así como también un cuestionamiento del imperativo articulador y de la tarea retórica propuestos por Laclau. Como es lógico, las respuestas poshegemónicas que se abren en este punto son múltiples y sería conveniente introducir alguna distinción. Para ello puede ser útil construir un mapa de la heterogeneidad de los discursos críticos respecto a la hegemonía sirviéndonos nuevamente de la diferenciación que hemos seguido hasta aquí entre un *enfoque histórico* y una *perspectiva ontológica*. El ejemplo más evidente de una respuesta poshegemónica, que se inscribe dentro del argumento del cambio epocal, se encuentra en los trabajos de Scott Lash sobre el poder y los estudios culturales. En el otro extremo, tenemos el caso más radical de *inversión ontológica de la hegemonía* en Jon Beasley-Murray. Su libro *Poshegemonía. Teoría política y América Latina* desacredita en términos radicales la cuestión temporal, toda vez que sostiene que no existe ni nunca ha existido hegemonía¹⁰ y, además, expone una *ontología política alternativa* que pretende demostrarlo. Volveré más adelante sobre estos planteamientos de Lash y Beasley-Murray. Por ahora me interesa añadir que entre estas dos posiciones –que pronto mostraremos como excesivas– hay una diversidad de discursos y formas de pensamiento poshegemónicas.

Se trataría, en primer término, de lo que podríamos llamar una *poshegemonía de la multitud*, la cual parte de un diagnóstico de la sociedad posfordista centrado en el problema de la soberanía y el agotamiento de la forma Estado. Aquí los argumentos históricos y ontológicos se solapan en torno a una sustitución de nociones como “proletario” o “pueblo”, por el concepto clave de “multitud”. Es lo que podemos encontrar en autores como Negri, Hardt o Virno. Un segundo tipo de formaciones poshegemónicas aspiran a una prescindencia tanto de la política

estatal como de la política revolucionaria en su sentido tradicional. En este punto, la matriz anarquista será fundamental, aunque se concretiza de modos muy diferentes, más o menos radicales, en las diversas variantes de la crítica a la hegemonía. Dentro de este conjunto, por ejemplo, podemos mencionar el planteamiento de Holloway como ejercicio de relectura radical de Marx¹¹; la reivindicación de los movimientos contraculturales y la política viral por parte de Richard Day¹²; la tesis de la *zona autónoma temporal* de Hakim Bey¹³ o la gran denuncia de la catástrofe civilizatoria que, en la última década, ha realizado el Comité Invisible¹⁴. Todas estas poshegemonías anarquistas involucran una reconsideración de la vida militante y una fuerte intensificación de la acción política en función de nuevas coordenadas de radicalismo y sublevación. Esta importancia de la acción obliga a diferenciar este segundo grupo de discursos de otra expresión diferente de la poshegemonía que ha empezado a configurarse alrededor de la hipótesis *infrapolítica*¹⁵. En este caso, tendríamos una tercera modalidad cuya especificidad reside en un *anarquismo abstracto* que no tiene su eje en la actividad militante, sino en la intensificación de la teoría y la espera¹⁶. En cualquier caso, existen significativos aspectos en común entre estos tres modelos de pensamiento poshegemónico como la “fobia al Estado”, la sustitución de la fe revolucionaria por la idea de fuga o exilio, la apuesta por la subjetividad artística o *autopoietica*, etcétera.

Mi objetivo en este artículo es juzgar el rendimiento de la crítica poshegemónica desde el punto de vista de su efectividad histórica. Me interesa evaluar su capacidad de diagnosticar adecuadamente la *novedad neoliberal* y, como consecuencia de ello, su energía para desarrollar un pensamiento y una acción política transformadora que esté en condiciones de suponer un antagonismo sustantivo a las condiciones imperantes del poder en nuestro presente. Intentaré mostrar que la poshegemonía fracasa en esta empresa. Para ilustrar esta conclusión, y por razones de extensión, voy a centrar el análisis solamente en tres versiones de esta configuración teórica: el uso histórico, la construcción ontológica y las teorías de la multitud.

⁹ M. Starcenbaum, “Poshegemonía. Notas sobre un debate”, *op. cit.*, p. 28.

¹⁰ J. Beasley-Murray, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 11.

¹¹ J. Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Barcelona, El Viejo Topo, 2002.

¹² R. Day, *Gramsci is dead. Anarchist currents in the newests social movements*, Londres, Pluto Press, 2005.

¹³ H. Bey, *T.A.Z. Zona temporalmente autónoma*, Madrid, Talasa, 1996.

¹⁴ Comité Invisible, *La insurrección que viene*, Barcelona, Melusina, 2009; *Idem, Ahora*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2017.

¹⁵ A. Moreiras, *Infrapolítica. Instrucciones de uso*, Madrid, La oficina, 2020.

¹⁶ La descripción de la *infrapolítica* como un *anarquismo abstracto* puede justificarse por el siguiente texto de Moreiras: “La infrapolítica, en su condición reflexiva, es un ejercicio de moralismo salvaje, anti-político y anti-ético, porque quiere éxodo con respecto de la prisión subjetiva (...) ese paso atrás salvaje con respecto de la relación ético-política es an-árquico, porque no se somete a principio” A. Moreiras, *Marranismo e inscripción, o el abandono de la conciencia desdichada*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016, p. 208. Este éxodo sería abstracto porque la abstención institucional y política nunca va más allá de la actividad especulativa, desplegando un ejercicio crítico sin producir consecuencias o resistencias frente a las formas de vida dominantes. En tal sentido, se trata de una estrategia antagonista a la que despliega el Comité Invisible, cuya denuncia radical de la dominación neoliberal necesariamente se traduce en una sublevación militante. El moralismo salvaje de la *infrapolítica* parece ser una aventura del pensamiento bastante menos peligrosa cuyo eje está en intentar nombrar una experiencia existencial que excede a toda determinación política. Esto último tensiona su lenguaje hasta el punto de que la misma definición opaca de “lo infrapolítico” se convierte en su principal problema. Pero, además, condena a esta posición a permanecer en la espera indefinida de la emergencia siempre enigmática de otro modo de habitar el mundo.

Una historia y una ontología de la poshegemonía

No todas las perspectivas críticas sobre la hegemonía incorporan un uso explícito del término “poshegemonía”. Entre aquellos discursos que utilizan el concepto, podemos destacar la interpretación de la poshegemonía como *principio paradigmático* de nuestra época en Lash y la construcción de una *ontología política* de la poshegemonía en Beasley-Murray. El enfoque histórico-temporal del problema por parte del primero, como ya hemos dicho, se encuentra estrechamente relacionado con las reflexiones de Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* acerca de la *revolución democrática*. En dicha obra se describe una mutación fundamental de las sociedades occidentales en los últimos doscientos años, por la cual habría desaparecido un “tipo de sociedad jerárquica y desigualitaria, regida por una lógica teológico-política”¹⁷, dejando paso a una sociedad cada vez más determinada por el principio democrático de libertad e igualdad. Esta transformación estaría simbolizada por la declaración de los derechos del hombre, como apertura de nuevas demandas que establecen la ilegitimidad de las desigualdades y que exigen una orientación de la política hacia una lógica equivalencial. El desarrollo y apogeo del *welfare state* sería otra instancia de consolidación y expansión de esta *revolución democrática*, toda vez que resalta la arbitrariedad de diversas relaciones de subordinación¹⁸ y amplía el horizonte de los derechos cuya protección reclaman los ciudadanos. Así pues, de la mano de la difusión de la ideología liberal, nuestras sociedades habrían asistido a un permanente proceso de incremento en la identificación de formas de subordinación y con ello a una complejización creciente de las luchas y de las aspiraciones políticas de reconocimiento. En este contexto, según Laclau y Mouffe, cabría inscribir una serie de antagonismos que saturarían el espacio social: la lucha del movimiento ecológico, la acción feminista y homosexual, etcétera. Toda una panoplia de demandas que perfilarían el imaginario igualitario de nuestra época y que solamente podrían tener un espacio de articulación política siguiendo las coordenadas de la lógica de la hegemonía. En suma, la *revolución democrática* constituiría un vector histórico decisivo de la modernidad que nos obligaría a concebir cualquier praxis política como una construcción hegemónica.

