

**LA CONSTITUCIÓN
DE SUBJETIVIDADES POLÍTICAS
EN TIEMPOS “POST-ESTATALES”:
UN CONTRAPUNTO ENTRE
AGAMBEN, NEGRI Y LACLAU**

**THE MAKING OF POLITICAL IDENTITIES
IN “POST-STATALITY”: A DISCUSSION BETWEEN
AGAMBEN, NEGRI Y LACLAU**

GUSTAVO PATRICIO GUILLE

Universidad de Buenos Aires
Instituto de Filosofía
Puán 480 4to piso, of. 431, CABA
Buenos Aires
Argentina
gustavoguille@filo.uba.ar

RESUMEN

El presente trabajo se interroga sobre distintos modos de configuración de subjetividades políticas en la actualidad. Para ello, parte del diagnóstico que establece es que, ante la pérdida de centralidad del Estado, la cual se manifiesta en una merma en su capacidad de marcación subjetiva, es necesario pensar modos de subjetivación política alternativos. En este sentido,

el artículo presenta las propuestas teóricas de G. Agamben, A. Negri y E. Laclau, en lo referente a esta cuestión, señalando sus alcances y limitaciones. Hacia el final, propone las nociones laclaudianas de articulación y representación como centrales para comprender la configuración de identidades políticas en el escenario contemporáneo.

Palabras claves: Subjetividad, nuda vida, multitud, articulación, representación.

ABSTRACT

This paper examines three different logics in the configuration of political identities in our days. It starts by considering that in times when the State has losen its centrality, that is, its power to influence and define subjectivity as a whole, it becomes necessary to elaborate alternative ways to configure political identities. In this sense, the article presents the theoretical proposals made by G. Agamben, A. Negri and E. Laclau regarding this issue, indicating its advantages and limitations. Towards the end it argues that Laclau's notions of articulation and representation are essential in order to understand the configuration of political identities in the contemporary scene.

Key words: Subjectivity, Bare Life, Multitude, Articulation, Representation.

Recibido: 18/08/2015

Aceptado: 18/12/2015

I. INTRODUCCIÓN

En el curso del último siglo la indagación en torno a la cuestión del sujeto y la subjetividad ha adquirido una importancia creciente en el campo de la filosofía y las ciencias humanas. En particular, en lo que se refiere

a la sollicitación¹ del edificio metafísico que se erigía alrededor del *cogito* cartesiano y sus sucesores. El furibundo ataque nietzscheano contra la metafísica sustancialista (monótono-teísmo), cuyo ápice es la crítica al sujeto moderno; la *Destruktion* heideggeriana de la metafísica de la subjetividad; y posteriormente, los desarrollos efectuados por el estructuralismo y posestructuralismo francés —dentro de los cuales destacan las influentes investigaciones de Michel Foucault acerca de los dispositivos y tecnologías de subjetivación, así como los análisis deconstructivos, especialmente bajo la pluma de Jacques Derrida—, dan cuenta de la significación alcanzada por este campo de estudios.

Por otra parte, en paralelo con el proceso de deconstrucción de la subjetividad moderna se produce, a lo largo del siglo XX, una crítica radical al Estado que patentiza una serie de procesos socio-históricos y políticos que derivan en una creciente pérdida de centralidad del mismo. En virtud de estos procesos, en gran parte debidos al rol hegemónico asumido por el capitalismo financiero a escala mundial, el Estado que había funcionado durante la modernidad como la meta-institución dadora de sentido y como el principal configurador de subjetividad, acaba perdiendo, poco a poco, su capacidad de influencia. Como destacan Abad y Cantarelli, la pérdida de centralidad del Estado “implica la disminución de las capacidades estatales para incidir en la construcción subjetiva” (19).

Ello no significa, por supuesto, que el Estado haya desaparecido como cosa; por el contrario, aún puede verificarse la existencia de enormes organizaciones técnico-administrativas y militares “con un vasto poder de influencia” (Lewkowicz 10). Pero influencia no es soberanía, y como ha mostrado el jurista alemán Carl Schmitt, el principio de soberanía era una

¹ Utilizamos el término “sollicitación” en el sentido en que aparece en el pensamiento de Jacques Derrida, es decir, el procedente del verbo latino *solicitare* (hacer temblar). Puesto que no se puede ir “más allá” de la metafísica, la tarea deconstructiva consiste, para Derrida, en habitar las estructuras metafísicas llevándolas hasta el límite, lo que permitiría poner al descubierto sus fisuras internas. Esto haría temblar ese edificio supuestamente sólido.

