



FILÓPOLIS X

Ontología de la virtud política: entre pueblo y multitud

Prof. Dr. Jaime Paulino Cuenca

Jueves 6 de febrero de 2025
19 h CET

Online aquí

3 Ontología de la virtud política: entre pueblo y multitud

Prof. Dr. Jaime Paulino Cuenca

Jueves 6 de febrero de 2025, 19 h

Ontología de la virtud política: entre pueblo y multitud

Tomamos como punto de partida la ambigua inversión del sujeto ideal hegeliano que propone el materialismo marxista: bien como teleología histórica gobernada por la abstracción de la *lucha de clases*; bien como práctica vinculada a la acción y la agitación políticas de grupos humanos, *la clase*, que apuestan (y se apuestan) en la práctica revolucionaria. Esto sugiere una indeterminación de principio en la construcción del sujeto revolucionario en la tradición marxista que deja el problema abierto: ¿hay un actor de la transformación histórica? Y si nos comprometemos con una respuesta afirmativa, ¿qué constituye a ese sujeto?

En la forma en la que la recogemos, esta pregunta nos devuelve a la disputa moderna sobre la soberanía y el sujeto al que corresponde atribuírsela. Su versión más sintética nos la ofrece Hobbes en *De Cive*: la contraposición, derivada de un acto jurídico fundacional, entre *pueblo* y *multitud*, entre los muchos que actúan como uno porque ceden su poder y los muchos que se vuelven irreductibles a la unidad jurídica. Esta irreductibilidad de lo múltiple a lo abstracto, de la singularidad que se resiste a ser representada, se desarrolla implícitamente desde la ontología radical de Spinoza.

Tras esta mirada atrás regresamos al presente, o a un pasado muy reciente, caracterizado por la fragmentación posmoderna del saber y la subsiguiente descomposición de los relatos identitarios y de la orientación con pretensión de universalidad (conservadora, liberal o socialista) de la acción política. Es en este escenario donde la pregunta sobre la constitución del sujeto social se vuelve menos inocente y más problemática.

Las respuestas que analizamos como alternativas son la noción de multitud en Antonio Negri y la noción de pueblo (derivado de su análisis del populismo) en Ernesto Laclau. Cada uno de estos conceptos representa una iteración al problema marxiano de la clase en tiempos posmodernos y remite a fundamentos ontológicos diferentes que intentaremos aclarar.

Bibliografía

- G. W. F. HEGEL, *Filosofía real*, trad. de José María Ripalda, FCE, Madrid, 2006.
- T. HOBBS, *De Cive*, trad. de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2000.
- E. LACLAU, *La razón populista*, FCE, Madrid, 2005.
- A. NEGRI & M. HARDT, *Imperio*, trad. de Alcira Bixio, Paidós, Barcelona, 2005.
- ___, *Multitud*, trad. de José Antonio Bravo Alfonso, Debate, Barcelona, 2004.
- J. LYOTARD, *La condición postmoderna*, trad. de Mariano Antolín Rato, Cátedra, Madrid, 2008.
- C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, Folios Ediciones, Buenos Aires, 2009.
- B. SPINOZA, *Tratado teológico-político. Tratado político*, trad. de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, 2010.

I. Invertir a Hegel: la clase como sujeto o como astucia (materialista) de *La Historia*

1

La filosofía gobierna las representaciones y éstas gobiernan al mundo. Mediante la conciencia, el espíritu penetra en el dominio del mundo. Ella es su instrumento infinito. Después salen a relucir las bayonetas, los cañones, los cuerpos de batalla, etc. Pero el estandarte del dominio del mundo y el alma de su conductor es el espíritu. Lo que domina al mundo no son las bayonetas, ni el dinero, ni los trucos o truquitos singulares. Ciertamente que todo esto, igual que el reloj, tiene sus mecanismos; pero su alma es el tiempo, y el espíritu que somete la materia a la ley del tiempo. Así como una *Iliada* no se puede componer desordenadamente, del mismo modo, ninguna gran obra puede hacerse sólo con cañones y bayonetas, porque su compositor es el espíritu.