Lash comparte algunas de las premisas que sostienen este diagnóstico pero en ningún caso esta conclusión final. Para el sociólogo estadounidense, ciertamente asistiríamos en nuestro tiempo a un cambio cultural fundamental, aunque este tendría un recorrido temporal más restrictivo que el descrito

por Laclau y Mouffe ya que se correspondería con la irrupción de la *posmodernidad*. Sin embargo, este nuevo escenario y su lógica social emergente desautorizarían la validez de la hegemonía. La *revolución democrática* no pondría de manifiesto la efectividad histórica de la hegemonía, sino más bien su ineficacia. Como señala en su artículo: “Power after hegemony: cultural studies in mutation?”, se trata de un problema de operatividad histórica y no de valor teórico-conceptual: “No quiero argumentar que la hegemonía es un concepto fallido (...) sino que ha sido de un gran valor para una época particular”¹⁹. En esta nueva época, se derrumbaría uno de los principales aspectos que justificaban la noción laclauiana de hegemonía: la importancia social, cultural y política de la construcción y articulación de discursos. El sueño moderno de captura de la pluralidad en un orden simbólico se vería completamente superado por una intensificación de la diferencia y la multiplicidad. De tal modo que la teoría del discurso evidenciaría su impotencia equivalencial, puesto que desconoce la existencia de un nivel en donde lo real se manifiesta como una “fuerza, energía, potencia”²⁰ que escapa a cualquier esfuerzo de representación.

Laclau pretendía ofrecer un concepto de hegemonía a la altura de las exigencias de la época, mediante la comprensión de la equivalencia como una derivación de la diferencia que permite la elaboración retórica de una trascendencia: el *significante vacío*. Por el contrario, Lash considera que la época impone un primado radical de la inmanencia. Esto implica una disolución de lo simbólico en lo real, un desplazamiento de lo normativo a lo fáctico, una transformación de la dominación en comunicación²¹. Es decir, la llamada *revolución democrática*, según el sociólogo americano, ha ido mucho más allá de lo que suponían Laclau y Mouffe. La *posmodernidad* se presentaría como el tiempo en que impera el poder de la pura inmanencia como realidad “virtual, generativa”²² sin posibilidad de dirección alguna. Esto significa que ya no hay cabida para una política como creación de significación y sentido, que es aquello que estaba en el fondo de la apuesta de la hegemonía laclauiana. Solamente podría tener rendimientos la comunicación de afectos dentro de un orden social cada vez más abierto y heterogéneo. Si Laclau intentó pensar una política para la época de “la muerte de Dios” que rescatase un concepto de lo universal en medio de la más extrema contingencia, el argumento de Lash involucra una afirmación del nihilismo consumado y una desaparición de la política como lugar de la representación.

No obstante, pese a esta contraposición profunda entre ambas perspectivas, observamos un peligro si-

¹⁷ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, op. cit., p. 197.

¹⁸ *Ibidem*, p. 201.

¹⁹ S. Lash, “Power after hegemony: cultural studies in mutation?”, *Theory, Culture and Society*, vol. 24, nº 3, 2007, p. 55.

²⁰ *Ibidem*, p. 59.

²¹ *Ibidem*, p. 66.

²² *Ibidem*, p. 71.

milar que las aproxima. La descripción de la *revolución democrática* como un hecho cultural o como una especie de gran acontecimiento civilizatorio corre el riesgo de identificarse, como si fuese un destino, con las dimensiones políticas más inquietantes del orden neoliberal. De esta forma, los *dispositivos de poder* que ha sido necesario implementar para asegurar el proceso socioeconómico de expansión acelerada del capitalismo, permanecen invisibilizados por una teleología histórica que los inviste de necesidad. Esto con independencia de que entendamos a la *revolución democrática* como el triunfo secreto de los valores liberales, o como un descriptor de los procesos culturales globales de la *posmodernidad*. De un modo o de otro, la comprensión de la *revolución democrática* como el paradigma irrenunciable de nuestro presente, nos conduciría a una naturalización inaceptable del neoliberalismo. Así se explica que en Laclau la *revolución democrática* legitime una radicalización de la democracia que nunca se convierte en una impugnación total del liberalismo económico. Pero también así se entiende que la semiología de la cultura posmoderna en Lash tenga como resultado la resignación despolitizada de aquel que solo observa desde la pasividad los síntomas de su época. Stavrakakis ha sabido ver que cuando el sociólogo estadounidense reduce la diferencia entre hegemonía y poshegemonía a una cuestión temporal, está apostando en realidad por una filosofía de la historia como consumación progresiva de la inmediatez²³. En tal sentido, la lectura de Lash está cerca de autores como Agamben o Hardt y Negri, aunque estos últimos añaden la emergencia de un sujeto íntimamente ligado al movimiento de la historia (“Homo Sacer” o “Multitud”).

Toda esta apelación a una filosofía de la historia desaparece en el uso que Beasley-Murray realiza del término “poshegemonía”. Para él el planteamiento de Lash resulta insuficiente al reducir el problema de la hegemonía a un asunto de índole temporal, cuando se trata de una cuestión mucho más radical porque “la hegemonía no existe, ni nunca ha existido”²⁴. Es decir, ningún orden social –actual o pasado– podría ser explicado desde el concepto de hegemonía, ni tampoco su disolución. Las ideologías, las construcciones discursivas del “sentido común” o la generación de consenso no serían los factores que garantizan la constitución o destitución de los poderes políticos. Habría que buscar la fuente originaria de dicho orden o la causa de su transformación en los afectos y los hábitos, las intensidades y los movimientos de los cuerpos. Así Beasley-Murray introduce un planteamiento *ontológico* que identifica la existencia de un sustrato de la política, más allá del consentimiento y

la coerción, que hace de toda época un tiempo poshegemonico. Esta perspectiva tiene sus antecedentes en la historia intelectual latinoamericana de los últimos treinta años, a propósito de los debates sobre la *subalternidad*. Como sabemos, dichas discusiones proceden de una recepción del trabajo de los subalternistas asiáticos (Guha o Spivak, por ejemplo) y del proyecto de desarrollar un pensamiento sobre América Latina más allá de las narrativas nacionales identitarias. Para Beasley-Murray, la teoría poscolonial contenía una deconstrucción de la hegemonía porque lo subalterno se presentaba como “una voz baja de la historia” o un “resto mudo” que desautorizaba las pretensiones del discurso hegemónico o lo instalaba en la aporía. Desde aquí se abría la posibilidad, entonces, de un “subalternismo poshegemonico” como una nueva posición crítico-reflexiva que tomaba distancia respecto a cualquier lógica de poder o dominación. De hecho, esta versión crítica de la hegemonía es la que asumieron, en su momento, autores del subalternismo latinoamericano como Alberto Moreiras o Gareth Williams²⁵.