de las características centrales del Estado moderno. En la situación contemporánea, el Estado es sólo una fuerza social entre otras, en pugna con una serie de poderes indirectos —i. e. grandes corporaciones financieras y/o de tele-comunicaciones— que le disputan su posición de centralidad. Dicho de otro modo:

Que hablemos de pérdida de centralidad no sólo indica que el Estado y sus instituciones son ahora una fuerza social entre otras, sino que además, lo son cualitativa y cuantitativamente. Si exclusivamente reparáramos en la dimensión cuantitativa, sólo estaríamos ante una pérdida de potencia del Estado (se trataría de una fuerza que puede ahora menos que antes). Pero no es esto lo único que sucede. Existen hoy otras fuerzas —cualitativamente diversas— que le disputan el poder y que impugnan el carácter representativo que el Estado ostenta respecto de la sociedad pensada como unidad política —ya sea impugnando la relación representativa como tal, ya sea pretendiendo ocupar, sin reconocerlo, una posición de centralidad social. (Abad y Cantarelli 18)

En estas condiciones el ciudadano, en tanto sujeto político constituido bajo los marcos jurídico-políticos del Estado, cede terreno ante la aparición de nuevas figuras subjetivas no sólo a-estatales² sino, por sobre todo, apolíticas; a saber: el cliente y el consumidor.³ Como puede esperarse estas nuevas subjetividades no se constituyen como resultado de la marcación de las instituciones político-estatales, “sino que se moldean

² Abad y Cantarelli introducen una distinción entre subjetividades a-estatales y anti-estatales que conviene tener en cuenta. Mientras que las primeras se caracterizan por estar “escasamente marcadas por las operaciones y los procedimientos de las instituciones estatales”, las subjetividades anti-estatales que recorren “la historia del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX (anarquismo, anarco-sindicalismo, etc.), se constituyeron en situación de centralidad estatal con la pretensión de construir formas de vida que discutieran la organización disciplinaria y produjeran otras” (19).

³ Para un análisis del paso del ciudadano al consumidor, ver I. Lewkowicz (2004), especialmente, el cap. 1 “Del ciudadano al consumidor. La migración del soberano”, donde Lewkowicz examina el ingreso de la figura del consumidor en la Constitución Argentina modificada en 1994.

sobre la base del patrón de los productos del mercado” (Abad y Cantarelli 20): la dispersión, la fluidez o liquidez, y el consumo.

Pensar más allá —e incluso en contra— de esta “expansión de los términos del mercado a todos los órdenes de la vida social” (Caletti 18) y, por lo tanto, de la aceptación de las figuras del cliente y el consumidor como sujetos políticos —mejor dicho, como sujetos (apolíticos) de la política— implica abrir un espacio de indagación sobre los modos alternativos de constitución de subjetividades políticas después de las llamadas “muerte del sujeto” y “muerte del Estado”.

Para ello presentaremos a continuación tres perspectivas desde las cuales puede re-pensarse la problemática de la subjetividad política en la actualidad. En primer lugar, abordaremos la perspectiva de Giorgio Agamben, la cual aparece como una forma de resistencia a la maquinaria biopolítica cuyo ápice sería el poder soberano. Luego nos centraremos en el enfoque de Antonio Negri, quien, a partir de la noción de “multitud”, intenta pensar los modos de resistencia al poder del Imperio. Por último, abordaremos la propuesta del argentino Ernesto Laclau, quien desde una reivindicación de la política, coloca en el centro de su teoría sobre la conformación de identidades políticas el concepto de articulación hegemónica.⁴

2. AGAMBEN: DESUBJETIVACIÓN Y POTENCIA DE NO

En una de sus obras principales, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Giorgio Agamben parte de la tesis de acuerdo a la cual la actividad fundamental del poder soberano es la producción de *nuda vida*

⁴ No pretendemos con esto afirmar que Agamben y Negri se propongan explícita y conscientemente responder a la cuestión aquí planteada, ni siquiera que este sea el tema principal de sus obras, sólo indicamos que en ellas podemos encontrar elementos más que suficientes para configurar una respuesta sobre la misma. En el caso de Ernesto Laclau, por el contrario, entendemos que la indagación en torno a la constitución de subjetividades políticas representa un momento central de su teoría.