G. W. F. HEGEL, *Aforismos de Jena*, p. 80

2

La tiranía es derrocada por los pueblos en nombre de que es execrable, vil, etc.; pero en realidad sólo porque es superflua. La memoria del tirano es execrada; pero, precisamente así, el tirano es también este Espíritu cierto de sí mismo, que, como el dios, sólo obra en sí y para sí y no espera sino el desagradecimiento de su pueblo. Si el tirano fuera sabio, él mismo depondría la tiranía en cuanto se hiciera superflua; pero en este caso su divinidad es sólo la divinidad del animal, la ciega necesidad, en ella precisamente reside el mal y por eso merece la execración. Así se comportó Robespierre; su fuerza le abandonó al abandonarle la necesidad; y así fue derrocado violentamente. Lo necesario ocurre; pero cada parte de la necesidad suele serle asignada a meros singulares: uno es acusador o defensor, el otro juez, el de más allá verdugo, pero todos necesarios.

G. W. F. HEGEL, *Filosofía Real*, p. 213

3

He visto al emperador —ese espíritu del mundo— salir de la ciudad para efectuar un reconocimiento. Es, en efecto, una sensación maravillosa ver a un individuo semejante que, concentrado en un único punto, montado a caballo, se extiende sobre el mundo y lo domina.

G. W. F. HEGEL, *Carta a Niethammer*, 13 de octubre de 1806

4

I

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, “práctico-crítica”.

II

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico.

III

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Robert Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.

K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, I, II y III

5

Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la

dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases.

K. MARX, *Carta a Weydemeyer*, 5 de marzo de 1852

II. Una mirada atrás: Pueblo o Multitud, Hobbes o Spinoza

6

¡Cuántos reyes y cuántos buenos hombres que han caído en error de pensar que se puede legalmente dar muerte al tirano han sido ajusticiados! ¡Y cuánto derramamiento de sangre ha ocasionado la errónea doctrina que dice que los reyes no son superiores a la multitud, sino administradores al servicio de ella! Finalmente, ¡cuántas rebeliones ha causado esa opinión que enseña que es a los individuos particulares a quienes corresponde determinar si los mandatos de un rey son justos o injustos y que antes de obedecer pueden y deben ser sometidos a debate!

T. HOBBS, *De Cive*, p. 41

7

Por multitud, al ser un término colectivo, hemos de entender más de un hombre; de manera que una multitud de hombres es lo mismo que muchos hombres. La misma palabra, al ser de número singular, significa una cosa en singular, a saber, una multitud. Pero en ninguno de los dos sentidos puede entenderse que una multitud tiene una voluntad que le es dada por naturaleza, sino que a cada uno le ha dado una diferente. Por lo tanto, no hay ninguna acción que pueda ser atribuida a la multitud como tal. De lo cual se deduce que una multitud no puede prometer, contratar, adquirir derecho, ceder derecho, actuar, tener, poseer, etc., a menos que cada individuo se tome separadamente, hombre por hombre, de tal modo que por fuerza resulte haber tantas promesas, contratos, derechos y acciones como individuos. Por consiguiente, una multitud no es una persona natural. Pero si esa misma multitud contrata entre sí que la voluntad de un hombre, o la coincidencia de voluntades de la mayor parte, sea tomada como la voluntad de todos, entonces la multitud se convierte en una persona. Pues se le asigna una voluntad, y puede realizar acciones voluntarias tales como dar órdenes, hacer leyes, adquirir y transferir derechos, etc.; y entonces se le llama “pueblo” con mayor frecuencia que “multitud”. Debemos pues hacer esta distinción. Cuando decimos que el pueblo, o la multitud de voluntades, da órdenes o hace alguna cosa, se entiende que es la ciudad la que manda, quiere y actúa por voluntad de una persona o por concurrencia de voluntades de más personas —lo cual no puede lograrse sino en asamblea. Pero aquello que se dice que es hecho por una multitud de hombres, sea grande o pequeña, sin la voluntad de ese hombre o asamblea de hombres, se entiende que es hecho por gentes súbditas, es decir, por muchos ciudadanos particulares; y no procede de una voluntad, sino de diversas voluntades de hombres diversos que son ciudadanos, pero que no son una ciudad.