Pero con el libro *Poshegemonía. Teorización política y América Latina* del año 2010, Beasley-Murray fue más allá de esta apuesta crítica, consumando el agotamiento definitivo de los rendimientos atribuidos al problema de la *subalternidad*. El hecho de que la categoría se sostenga “en la distinción entre adentro y afuera, perpetuando el binarismo fundamental de la hegemonía tanto como de la sociedad civil” constituían una prueba para Beasley-Murray de que el subalternismo seguía creyendo “en un contrato social diseñado para separar la civilización de la barbarie”²⁶. El subalternismo aparecía como una inversión de la lógica de la hegemonía que, aunque denunciaba sus límites y exclusiones, no estaba en condiciones de impugnar la existencia misma de dicha racionalidad. Se necesitaría de una teoría de la poshegemonía, que trascienda el binarismo *hegemonía-subalternidad*, y que pueda explicar el desencanto ideológico de nuestras sociedades no como una pérdida de eficacia histórica de los metarrelatos, sino como una prueba de que el orden social tiene otras causas explicativas. Esto conduce a pensar el ejercicio mismo del poder como una energía que se desplaza en un territorio extra-discursivo donde los significados son sustituidos por los afectos.

Beasley-Murray ofrece a lo largo de su libro una serie de ejemplos históricos que ilustrarían este punto de vista. Solamente me detendré en uno de ellos, el estudio de la práctica del requerimiento durante la conquista de América²⁷. El requerimiento, como sabemos, fue un documento que los castellanos estaban

²³ Y. Stavrakakis, “Teoría del discurso, crítica post-hegemonica, y la política de las pasiones de Chantal Mouffé”, *Revista de la Academia*, vol. 22, primavera 2016, p. 162.

²⁴ J. Beasley-Murray, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, op. cit., p. 11.

²⁵ Cf. A. Moreiras, *The exhaustion of difference*, Durham, Duke University Press, 2001; G. Williams, *The other side of the popular. Neoliberalism and subalternity in Latin America*, Durham, Duke University Press, 2002.

²⁶ J. Beasley-Murray, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, op. cit., p. 16.

²⁷ *Ibidem*, pp. 23 ss.

obligados a leer cada vez que se encontraran con poblaciones indígenas y que acreditaba la autoridad de la corona sobre las tierras americanas a partir de una disposición papal suprema. Se requería de los indígenas su acatamiento de esta supuesta legitimidad, bajo la amenaza expresa del uso de la violencia en caso de no hacerlo. Obviamente esta práctica, concebida desde una ensoñación metropolitana, fue uno más de los episodios de confusión, incompreensión o intraducibilidad que caracterizaron los primeros encuentros entre nativos e hispanos. El requerimiento se leía en español, a veces en medio de los ataques de los indios o frente a aldeas vacías. De tal manera que en realidad no existía la posibilidad de someterse al mismo. Según Beasley-Murray, este instrumento en realidad no perseguía la dominación o el consenso. Por ese motivo, su ejercicio no puede explicarse desde la teoría de la hegemonía, sino desde el argumento poshegemónico. El requerimiento operaba más allá de la conciencia o la ideología intentando modelar los hábitos y los afectos de los conquistadores²⁸. Su objetivo no era influir sobre los indígenas, sino sobre los propios castellanos. El documento se leía con el propósito de equilibrar los afectos comprometidos en la empresa de conquista, y perfilar la legitimidad del acto de apropiación, evitando la posibilidad de desintegración interna del grupo como resultado de empresas individuales, traiciones o sediciones. Como se advertirá, el análisis de este episodio histórico muestra dos dimensiones de la teorización de Beasley-Murray. En primer lugar, la hiperbolización del concepto de poshegemonía que ya no es sólo un descriptor de la condición posmoderna, como en Lash, sino una herramienta de alcance supra-temporal que permite explicar cualquier fenómeno político. Segundo, una defensa radical de la inmanencia que describe desde abajo las realidades políticas, negando cualquier recurso a una representación o dirección vertical desde arriba. En este segundo caso, con esta afirmación sin paliativos de la inmanencia, Beasley-Murray converge con el punto de vista de Lash.

Esta paradójica “hegemonía” de la poshegemonía a la hora de explicar cualquier acontecimiento político me produce serias dudas. Sin embargo, no estaremos en condiciones de evaluar adecuadamente este asunto mientras no identifiquemos todos los elementos conceptuales que están comprometidos en esta política de la inmanencia. Para ello es preciso detenerse en los tres pilares que sostienen la teoría de Beasley-Murray: el afecto, el hábito y la multitud. Veamos, en primer término, la cuestión del afecto. Aquí resulta clave el uso que esta teoría de la poshegemonía hace de la obra de Deleuze. De acuerdo al autor francés, existiría una dinámica que confronta a la máquina de guerra nómada, atravesada por la fuga afectiva, con el aparato de captura estatal²⁹.

La política sería este espacio de incompatibilidad en el plano de la inmanencia donde las interacciones afectivas constantes entre los cuerpos pretenden ser violentadas desde el Estado privilegiando la forma, la identidad o la trascendencia. Esta tensión, como se observará, ofrece una perspectiva de lo político centrada en el binomio *dominación-insurgencia* que resulta completamente ajena a la lógica hegemónica de discursos enfrentados entre sí, disputando la significación o el sentido, e intentando generar un relato de consenso. Según Beasley-Murray, podemos reconocer el aporte de este argumento de Deleuze y la importancia de una comprensión de la política como régimen de los afectos. Pero el problema de la separación entre desterritorialización y Estado, conduciría a la conclusión de que “el afecto solo es una guía insuficiente para la política poshegemónica”³⁰. Esto es así porque dicha distinción finalmente resulta insostenible³¹. El gobierno por la trascendencia no es nada más que una pretensión de la soberanía estatal, puesto que el Estado también engendraría afectos, inscribiéndose en un devenir inmanente. Todo esto que Deleuze explica desde su particular *ontología*, puede ser entendido con más facilidad si atendemos al caso del Estado fascista o del Estado neoliberal, cuyas formas involucran una desterritorialización absoluta y una intensificación del terror sin trascendencia alguna. Beasley-Murray es consciente de este problema y por esa razón considera que es preciso pensar el afecto en conexión con el *hábito*, es decir, como un “sentido común” corporizado.

Para ello se sirve de la noción de *habitus* desarrollada por Pierre Bourdieu. Este concepto describiría una producción social del cuerpo que opera más allá de la conciencia, el discurso o la representación. Estaríamos nuevamente, entonces, frente a una categoría que permite fundamentar una política de los cuerpos (poshegemonía) que se opone a una política de las ideas (hegemonía). El *habitus* constituye un conjunto de disposiciones que son incorporadas en la vida individual a través de las regulaciones del trabajo y de las estructuras del campo social. Esto aportaría a la teoría de la poshegemonía una aproximación inmanente a la reproducción del orden que era difusa en la perspectiva deleuziana de la intensidad afectiva de la fuga. De hecho, permitiría reemplazar la problemática dicotomía entre aparato estatal trascendente y nomadismo de los afectos, por una legitimación del Estado que nace de las regularidades del *hábito*. No obstante, cabe observar que el viviente no actúa solamente reproduciendo las relaciones históricas, sino que introduce también el desvío y la novedad. Por lo tanto, la noción de *habitus* debería incluir tanto la regularidad como la resistencia, ya que todo proceso de reproducción social es inevitablemente defectivo. Este es el aspecto que Beasley-Murray reprocha a

²⁸ *Ibidem*, p. 25.

²⁹ *Ibidem*, p. 135.

³⁰ *Ibidem*, p. 155.

³¹ *Ibidem*, p. 156.

Bourdieu: no haber observado “que el hábito puede ser revolucionario, que los revolucionarios deben tener sus propios hábitos y que existe una ambivalencia del hábito en el hecho de que a la vez que asegura la reproducción permite también la constitución de lo nuevo”³².

Afecto y hábito hacen posible pensar en un orden político donde el cuerpo sea una potencia de afectar y de ser afectado, y un lugar en que se garantiza la continuidad material del orden o su destitución. En dicho plano de inmanencia acontecería la formación y consolidación de un sujeto colectivo que sería la *multitud*. Por eso la poshegemonía –para Beasley-Murray– debe ser necesariamente una teoría de la *multitud*. Es decir, una superación del concepto de “pueblo soberano” que fue tan determinante en las concepciones constitucionalistas, en las tesis revolucionarias del marxismo o en la teoría populista de Laclau. La *multitud* no es el sujeto soberano del poder constituido, tampoco el proletariado como agente político, ni mucho menos “el pueblo” como una creación de la discursividad retórica. Por *multitud* se comprende una potencia constituyente *autopoiética* que se sostiene en las inercias y los acoplamientos novedosos de los cuerpos; una energía abierta y autónoma que luego de ser negada en la modernidad emergería como una fuerza indelible en el contexto del auge de la forma imperial del capitalismo contemporáneo. Todo esto, remite a la elaboración que Hardt y Negri han hecho de esta categoría, la cual no estaría exenta de problemas. En opinión de Beasley-Murray, en la misma medida que la *multitud* no puede ser excluida de lo social –como ha pretendido la hegemonía– tampoco “merece ninguna confianza” como una “fuerza inconmensurable” que ejerce un “derecho inmovible”³³. Aquí el autor toma distancia del optimismo entusiasta de los autores de *Imperio* para formular la necesidad de distinguir entre “multitudes”, lo cual supone asumir de algún modo el lado oscuro que ocultaría el concepto. La prudencia de Beasley-Murray en este punto, guarda relación –además– con su crítica a la teleología histórica de Lash que ya comenté anteriormente. Su planteamiento advierte el rol que cumpliría una filosofía de la historia encubierta en la identificación absoluta que Hardt y Negri realizan de la *multitud* con la emancipación.

Sin embargo, esta teorización poshegemonica no escapa del todo a este esencialismo histórico que ella misma denuncia, toda vez que la negación de la existencia de la hegemonía bloquea una interpretación adecuada del presente. Como señala Villacañas, el libro *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*

confunde la defectividad conceptual con la ineficacia histórica³⁴. Podemos acompañar a Beasley-Murray en su diagnóstico de los límites y problemas que arrastra consigo el punto de vista de la hegemonía, pero no compartimos la negación de su existencia ni de su rendimiento histórico. Establecer la dificultad de la hegemonía, no requiere de la construcción de una *ontología* que fundamente la hipótesis poshegemonica. Esto parece excesivo, entre otras cosas porque sería suficiente con permanecer en la vieja filosofía gramsciana de la praxis para asumir “que es muy difícil totalizar en una situación orgánica todos los aspectos de la acción social”³⁵. Pero también es un punto de vista ineficaz de la acción política, ya que al descartar la operatividad de la hegemonía por su precariedad lógica prescinde de una herramienta decisiva para pensar la *novedad neoliberal*.

Beasley-Murray se esfuerza en interpretar el neoliberalismo desde los supuestos poshegemonicos. Para ello pone de manifiesto la apropiación que éste ha hecho del fundamentalismo de algunos movimientos sociales, consolidando el borrado de la separación entre Estado y sociedad civil³⁶. El neoliberalismo conduciría el discurso autoafirmativo de la sociedad civil hasta un límite en que el Estado queda subordinado a la pura administración *soft* de los intereses económicos. En tal sentido, el Estado no se borraría por completo en beneficio de la expansión de la sociedad civil, sino que se perfilaría como una simple instancia reguladora en la inmanencia del mercado. Este es, en mi opinión, el primer resultado insatisfactorio de esta lectura poshegemonica del neoliberalismo. Creo que el Estado neoliberal no queda en absoluto reducido a una función exclusivamente técnica como supone Beasley-Murray. Por el contrario, su actuación se ve cada vez más limitada a su *rol pastoral*, a la eficacia que todavía puede manifestar como herramienta de dominación. El fundamentalismo de la sociedad civil no nos lleva en la dirección de una estilización de los poderes institucionales, sino más bien hacia un autoritarismo policial. Pero tampoco ese fundamentalismo convierte al gobierno neoliberal en un ejercicio desapasionado y carente de toda relación afectiva³⁷. Aquí hay un doble error en el análisis de Beasley-Murray sobre el *afecto*. Primero, se equivoca cuando presume que no hay régimen afectivo dentro de la lógica de la hegemonía. Hay que recordar que el desplazamiento de Laclau en *La razón populista* hacia la teoría lacaniana tiene por objetivo precisamente mostrar el papel determinante del psiquismo en la dinámica de articulación de diferencias y creación de identidades. Segundo, como consecuencia de lo anterior, Beasley-Murray no observa que el neo-

³² *Ibidem*, p. 202.

³³ *Ibidem*, p. 224.

³⁴ J. L. Villacañas, “Poshegemonía: de Gramsci a Weber”, en R. Castro Orellana (ed.), *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, p. 169.

³⁵ *Ibidem*, p. 170.

³⁶ J. Beasley-Murray, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, op. cit., p. 116 ss.

³⁷ *Ibidem*, p. 117.

liberalismo produce hegemonía sirviéndose de una potenciación acelerada del *principio de placer* que radicaliza la ambigüedad de la *multitud*, haciéndonos sospechar de que en medio del malestar y la revuelta pueda subyacer también el goce.

En realidad, este enfoque de la poshegemonía se halla lastrado por una subordinación injustificada de la noción de hegemonía a pura representación discursiva. Un ejemplo al respecto es la utilización que se hace de la categoría de *habitus*, donde nuevamente se insiste en la oposición abstracta entre el plano de los discursos y las ideas, y el nivel material de los cuerpos. Pero si lo analizamos detenidamente, veremos que el *hábito* puede operar activamente en la hegemonización neoliberal, introduciendo una formación de conductas en que lo discursivo y lo extradiscursivo se solapan. Todo esto evidencia, como sugiere Stavrakakis, que una teoría de la materialidad de los cuerpos no tendría por qué abandonar lo representacional³⁸. Especialmente si de lo que se trata es de alcanzar una comprensión del neoliberalismo, algo que efectivamente no consigue la teoría de Beasley-Murray por su unilateralidad. Lazzarato ha sabido ver este punto en *La fábrica del hombre endeudado* cuando estudia la economía neoliberal de la deuda. Allí muestra cómo la producción de subjetividad del *dispositivo de la deuda* remite a una disciplina de la vida y a un estilo existencial que implica un trabajo sobre sí mismo³⁹. Sin embargo, esta dimensión biopolítica de la deuda, requiere también de la acción conjunta de la “moral” y de la palabra, de la movilización de la conciencia y las representaciones⁴⁰. Detrás de estos análisis del autor italiano, como sabemos, se encuentra la *analítica del poder* foucaultiana. Esto hace más significativo si cabe, el sorprendente papel secundario que Beasley-Murray le otorga al filósofo francés en su libro en comparación con el protagonismo de Deleuze, Bourdieu, Hardt y Negri. No puedo evitar la sospecha de que dicha omisión neutraliza en último término la posibilidad de concebir en una hegemonía que no sólo sea discursiva sino también *gubernamental*.