T. HOBBS, *De Cive*, p. 122

8

Es un gran inconveniente para el gobierno civil, en especial el monárquico, que los hombres no distingan con claridad la diferencia que existe entre un pueblo y una multitud. El pueblo es algo que es uno, que tiene una voluntad y al cual puede atribuírsele una acción; ninguna de estas cosas puede decirse

propriadamente de una multitud. El pueblo es el que manda, sea cual sea el tipo de gobierno. Pues incluso en las monarquías es el pueblo el que manda, ya que su voluntad queda representada por la voluntad de un hombre; la multitud son los ciudadanos, es decir, los súbditos. En una democracia y una aristocracia, los ciudadanos son la multitud, pero la asamblea es el pueblo. Y en una monarquía los súbditos son la multitud, y (aunque pueda resultar paradójico) el rey es el pueblo. Los hombres vulgares y corrientes, y otros que no reflexionan sobre estas verdades, hablan siempre de un gran número de personas como si éstas fueran el pueblo, es decir, la ciudad. Dicen que la ciudad se ha rebelado contra el rey (lo cual es imposible), y que el pueblo es el que quiere o el que no quiere lo que una serie de súbditos murmuradores y descontentos dicen que quieren o que no quieren; se piensa que es el pueblo el que hace que se levanten los ciudadanos contra la ciudad, pero de hecho es la multitud contra el pueblo.

T. HOBBS, *De Cive*, pp. 203-204

9

Entiendo con el nombre de derecho natural las leyes o reglas de la naturaleza, en virtud de las cuales todo va desarrollándose en el mundo, es decir, el poder de la naturaleza misma. El derecho de la naturaleza en su conjunto y, por consecuencia, el derecho natural de cada individuo se extiende hasta donde llegan los límites de su poder. Todo cuanto puede realizar un hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo lleva a cabo con un derecho natural pleno y tanto derecho tiene en el orden natural cuanto poder tiene.

B. SPINOZA, *Tratado político*, Cap. II, 4, p. 181

10

Si dos individuos se ponen de acuerdo para unir sus fuerzas, tienen más poder y, por tanto, más derecho juntos del que tenían, en el seno de la naturaleza, cada uno aisladamente. Cuanto mayor sea el número de los que se unen, mayor será el derecho de que gocen todos unidos.

B. SPINOZA, *Tratado político*, Cap. II, 13, p. 188

11

El derecho del Estado o sumo poder no es otra cosa que el propio derecho natural determinado por el poder, no ya de cada hombre sino de la multitud que se conduce como si fuese una en espíritu lo mismo que cada hombre en estado de naturaleza; también el Estado, en cuerpo y espíritu, goza de un derecho que se mide por el grado de su poder.

B. SPINOZA, *Tratado político*, Cap. III, 2, p. 195

12

Los mandamientos que provoquen la indignación de un gran número de ciudadanos, con dificultad caen dentro del derecho de la República. En efecto, los hombres es evidente que tienden por naturaleza, a agruparse, sea por el imperio de un miedo compartido, sea por la idea de vengar un perjuicio padecido por todos. Mas como el poder de la república queda definido por el poder general de la multitud, es cierto, igualmente, que la que el poder y el derecho de la República disminuye en la medida que ésta empuja con su actitud a un mayor número de súbditos a que conspiren contra ella. La República tiene, en efecto, motivos para temer, y lo mismo que cualquier hombre en estado de naturaleza es tanto menos libre cuanto sus motivos de miedo son más considerables.

13

Nadie se despoja de su potestad, ni, por consiguiente, transfiere a otro su derecho de tal modo que deje de ser hombre, ni nunca se da un poder tan soberano que pueda disponer de todas las cosas a su capricho. En vano se ordenaría a un súbdito que tuviese odio a quien debiese un beneficio, que amase a quien le hubiese ocasionado algún daño, que no se defendiese de las ofensas, que no deseara libertarse del miedo y otras muchísimas cosas de este género que se siguen necesariamente de las leyes de la naturaleza humana. [...] Los hombres no han cedido nunca su derecho ni transferido en otros su potestad, de tal modo que hayan dejado de ser temibles por quienes recibieron de ellos potestad y derecho, y el Gobierno ha tenido que temer siempre no menos de sus ciudadanos aun privados de su derecho que de sus enemigos.