La revolución de la multitud

A continuación me gustaría profundizar en la relación entre el concepto de *multitud* y el problema de la poshegemonía. Esta conexión puede comenzar a advertirse cuando se afirma la existencia de una dinámica de protestas sociales o una convergencia de diversas acciones políticas sin que su soporte sea una práctica o una instancia propiamente articuladora. Si

aceptamos la versión laclauiana de la hegemonía, es decir, la idea de un pueblo que se produce retóricamente por la equivalencia de las demandas; reconocer la persistencia de una pluralidad que no se disuelve en un proyecto representacional implicaría identificar otro sujeto político que no emerge como consecuencia del diseño populista. Ese sujeto político poshegemónico sería la *multitud*, tal como se desarrolla en los trabajos de Hardt, Negri o Virno. En *Commonwealth*, por ejemplo, Hardt y Negri señalan que “la multitud se forma a través de articulaciones en el plano de la inmanencia sin hegemonía”⁴¹. Esto significa que la acción política no se reduce a la unificación hegemónica, ni a la construcción de un contenido trascendente que establezca una identidad colectiva. Habría una organización inmanente, horizontal y no retórica de la multiplicidad social cuya expresión política en ningún caso sería defectiva. La teoría de la *multitud*, entonces, tendría un punto de coincidencia con Laclau en la comprensión de la sociedad como una realidad no suturada y radicalmente heterogénea⁴², pero se trataría solo de una condición inicial que el autor argentino entiende como insuficiente y pre-política. La hegemonía laclauiana considera que la política es aquella actividad que a partir de la diferencia (la *multitud*) produce la identificación de las singularidades (el pueblo). De acuerdo a esta lógica, toda *multitud* debería devenir pueblo. Un argumento que supone la imperfección política de la *multitud*.

Como sostiene Virno, esta oposición entre *multitud* y pueblo procede de los debates teórico-filosóficos del siglo XVII en los que Spinoza y Hobbes defienden respectivamente cada una de estas categorías. Para Spinoza la *multitud* es la persistencia de la pluralidad en la existencia social y política⁴³, mientras que para Hobbes el pueblo constituye la manifestación de una “voluntad única” que se encarna en el Estado⁴⁴. Esta “voluntad única” implica el antecedente de la *multitud* como una instancia a superar, ya que el *pueblo-uno* emergería del espacio natural habitado por los muchos. Laclau pertenece, por tanto, a esta tradición que define negativamente a la *multitud* y, en esa misma medida, reproduce la subordinación hobbesiana del temor a la guerra civil, en la figura del poder soberano. Aunque su teoría tenga en el antagonismo político uno de sus pilares, dicha lucha se ve neutralizada en su potencia salvaje mediante el juego político infinito de la formación de cadenas equivalentes. Por el contrario, Hardt y Negri se inscriben en la tradición de Spinoza, porque para ellos la *multitud* es “una diferencia que sigue siendo diferente”⁴⁵ y precisamente por eso contiene una plenitud política que rebasa la noción de pueblo-soberano. La *multitud*

³⁸ Y. Stavrakakis, “Teoría del discurso, crítica post-hegemónica, y la política de las pasiones de Chantal Mouffe”, *op. cit.*, p. 167.

³⁹ M. Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013, p. 121.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 169.

⁴¹ M. Hardt y A. Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011, p. 181.

⁴² *Ibidem*, p. 178.

⁴³ P. Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016, p. 21.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁴⁵ M. Hardt y A. Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004, p. 127.

sería un plano de singularidades abierto a lo exterior que se contrapone al carácter homogéneo y sintético del pueblo⁴⁶. Sin embargo, esta “diferencia que continúa siendo diferente”, la “persistencia de lo plural”, no se correspondería con la turba caótica, el desorden de la chusma, la masa desbordada o “los hombres-lobo” del estado natural hobbesiano. La *multitud* no sería la confusa aglomeración de particularidades, sino “un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por (las) singularidades”⁴⁷. En contra del enfoque de Hobbes, que opera también en la concepción hegemónica de Laclau, la *multitud* está formada por una voluntad común que no prefigura la voluntad única en que pretende sostenerse la unidad estatal. Más bien, como afirma Virno, la *multitud* “fundamenta la posibilidad de una democracia no representativa”⁴⁸ porque en la radicalidad de su fuerza imposibilita cualquier operación de delegación o transferencia de los individuos a un eventual representante.

Por eso, la teoría de la *multitud* resulta necesariamente poshegemónica, en tanto en cuanto produce una identificación entre la lógica de la representación y la de la hegemonía. El acto de la representación, según Hardt y Negri, siempre consistiría en la homogeneización de las singularidades; en una construcción que obstaculiza la producción del común en que se despliega la *multitud*. Es decir, para estos autores hay una explícita oposición entre la política de la hegemonía y lo que ellos entienden como la *acción biopolítica de la pluralidad*⁴⁹. Una diferencia sustantiva entre lo que sería una “aristocracia de los representantes” y una efectiva democracia anclada en la autoridad expansiva de las subjetividades. Esta distinción reviste un problema importante. Si la práctica hegemónica solamente emerge en la representación, entonces, no se puede comprender la forma de hegemonía que caracteriza a los *dispositivos neoliberales* y sobre todo su relación con la *multitud*. Volveré sobre este asunto más adelante.

Por ahora, me gustaría profundizar el análisis sobre este concepto anti-representacional y poshegemónico de *multitud*. En *Multitud*, Hardt y Negri asocian la noción con la idea de una “red” en que se expresarían libre y equitativamente las diferencias, una red que posibilita “trabajar y vivir en común”⁵⁰. Por tanto, hay una doble connotación: la red es expresión pero también posibilidad. Esto supone que la categoría debería desdoblarse. Así tendríamos un primer *sentido ontológico de la multitud* en que el

término opera como un descriptor del “ser social”⁵¹. Desde esta perspectiva, estaríamos ante el único sujeto político posible y verdadero; lo cual convierte a la soberanía estatal en mera falsedad o inautenticidad. Sin embargo, el aspecto clave de la noción está más bien en su *sentido proyectivo*, en la potencia de lo que todavía no es. Aunque la *multitud* constituye la manifestación misma de la realidad social, ella contiene otra dimensión que es histórica y que se corresponde con una realidad que todavía no existe. La pregunta fundamental, por ende, no debería ser “¿qué es la multitud?” sino “¿qué puede llegar a ser la multitud?”⁵². El problema principal para Hardt y Negri estaría en el “hacer” de la *multitud* y no en el “ser”⁵³. Lo decisivo no se encuentra en la estabilidad, la continuidad o la permanencia porque estaríamos hablando de un proceso dinámico y abierto cuya singularidad reside en que la propia *multitud* es el agente de la transformación. Así pues, cabe concluir que en lo esencial “la multitud es un programa”⁵⁴. Es decir, una fuerza que está en condiciones de organizarse como alternativa al capital. La *multitud*, que nace de la actividad cooperativa y comunicativa entre los sujetos, constituye un espiral constante de nuevas formas de interacción que se van renovando sucesivamente, configurando un espacio de lo común en que se fija la promesa de la emancipación. De este modo, Hardt y Negri creen que el concepto de *multitud* contribuye a una reinención de la izquierda porque da nombre a una tendencia social que se estaría desarrollando y que permite sostener un proyecto político⁵⁵. El “hacer” de la *multitud* se inscribiría forzosamente en una finalidad radical democrática. Algo que no podemos comprender si no precisamos todo lo que implica, para los autores de *Imperio*, la producción biopolítica.