B. SPINOZA, *Tratado teológico político*, Cap. XVII, p. 88

III. Negri: Multitud, posmodernidad y producción social

14

Es razonable pensar que la multiplicación de las máquinas de información afecta y afectará a la circulación de los conocimientos tanto como lo ha hecho el desarrollo de los medios de circulación de hombres primero (transporte), de sonidos e imágenes después (media).

En esta transformación general, la naturaleza del saber no queda intacta. No puede pasar por los nuevos canales, y convertirse en operativa, a no ser que el conocimiento pueda ser traducido en cantidades de información. Se puede, pues, establecer la previsión de que todo lo que en el saber constituido no es traducible de ese modo será dejado de lado, y que la orientación de las nuevas investigaciones se subordinará a la condición de traducibilidad de los eventuales resultados a un lenguaje de máquina. Los “productores” del saber, lo mismo que sus utilizadores, deben y deberán poseer los medios de traducir a esos lenguajes lo que buscan, los unos al inventar, los otros al aprender [...]. Se puede, por consiguiente, esperar una potente exteriorización del saber con respecto al “sabiente”, en cualquier punto en que éste se encuentre en el proceso de conocimiento. El antiguo principio de que la adquisición del saber es indisoluble de la formación (*Bildung*) del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso. Esa relación de los proveedores y de los usuarios del conocimiento con el saber tiende y tenderá cada vez más a revestir la forma que los productores y los consumidores de mercancías mantienen con estas últimas, es decir, la forma valor. El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su “valor de uso”.

J. LYOTARD, *La Condición Postmoderna*, pp. 15-16

15

En una primera aproximación conviene distinguir la multitud, en el plano conceptual, de otras nociones de sujetos sociales, como el pueblo, las masas o la clase obrera. Tradicionalmente, el pueblo ha sido un concepto unitario. La población, evidentemente, se caracteriza por diferencias de todo tipo, pero “el pueblo” reduce esa diversidad a unidad y otorga a la población una identidad única. El pueblo es uno. La multitud, en cambio, es plural. La multitud se

compone de innumerables diferencias internas que nunca podrán reducirse a una unidad, ni a una identidad única. Hay diferencias de cultura, de raza, de etnicidad, de género, de sexualidad, diferentes formas de trabajar, de vivir, de ver el mundo, y diferentes deseos. La multitud es una multiplicidad de tales diferencias singulares. Las masas también son diferentes del pueblo, ya que no pueden ser reducidas a una unidad o a una identidad única. Es cierto que las masas están compuestas de tipos y especies de todas clases, pero, en realidad, no se puede afirmar que las masas estén compuestas de sujetos sociales diferentes. La esencia de las masas es la indiferenciación: todas las diferencias quedan sumergidas y ahogadas en las masas. Todos los colores de la población palidecen hasta confundirse en el gris. Estas masas pueden moverse al unísono, pero solo porque forman un conglomerado indistinto, uniforme. En la multitud, por el contrario, las diferencias sociales siguen constituyendo diferencias. La multitud es multicolor como el manto mágico de José. El desafío que plantea el concepto de multitud consiste en que una multiplicidad social consiga comunicarse y actuar en común conservando sus diferencias internas. Por último, también es necesario distinguir multitud y clase obrera. El concepto de clase obrera se ha utilizado de un modo excluyente, no solo para distinguir a los trabajadores de los propietarios que no tienen necesidad de trabajar para ganarse la vida, sino también para separar a la clase obrera de otros trabajadores. En un sentido más estricto, este concepto se aplica solo a los obreros industriales, diferenciándolos de quienes trabajan en la agricultura, en los servicios y en otros sectores. En un sentido más amplio, se refiere a todos los obreros asalariados, separándolos de los pobres, de la fuerza de trabajo doméstica no remunerada y de quienes no perciben un salario. En cambio, la multitud es un concepto abierto, inclusivo. Trata de captar la importancia de los movimientos recientes de la economía global: por una parte, la clase obrera industrial ya no desempeña un papel hegemónico en la economía global, aunque su fuerza numérica no haya disminuido a escala global. Por otra parte, hoy la producción no debe concebirse en términos meramente económicos, sino más generalmente por su carácter de producción social: no solo la producción de bienes materiales, sino también la de la comunicación, las relaciones y las formas de vida. Por lo tanto, en potencia la multitud se compone de todas estas figuras diversas de la producción social. De nuevo acudimos al símil de una red distribuida, a internet, como imagen o modelo para una primera explicación de la multitud. En ella los distintos nodos siguen siendo diferentes, pero todos están conectados en la red; además, los límites externos de la red son abiertos, y permiten que se añadan en todo momento nuevos nodos y nuevas relaciones

M. HARDT Y A. NEGRI, *Multitud*, p. 16

16

Muchos de los conceptos caros a los posmodernistas y poscolonialistas encuentran una perfecta correspondencia en la ideología actual del capital corporativo y el mercado mundial. La ideología del mercado mundial ha sido siempre el discurso anti-fundacional y anti-esencialista por excelencia. Circulación, movilidad, diversidad y mezcla son sus verdaderas condiciones de posibilidad. El comercio junta las diferencias, ¡y cuantas más, mejor! Las diferencias (de mercancías, poblaciones, culturas, etc.) parecen multiplicarse infinitamente en el mercado mundial, que nada ataca más violentamente que los límites fijados: arrolla cualquier división binaria con sus infinitas multiplicidades [...].

El mismo mercadeo es una práctica basada en las diferencias, y cuantas más diferencias estén dadas, más estrategias de mercadeo pueden desarrollarse. Aún las poblaciones más híbridas y diferenciadas presentan un número proliferante de “objetivos de mercado” a los que pueden dirigirse estrategias de mercadeo específicas, una para varones latinos homosexuales de entre dieciocho y veintidós años, otra para niñas adolescentes Chino-Americanas, etc. El mercadeo posmodernista reconoce las diferencias de cada mercancía y de cada segmento poblacional, acomodando a esto sus estrategias.

M. HARDT Y A. NEGRI, *Imperio*, 2.4 Síntomas del Pasaje

17

Las crisis capitalistas no son simplemente una función de la propia dinámica del capital, sino que están provocadas directamente por los conflictos proletarios. Esta noción marxiana de crisis nos ayuda a comprender los rasgos más importantes de la crisis de fines de los ‘60. La caída de la tasa de ganancia y la interrupción de las relaciones de comando en este período se comprenden mejor cuando son vistas como resultado de la confluencia y acumulación de los ataques proletarios y anticapitalistas contra el sistema capitalista internacional [...].

La historia de las formas capitalistas es siempre necesariamente una historia reactiva: librado a sus propios deseos, el capitalismo nunca abandonará un régimen de ganancia. En otras palabras, el capitalismo ingresa a una transformación sistémica sólo cuando se ve forzado y cuando su actual régimen es insostenible. A fin de aprehender el proceso desde la perspectiva de su elemento activo, debemos adoptar el punto de vista del otro lado—vale decir, la perspectiva del proletariado, junto con la del resto del mundo no-capitalista que está siendo conducido a relaciones capitalistas. El poder del proletariado le impone límites al capital y no sólo determina las crisis, sino que también dicta los términos y naturaleza de la transformación. El proletariado realmente inventa las formas sociales y productivas que el capital se verá forzado a adoptar en el futuro.