Aquí el punto central es la distinción entre la *biopolítica imperial*, restrictiva y destructora, y la *biopolítica de la multitud*, cuya singularidad reside en la producción de un “común”. Si la primera constituye un poder de colonización técnico de la vida, la segunda involucra la multiplicación positiva de las formas de vida. Esto último comienza a advertirse cuando constatamos que la producción que realiza la *multitud* y que la expande no se limita a bienes materiales sino que implica “todas las facetas de la vida social, económica, cultural y política”⁵⁶. Estaríamos, según Hardt y Negri, ante una transformación decisiva de la lógica productiva del capital que rebasa el orden material para incorporar bienes relacionados con la comunicación, los afectos y los conocien-

⁴⁶ M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 105.

⁴⁷ M. Hardt y A. Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, op. cit., p. 128.

⁴⁸ P. Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, op. cit., p. 79.

⁴⁹ M. Hardt y A. Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, op. cit., p. 309.

⁵⁰ M. Hardt y A. Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, op. cit., p. 16.

⁵¹ *Ibidem*, p. 259.

⁵² *Ibidem*, p. 134.

⁵³ M. Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, op. cit. p. 184.

⁵⁴ A. Salinas, *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*, Viña del Mar, Cenantes, 2014, p. 245.

⁵⁵ M. Hardt y A. Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, op. cit., p. 258.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 18.

tos. Así, el trabajo inmaterial estaría ampliando el espacio de lo “común” mediante la emergencia de una economía de las ideas, las imágenes, las relaciones y lo cognitivo. Si el trabajo industrial producía en el capitalismo clásico la conciencia de clase del proletariado, ahora el trabajo inmaterial funciona como condición de posibilidad del sujeto político que irrumpe en el capitalismo avanzado. Es ese sujeto el que se está *auto-creando* en esta novedosa actividad productiva; es él el que intensifica los lenguajes con que se modelan los significantes colectivos, el que incrementa los modos de organización y desarrolla espacios comunicativos globales. Por tanto, esta *biopolítica de la multitud* poseería un contenido latente emancipador, algo que jamás Foucault atribuyó al factor biopolítico de los procesos normalizadores desplegados por el Estado en el siglo XIX. La noción de biopolítica que utilizan Hardt y Negri posee una connotación completamente diferente a la metodología foucaultiana porque descansa sobre una renovada filosofía de la historia que sirve, a su vez, de soporte a la afirmación de un sujeto político.

La historia sería la fuente desde la que emanan procesos de transformación social saturados de generosas potencialidades. En este caso, el acontecimiento fundamental tendría que ver con el desplazamiento del orden productivo fabril al orden productivo inmaterial. Un movimiento determinante de nuestra época para cuya descripción, los autores de *Imperio*, hacen uso del término “hegemonía”. Pero lo utilizan con el propósito de identificar la coexistencia de trabajo material e inmaterial como una escena en que el segundo se hace progresivamente hegemónico “en términos cualitativos”⁵⁷. Esto quiere decir que el capitalismo contemporáneo se caracteriza por una tendencia histórica en la que toda forma de trabajo se orienta tarde o temprano hacia un producto inmaterial. El argumento resulta decisivo para que el planteamiento de Hardt y Negri no parezca pecar de una ceguera teórica absoluta, porque solamente reconociendo la pervivencia coyuntural de la producción material, ellos creen posible seguir hablando de explotación. Es decir, suponen que mientras el capitalismo cognitivo preserve estructuras productivas ligadas a la corporeidad, los viejos temas de la alienación o la deshumanización del trabajo seguirán teniendo sentido. Todas las discusiones sobre la subsunción total de la existencia en la racionalidad económica –la denuncia que ha hecho Crary del imperativo 24/7⁵⁸– o los debates respecto a la flexibilidad y precariedad laboral, podrían ser vistos como instancias históricas a superar en la teleología crecientemente des-corporeizada del capital. Los optimistas Hardt y Negri nos dicen, entonces, que esperemos porque lo realmente impor-

tante es que las condiciones del trabajo en nuestras sociedades están cambiando, aunque no sea necesariamente siempre para mejor. Se nos invita a confiar en que, aunque se mantengan lógicas de explotación en la tendencia hegemónica del trabajo inmaterial, siempre habrá un “plus” o una potencia política que de algún modo se estará deslizando. Por esa razón, el hecho mismo del cambio en el orden productivo tendría un valor en sí, ya que evidenciaría la creación del común.

De esta manera, se reproduce uno de los argumentos más desgraciados de la ortodoxia marxista. La idea de que el advenimiento de la sociedad comunista está condicionado al desarrollo previo de las formas industriales de producción capitalista y, particularmente, a la existencia de una conciencia de clase. Digo que se trata de un argumento infeliz porque de este enfoque deriva la incapacidad de ciertas teorizaciones marxistas para comprender el alcance de las revoluciones anticoloniales en Latinoamérica, Asia o África; y la exclusión con que configuran su concepto de sujeto político, dejando fuera un amplio abanico de formas de subalternidad. Hardt y Negri se mueven peligrosamente en esta misma dirección cuando proclaman a la *multitud* como el nuevo proletariado de su filosofía de la historia. Esta exaltación de las dimensiones políticas de la época postfordista, como irrupción de lo que Virno llama “intelectualidad de masas”⁵⁹, incurre, en primer lugar, en el mismo eurocentrismo del viejo argumento marxista. Cabe sospechar que esas competencias cognitivas y comunicativas que supuestamente se multiplicarían en el neoliberalismo contemporáneo, y que tanto parecen celebrar estos autores, no existirían sin el sólido y continuado funcionamiento de zonas de explotación material situadas “al Sur” de los grandes núcleos metropolitanos. La “flexplotación”⁶⁰, para utilizar el concepto de Bourdieu, no se presenta como un resabio o una antigualla de la época fabril del mundo. Por el contrario, se trata de un principio operativo fundamental de las economías neoliberales. Lo mismo podría decirse de la precarización o de los dispositivos de endeudamiento. Me pregunto en qué lugar de la praxis del trabajador precario y endeudado, o de la mano de obra esclava, habría que buscar el “potencial enorme de transformación social positiva”⁶¹ que contendría todo trabajo en su dirección hacia lo inmaterial.

En un pasaje de su libro *Multitud*, Hardt y Negri describen las condiciones de un trabajador agrícola que pese a inscribirse en la lógica productiva material se dirige a los “nuevos tiempos” del común a través del uso de diversos capitales cognitivos⁶². Según nos relatan, este sujeto tendría que ser un poco químico

⁵⁷ *Ibidem*, p. 138.

⁵⁸ J. Crary, *24/7*, Barcelona, Ariel, 2015.

⁵⁹ P. Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, op. cit., p. 113.

⁶⁰ P. Bourdieu, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 126.

⁶¹ M. Hardt y A. Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, op. cit., p. 93.