M. HARDT Y A. NEGRI, *Imperio*, 3.3 Resistencia, crisis, transformación

18

Los jóvenes que rechazaron la repetición embotante de la sociedad factoría inventaron nuevas formas de movilidad y flexibilidad, nuevos estilos de vida. Los movimientos estudiantiles forzaron el otorgamiento de un alto valor social al conocimiento y el trabajo intelectual. Los movimientos feministas que esclarecieron el contenido político de las relaciones “personales” y rechazaron la disciplina patriarcal elevaron el valor social de aquello que tradicionalmente se había considerado trabajo de la mujer, que involucraba un elevado contenido de trabajo afectivo o de cuidado y se centraba en servicios necesarios para la reproducción social. Toda la panoplia de movimientos y la totalidad de la contracultura emergente resaltaron el valor social de la cooperación y la comunicación. Esta transvalorización masiva de la producción y reproducción de nuevas subjetividades abrió el camino para una poderosa transformación de la fuerza de trabajo. Estos nuevos circuitos de producción de subjetividad, centrados en las dramáticas modificaciones del valor y el trabajo, se desarrollaron dentro y contra del período final de la organización disciplinaria de la sociedad. Los movimientos se anticiparon a la percepción capitalista de la necesidad de un cambio de paradigma en la producción, y dictaron su forma y naturaleza. Si la Guerra de Vietnam no hubiese tenido lugar, si no hubiera habido revueltas

estudiantiles y obreras en los '60, si no hubiese ocurrido el 1968 y la segunda ola de movimientos feministas, si no hubiese estado toda la serie de luchas antiimperialistas, el capital se habría conformado con mantener su propio dispositivo de poder, feliz de evitarse el problema de modificar el paradigma de la producción! Y hubiera estado feliz por múltiples razones: porque los límites naturales al crecimiento aún le servían; porque estaba amenazado por el desarrollo del trabajo inmaterial; porque sabía que la movilidad transversal e hibridización de la fuerza de trabajo mundial abrían la posibilidad de nuevas crisis y conflictos de clase, en una magnitud nunca antes experimentada. La reestructuración de la producción, desde el Fordismo hasta el pos-Fordismo, desde la modernización a la posmodernización, fue anticipada por el ascenso de una nueva subjetividad. El pasaje desde la fase de perfeccionamiento del régimen disciplinario hacia las sucesivas fases de cambio del paradigma productivo fue dirigido desde abajo, por un proletariado cuya composición ya había cambiado. El capital no tuvo que inventar un nuevo paradigma (aún de haber sido capaz) porque el momento realmente creativo ya había ocurrido. En verdad, el problema del capital era dominar a una nueva composición que se había producido autónomamente, y estaba definida mediante una nueva relación con la naturaleza y el trabajo, una relación de producción autónoma.

M. HARDT Y A. NEGRI, *Imperio*, 3.3 Resistencia, crisis, transformación

IV. Laclau: el pueblo como exclusión y discurso

19

Se puede llegar a una definición conceptual de lo “político” sólo mediante el descubrimiento y la fijación de las categorías específicamente políticas. Lo “político” tiene, en efecto, sus propios criterios, que actúan de manera peculiar frente a las diversas áreas concretas, relativamente independientes, del pensamiento y de la acción humana, en especial del sector moral, estético, económico. Lo “político” debe por esto consistir en alguna distinción de fondo a la cual puede ser remitido todo el actuar político en sentido específico. Admitamos que en el plano moral las distinciones de fondo sean bueno y malo; en el estético, bello y feo; en el económico, útil y dañino o bien rentable y no rentable. El problema es entonces si existe como simple criterio de lo “político”, y dónde reside, una distinción específica, aunque no del mismo tipo que las distinciones precedentes sino más bien independientes de ellas, autónoma y válida de por sí.

La específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo [*Freund*] y enemigo [*Feind*]. Ella ofrece una definición conceptual, es decir, un criterio, no una definición exhaustiva o una explicación del contenido. En la medida en que no es derivable de otros criterios, ella corresponde, para la política, a los criterios relativamente autónomos de las otras contraposiciones: bueno y malo para la moral, bello y feo para la estética y así sucesivamente. En todo caso es autónoma no en el sentido de que constituye un nuevo sector concreto particular, sino en el sentido de que no está fundada ni sobre una ni sobre algunas de las otras antítesis, ni es reducible a ellas.

C. SCHMITT, *El Concepto de lo Político*, pp. 22-23

20

El discurso constituye el terreno primario de constitución de la objetividad como tal. Por discurso no entendemos algo esencialmente restringido a las áreas del habla y la escritura, como hemos aclarado varias veces, sino un complejo de elementos en el cual las relaciones juegan un rol constitutivo. Esto significa que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él. Por lo tanto, “relación” y “objetividad” son sinónimos. Saussure afirma que en el lenguaje no existen términos positivos, sino solo diferencias: algo es lo que es solo a través de sus relaciones diferenciales con algo diferente [...]. En nuestra perspectiva no existe un más allá del juego de las diferencias, ningún fundamento que privilegie a priori algunos elementos del todo por encima de los otros. Cualquiera que sea la centralidad adquirida por un elemento, debe ser explicada por el juego de las diferencias como tal.

E. LACLAU, *La Razón Populista*, pp. 92-93

21

Una versión más detallada del argumento teórico puede hallarse en mi artículo “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”. Nuestra doble tarea es la siguiente: (a) dado que estamos tratando con identidades puramente diferenciales, debemos, en cierta forma, determinar el todo dentro del cual esas identidades, como diferentes, se constituyen (el problema, obviamente, no surgiría si estuviéramos tratando con identidades positivas, solo relacionadas externamente); (b) como no estamos postulando ningún centro estructural necesario, dotado de una capacidad a priori de “determinación en última instancia”, cualesquiera que sean los efectos “centralizadores” que logren constituir un horizonte totalizador precario, deben proceder a partir de la interacción de las propias diferencias. ¿Cómo es esto posible? En el artículo mencionado antes presenté un argumento estructurado en varios pasos. Primero, si tenemos un conjunto puramente diferencial, la totalidad debe estar presente en cada acto individual de significación; por lo tanto, la totalidad es la condición de la significación como tal. Pero, en segundo lugar, para aprehender conceptualmente esa totalidad, debemos aprehender sus límites, es decir, debemos distinguirla de algo diferente de sí misma. Esto diferente, sin embargo, solo puede ser otra diferencia, y como estamos tratando con una totalidad que abarca todas las diferencias, esta otra diferencia —que provee el exterior que nos permite constituir la totalidad— sería interna y no externa a esta última, por lo tanto, no sería apta para el trabajo totalizador. Entonces, en tercer lugar, la única posibilidad de tener un verdadero exterior sería que el exterior no fuera simplemente un elemento más, neutral, sino el resultado de una exclusión, de algo que la totalidad expelle de sí misma a fin de constituirse (para dar un ejemplo político: es mediante la demonización de un sector de la población que una sociedad alcanza un sentido de su propia cohesión). Sin embargo, esto crea un nuevo problema: con respecto al elemento excluido, todas las otras diferencias son equivalentes entre sí —equivalentes en su rechazo común a la identidad excluida—. (Como vimos, esta es una de las posibilidades de la formación del grupo que plantea Freud: el rasgo común que hace posible la mutua identificación entre los miembros es la hostilidad común hacia algo o alguien). Pero la equivalencia es precisamente lo que subvierte la diferencia, de manera que toda identidad es construida dentro de esta tensión entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia. Cuarto, esto significa que en el locus de la totalidad hallamos tan solo esta tensión. Lo que tenemos, en última instancia, es una

totalidad fallida, el sitio de una plenitud inalcanzable. La totalidad constituye un objeto que es a la vez imposible y necesario. Imposible porque la tensión entre equivalencia y diferencia es, en última instancia, insuperable; necesario porque sin algún tipo de cierre, por más precario que fuera, no habría ninguna significación ni identidad. Sin embargo, en quinto lugar, lo que hemos mostrado es solo que no existen medios conceptuales para aprehender totalmente a ese objeto. Pero la representación es más amplia que la comprensión conceptual. Lo que permanece es la necesidad de este objeto imposible de acceder de alguna manera al campo de la representación. No obstante, la representación tiene, como sus únicos medios posibles, las diferencias particulares. El argumento que he desarrollado es que, en este punto, existe la posibilidad de que una diferencia, sin dejar de ser particular, asuma la representación de una totalidad inconmensurable. De esta manera, su cuerpo está dividido entre la particularidad que ella aún es y la significación más universal de la que es portadora. Esta operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que denominamos hegemonía. Y dado que esta totalidad o universalidad encarnada es, como hemos visto, un objeto imposible, la identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable. Con esto debería quedar claro que la categoría de totalidad no puede ser erradicada, pero que, como una totalidad fallida, constituye un horizonte y no un fundamento. Si la sociedad estuviera unificada por un contenido óptico determinado —determinación en última instancia por la economía, el espíritu del pueblo, la coherencia sistémica, etcétera—, la totalidad podría ser directamente representada en un nivel estrictamente conceptual. Como este no es el caso, una totalización hegemónica requiere una investidura radical —es decir, no determinable a priori— y esto implica involucrarse en juegos de significación muy diferentes de la aprehensión conceptual pura.