⁶² *Ibidem*, p. 139.

porque necesita conocer la composición de la tierra y los procesos de transformación de los productos (las uvas en vino, la leche en queso, etc.). Pero también debería ser un poco biólogo ya que requiere de dichos conocimientos para el cuidado de los animales o un poco meteorólogo porque precisa de nociones climáticas para prever las condiciones del tiempo atmosférico y su efecto sobre los cultivos. Podríamos añadir, por último, que este personaje requerirá de ciertas habilidades sociales y comunicativas a la hora de intentar vender sus productos en el mercado. Siguiendo esta misma lógica, no puedo dejar de pensar en uno de los paradigmas del trabajador neoliberal: el repartidor de empresas de *delivery*. La dimensión inmaterial del trabajo del ciclista de *Glovo*, por ejemplo, también podría relacionarse con una serie de capitales intelectuales. En cierta medida es un experto en las redes de circulación que determinan los flujos de movimientos en la ciudad, un ingeniero que debe conocer las propiedades mecánicas de su bicicleta o su moto, un biólogo porque debe hacer uso de nociones que le permitan dosificar los ritmos de su esfuerzo físico mientras pedalea. Obviamente necesita de algún grado de experticia financiera para poder organizar su economía personal de la precariedad, y sobre todo, debe incorporar destrezas afectivas y comunicacionales para entregar con una sonrisa en el rostro el encargo a su destinatario. No podemos olvidar que todas las *apps* de los sistemas de *delivery* disponen de una opción para dar un “me gusta” o una “propina” al repartidor. Esto último resulta muy significativo para advertir lo que realmente está en juego en la distinción entre trabajo material e inmaterial. Los sistemas de *delivery* son un manifiesto resultado del capitalismo cognitivo que despliega redes tecnológicas que aseguran la inmediatez del consumo, la personalización emocional del servicio, e incluso la creación de una comunidad de clientes que relatan sus experiencias de satisfacción o desagrado. Pero al otro lado de la aplicación que eficientemente opera desde el teléfono móvil, se encuentra el icono de una bicicleta o una moto geolocalizada, identificada con detalle en el mapa de la ciudad e informando de la ruta que deberá recorrer hasta llegar a la casa del cliente. Ese icono es un cuerpo sometido a las condiciones materiales de la precariedad, alguien que con su esfuerzo físico y apostando todo a la velocidad del servicio, intenta dejar de ser un “muerto de hambre”⁶³. ¿Cuál sería el común de este trabajador hiper-explotado? ¿Qué potencialidad política de la *multitud* se estaría entretejiendo en su actividad productiva? En contra de lo que suponen Hardt y Negri, los indicadores de la expansión neoliberal nos impiden concluir que las nuevas y sofisticadas formas de

explotación material no tengan un carácter estructural dentro del capitalismo contemporáneo. No parece que sea posible separar tan fácilmente la dimensión normalizadora de la *biopolítica imperial*, del aspecto multiplicador de modos de vida de la *biopolítica de la multitud*. Como ha señalado Rancière: “La inteligencia colectiva producida por un sistema de dominación nunca es otra cosa que la inteligencia de este sistema. La sociedad desigual no lleva en su flanco ninguna sociedad igual”⁶⁴.

Sin embargo, Hardt y Negri se muestran convencidos de que, en el seno mismo de la dominación imperial, se está construyendo una subjetividad política esperanzadora. Esta fe les permite desplegar toda una nueva concepción teórica y práctica acerca de la revolución que pretende superar la confianza en una voluntad espontánea y la apuesta por la hegemonía. La revolución que contendría la *multitud* no sería la emergencia enigmática y sin condición de posibilidad alguna del acontecimiento. Tampoco se trataría de la articulación de singularidades para la formación de un universal (partido, pueblo o Estado). Por el contrario, la revolución derivaría de una praxis determinada que se desenvuelve en un nivel *post-representacional*. Dicho nivel corresponde a la actividad productiva de la *multitud* como “acto político de autocreación”⁶⁵. Esta consideración reformula la cuestión revolucionaria como un proceso que no implica solo la emancipación mediante un momento de negación o destrucción, sino que exige también la liberación, es decir, la instancia creadora de una nueva humanidad⁶⁶. Todas las revoluciones parecen fracasar precisamente en este desplazamiento del gesto negativo al gesto sustantivo de transformación. No consiguen ir más allá del estallido y la ruptura con un orden establecido, o convierten la oportunidad de crear lo diferente en una gestión totalitaria que finalmente reproduce muchos de los valores sociales y políticos que habían sido impugnados. Este es el problema fundamental de la transición revolucionaria, la cuestión de cómo gobernar ese espacio incierto que se abriría entre la revuelta destituyente y la consolidación de un nuevo orden radicalmente distinto. Hardt y Negri creen que este problema está resuelto con su idea de la *biopolítica de la multitud* porque desde esta perspectiva no sería necesario añadir ningún otro principio explicativo para comprender el paso de la negación emancipadora a la creación liberadora. Las capacidades democráticas son lo que constituye la actividad creadora de la *multitud* y conducen, en un mismo movimiento de continuidad indisoluble, desde la insurrección radical al eventual advenimiento del nuevo ser humano. Se podría decir, entonces, que el problema de la transición revolucionaria en realidad

⁶³ La expresión “muerto de hambre” es utilizada por el Comité Invisible en *Ahora* para describir la nueva lógica del trabajo contemporáneo en que el sujeto convierte cada aspecto de su vida en una oportunidad de ganar un poco de dinero. El verdadero rostro de la teoría del capital humano sería la teoría del “muerto de hambre”. Cf. Comité Invisible, *Ahora*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2007, pp. 101 y 103.

⁶⁴ J. Rancière, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 137-138.

⁶⁵ M. Hardt y A. Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, op. cit., p. 186.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 363-364.

está resuelto desde un principio por la definición de la *multitud* como producción biopolítica, esto es: como creación expansiva interminable de formas de vida del común. El proceso revolucionario no puede ser considerado como algo espontáneo, ni mucho menos como algo anárquico. Tendría un gobierno cuya organización nace de la estructura constitutiva misma de la *multitud*. Es un gobierno que no tiene nada que ver con la toma del poder estatal o con la configuración de un contrapoder análogo⁶⁷.

Para comprenderlo habría que atender a las estructuras existentes de gobernanza del Imperio, las cuales se caracterizan por no apoyarse en la autoridad política tradicional, o por rehuir las formas de representación estatal. Aquí hay una apuesta teórica de Hardt y Negri que es clave y que tiene enormes consecuencias. Proponen apropiarse de este concepto de gobernanza de nuestro tiempo, trastocando su vocación imperial para “reformularlo como un concepto de democracia y revolución”⁶⁸. Las lógicas de la gobernanza global, es decir, la circulación del poder en red, la desterritorialidad del mercado, la gestión supraestatal, el auge de una economía del conocimiento o la producción de una autoridad afectiva y personalizada, todo ello podría ser subvertido y transformado en una dinámica revolucionaria. Esto último no se refiere a una superación dialéctica de tales lógicas, sino a una modificación práctica concreta de lo que cada una de ellas supone. Algo que solo sería verosímil como proyecto político si aceptamos la existencia de una correlación íntima entre los procesos imperiales y la acción de la *multitud*. De hecho, para los autores de *Imperio*, resulta decisivo en este punto observar que todos los mecanismos de la gobernanza global siempre están respondiendo de algún modo a los movimientos de la *multitud*, a sus luchas, sus fuerzas o sus aspiraciones. Un argumento que Rancière compara con la antropología de Feuerbach puesto que la relación entre *multitud* e imperio se asemeja a la vinculación que el pensador alemán estableció entre el hombre y Dios⁶⁹. El hombre habría construido a Dios a lo largo de la historia como una proyección alienada de sus propias capacidades, de tal forma que ahora se trataría de retomar esos atributos como condiciones que le pertenecen y que determinan su plenitud. Asimismo, la *multitud* sería el único verdadero agente creador frente al artificio del Imperio y se movería en la dirección de su autorrealización efectiva.