E. LACLAU, *La Razón Populista*, pp. 93-95

22

Hemos afirmado que, en una relación hegemónica, una diferencia particular asume la representación de una totalidad que la excede. Esto otorga una clara centralidad a una figura particular dentro del arsenal de la retórica clásica: la sinécdoque (la parte que representa al todo). Y esto también sugiere que la sinécdoque no es solo un recurso retórico más, que simplemente es agregado a la taxonomía junto a otras figuras como la metáfora o la metonimia, sino que cumple una función ontológica diferente.

E. LACLAU, *La Razón Populista*, p. 97

23

Veamos un ejemplo de cómo surgen demandas aisladas y cómo comienzan su proceso de articulación. El ejemplo, aunque imaginario, se corresponde en buena medida con una situación ampliamente experimentada en países del Tercer Mundo. Pensemos en una gran masa de migrantes agrarios que se ha establecido en las villas miseria 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. Aquí tenemos una demanda que, inicialmente tal vez sea solo una petición. Si la demanda es satisfecha, allí termina el problema; pero si no lo es, la gente puede comenzar a percibir que los vecinos tienen otras demandas igualmente insatisfechas —problemas de agua,

salud, educación, etcétera—. Si la situación permanece igual por un determinado tiempo, habrá una acumulación de demandas insatisfechas y una creciente incapacidad del sistema institucional para absorberlas de un modo diferencial (cada una de manera separada de las otras) y esto establece entre ellas una relación equivalencial. El resultado fácilmente podría ser, si no es interrumpido por factores externos, el surgimiento de un abismo cada vez mayor que separe al sistema institucional de la población. Aquí tendríamos, por lo tanto, la formación de una frontera interna, de una dicotomización del espectro político local a través del surgimiento de una cadena equivalencial de demandas insatisfechas. Las peticiones se van convirtiendo en reclamos. A una demanda que, satisfecha o no, permanece aislada, la denominaremos demanda democrática. La pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad social más amplia, las denominaremos demandas populares: comienzan así, en un nivel muy incipiente, a constituir al “pueblo” como actor histórico potencial. Aquí tenemos, en estado embrionario, una configuración populista. Ya tenemos dos claras precondiciones del populismo: (1) la formación de una frontera interna antagónica separando el “pueblo” del poder; (2) una articulación equivalencial de demandas que hace posible el surgimiento del “pueblo”. Existe una tercera precondición que no surge realmente hasta que la movilización política ha alcanzado un nivel más alto: la unificación de estas diversas demandas —cuya equivalencia, hasta ese punto, no había ido más allá de un vago sentimiento de solidaridad— en un sistema estable de significación.

E. LACLAU, *La Razón Populista*, p. 99



la torre del Virrey
instituto de estudios culturales avanzados

1. Absolutismo y liberalismo en Hobbes

Prof. Dr. ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR

Jueves 23 de enero, 19:00 h.

Online aquí

2. La eutrapelia cervantina

Prof. Dr. JESÚS PONS DOMINGUIS

Jueves 30 de enero, 19:00 h.

Online aquí

3. Ontología de la virtud política: entre pueblo y multitud

Prof. Dr. JAIME PAULINO CUENCA

Jueves 6 de febrero, 19:00 h.

Online aquí

4. Thoreau: restaurar la humanidad

JORGE JUAN ORTS FULLANA

Jueves 13 de febrero, 19:00 h.

Online aquí

5. El legado político de Richard Rorty frente al anarco-capitalismo en la Argentina

Prof. Dr. FEDERICO PENELAS

Jueves 20 de febrero, 19:00 h.

Online aquí

FILÓPOLIS X

Seminario permanente de filosofía política | De enero a febrero de 2025