Ahora bien, aquello que Hardt y Negri identifican como la gobernanza imperial corresponde en realidad –según mi punto de vista– al accionar de los *dispositivos neoliberales*, lo cual produce una serie de dudas

acerca de toda esta teorización de la *multitud*. ¿No son muchas de las manifestaciones o movimientos de la *multitud* un producto de la gobernanza neoliberal? ¿No hay un esencialismo filosófico injustificado en atribuir a la *multitud* una potencialidad indiscutible? Así llegamos a un asunto ampliamente discutido: el carácter ambivalente y difuso de la *multitud*. Son muchos los autores que lo han tematizado, incluso desde posiciones teóricas muy próximas a Hardt y Negri, como es el caso de Virno, el cual afirma que la *multitud* contiene tanto un peligro como una salvación⁷⁰. Esta sentencia, en su evidente ascendiente heideggeriano, pone de manifiesto la singular empresa intelectual de combinar un marxismo reciclado para una nueva fase del capitalismo con las supuestas formas del destino y el ocultamiento propias del *Ser*. Esta eventual ambigüedad será descartada radicalmente, por ejemplo, por Žižek, cuya descripción de la *multitud* la presenta como un efecto de la dominación. Pero esa masa enajenada todavía sería, para el autor esloveno, una realidad colectiva que puede contener algún espíritu adormecido. Algo que no comparte Byung-Chul Han, cuando concibe dicha masa como un “enjambre digital” carente de cualquier alma congregadora o unificante, una mera suma disgregada de individuos aislados⁷¹. Los enjambres no marchan de manera sólida hacia un horizonte, son volátiles y fugaces. Se depositan momentáneamente en una causa efímera, como pequeños átomos seducidos por un ejercicio colectivo lúdico, para luego disolverse rápidamente o desplazarse hacia otro punto de reunión inestable. En esta perspectiva, no habría multitudes, sino más bien soledades⁷². La experiencia de estar en medio de la masa, como nos recuerda Ahmed, se caracteriza muchas veces por la sensación de “no participar del evento compartido”, de “no poder ver aquello hacia lo cual se dirige la multitud”⁷³. Es el punto de vista externo, característico de la mirada teórica, el que cree advertir una voluntad colectiva unificadora en las *multitudes*. Quizás esto último sea parte del error de Hardt y Negri, y de muchos otros.

En cualquier caso, la dificultad fundamental de esta concepción poshegemónica de la *multitud*, consiste en atribuirle una tendencia productiva del común. Tal planteamiento supone desconocer lo que involucra la gobernanza neoliberal como sistemática destrucción de lo comunitario. Los *dispositivos neoliberales* son tecnologías aceleradas de disolución de cualquier tejido social que sostenga lo común ya sea en las formas de ver el mundo, en la auto-representación de los sujetos o en los espacios culturales y políticos. No hay ninguna potencia multitudinaria *auto-creándose*, sino una enorme y compleja opera-

⁶⁷ *Ibidem*, p. 372.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 373.

⁶⁹ J. Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Barcelona, Herder, 2011, p. 154.

⁷⁰ P. Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, op. cit., p. 26.

⁷¹ B.-Ch. Han, *En el enjambre*, Barcelona, Herder, 2014, p. 26.

⁷² *Ibidem*, p. 31-32.

⁷³ S. Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 93.

ción política en juego de atomización de los individuos y de promoción del egotismo. Los eventuales flujos nómades de las poblaciones en las autopistas digitales o a través de los territorios materiales no son una prueba del poder político de las *multitudes* globalizadas y transfronterizas. Más bien, como señala Rancière, son la consecuencia de los Estados-Nación que expulsan a sus pueblos⁷⁴ o que generan modos de gobierno en que el sometimiento a la incertidumbre y la precariedad se naturalizan como el único modo de vida posible. Esto interpela significativamente al planteamiento poshegemónico de Hardt y Negri, así como a otras versiones similares del discurso anti-estatal. En una época donde se incrementa alarmantemente la desprotección pública de los ciudadanos, el Estado no puede ser enten-

dido como una instancia irrelevante en las disputas políticas y en las luchas por el cambio social. Los teóricos de la *multitud* no advierten este dilema que nos sitúa más allá de las exigencias de la hegemonía y la poshegemonía. Son la última gesta épica de la teoría en su empeño de salvar el viejo sueño de la revolución. En tal sentido, la idea de la *multitud* y su biopolítica afirmativa es prisionera de una *ontología del futuro* y de una promesa política, muy alejada de una *ontología del presente*⁷⁵. Estamos ante otra versión más de una antigua impaciencia milenarista atravesada por la fe en la inminencia del comunismo⁷⁶. Pero hay que tomar nota de que mientras esperamos la llegada de las *multitudes* redentoras, el desierto neoliberal sigue creciendo.

Bibliografía

- Ahmed, S., *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.
- Arditi, B., "Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual", en H. Cairo y J. Franzé (Comp.), *Política y cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 159-193.
- Beasley-Murray, J., *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Bey, H., *T.A.Z. Zona temporalmente autónoma*, Madrid, Talasa, 1996.
- Bourdieu, P., *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- Comité Invisible, *La insurrección que viene*, Barcelona, Melusina, 2009;
- , *Ahora*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2017.
- Crary, J., *24/7*, Barcelona, Ariel, 2015.
- Day, R., *Gramsci is dead. Anarchist currents in the newest social movements*, Londres, Pluto Press, 2005.
- Han, B.-Ch., *En el enjambre*, Barcelona, Herder, 2014.
- Hardt, M. y Negri, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.
- , *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004.
- , *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Holloway, J., *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Barcelona, El Viejo Topo, 2002.
- Laclau, E., *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- y Mouffé Ch., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Lash, S., "Power after hegemony: cultural studies in mutation?", *Theory, Culture and Society*, vol. 24, nº 3, 2007, pp. 55-78.
- Lazzarato, M., *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.
- Moreiras, A., *Infrapolítica. Instrucciones de uso*, Madrid, La oficina, 2020.
- , *The exhaustion of difference*, Durham, Duke University Press, 2001.
- , *Marranismo e inscripción, o el abandono de la conciencia desdichada*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016.
- Rancière, J., *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- , *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Barcelona, Herder, 2011.
- Salinas, A., *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*, Viña del Mar, Cenaltes, 2014.
- Starckenbaum, M., "Poshegemonía. Notas sobre un debate", *Políticas de la memoria*, nº 16, verano 2015/2016, pp. 27-38.
- Stavrakakis, Y., "Teoría del discurso, crítica post-hegemónica, y la política de las pasiones de Chantal Mouffé", *Revista de la Academia*, vol. 22, primavera 2016, pp. 152-174.
- Villacañes, J. L., "Poshegemonía: de Gramsci a Weber", en R. Castro Orellana (ed.), *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, pp. 141-171.
- Virno, P., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.
- Williams, G., *The other side of the popular. Neoliberalism and subalternity in Latin America*, Durham, Duke University Press, 2002.

⁷⁴ J. Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, op. cit., p. 156.

⁷⁵ A. Salinas, *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*, op. cit., p. 232.

⁷⁶ M. Starckenbaum, "Poshegemonía. Notas sobre un debate", op. cit., p. 35.