como elemento político originario. La condición de exclusión (inclusiva) de esta *nuda vida* en una zona de indeterminación, esto es, ni completamente fuera ni completamente dentro del orden jurídico de la ciudad, es concebida por Agamben, como situación de abandono. Esta condición es, para el filósofo italiano, la relación originaria que se establece entre política y vida. En tanto que el poder soberano sería el principal artífice —si no el único— de la constitución del cuerpo biopolítico de la población, es decir, de la producción de vida desnuda.⁵

De este modo, Agamben hace confluir los dos modelos con los que Foucault lleva adelante su análisis del poder: el modelo jurídico-institucional (ligado a la soberanía) y el modelo biopolítico. Dicho de otro modo, en los momentos centrales de la serie *Homo Sacer*, Agamben realiza una genealogía del paradigma teológico-político de la soberanía y del teológico-económico de la *oikonomía*, que corresponden al ya mencionado *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (1995) y a *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo Sacer, II, 2* (2008), respectivamente.

De acuerdo con Agamben, ambos paradigmas derivan de la teología cristiana: la teología política —que funda la trascendencia del poder soberano en Dios—, de la cual derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; y la teología económica —que reemplaza a Dios por una *oikonomía* de orden inmanente— de la cual procede la biopolítica y el actual triunfo de la economía por sobre todo otro aspecto de la vida social (Taccetta 21). De este modo, el vínculo entre una racionalidad político-jurídica y una racionalidad económico-gubernamental es lo que permite inteligir la imbricación entre vida y gestión.

Si el poder soberano se caracteriza originariamente por la decisión sobre la exclusión-inclusiva de la *nuda vida* en el campo de la política, lo cual Agamben parece corroborar a través de “una oscura figura del derecho

⁵ “Aquello que llamo nuda vida, señala Agamben, es una producción específica del poder [soberano] y no un dato natural” (Costa 18).

romano arcaico” —a saber, el *homo sacer*—,⁶ entonces el estado de excepción pasa a convertirse en la estructura política fundamental de occidente. Ello es así debido a que:

Lo que caracteriza a la política moderna no es sólo que la vida se convierte en objetivo de las técnicas políticas estatales sino que, en paralelo a este proceso, el Estado de excepción (sobre el que decide el soberano y que funda el nexo entre violencia y derecho) se convierte en la regla del funcionamiento de la política. Si la excepción es la regla, las formas contemporáneas de soberanía existen en relación inversa con el Estado de derecho y surgen precisamente en el momento en que éste queda suspendido. Cuando el Estado de excepción se convierte en regla se abre el espacio del “campo”, que se sitúa por fuera del orden jurídico normal pero sin ser un espacio exterior a él. (Peller 44)

De este modo —de acuerdo a la fórmula benjaminiana—, cuando el estado de excepción se convierte en regla (como sucede para Agamben en nuestro tiempo) el paradigma del espacio político pasa a ser el campo de concentración y no la ciudad. Este deja de ser considerado como un hecho excepcional, para pasar a representar “la realización acabada del proyecto político metafísico de Occidente” (Taccetta 16). En ese espacio el *homo sacer* (aquel cuya vida es insacristicable pero, al mismo tiempo, a quien cualquiera puede matar sin cometer homicidio) se confunde con el ciudadano (Agamben, *Homo Sacer I* 217).

Al caracterizar al poder soberano en estos términos, Agamben necesita diseñar una estrategia de resistencia que permita poner freno a la maquinaria tanatológica en la que aquel ha sido transformado. Es en este

⁶ “Una oscura figura del derecho romano arcaico [el *homo sacer*], en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir, de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate), nos ha ofrecido la clave gracias a la cual no sólo los textos sagrados de la soberanía, sino, más en general, los propios códigos del poder político, pueden revelar sus arcanos”. (Agamben, *Homo Sacer I* 18).

contexto que surge la figura del musulmán.⁷ Este, al igual que el *homo sacer*, se encuentra en una situación de abandono respecto de la vida comunitaria. Sin embargo, hacia el final del texto encontramos que la figura del musulmán es asociada por el autor a una singular forma de resistencia:

El guardián [del campo] parece sentirse algunas veces súbitamente impotente ante él, como si por un momento le asaltara la sospecha de que el musulmán —incapaz de distinguir entre una orden y el frío— le estuviera oponiendo una forma inaudita de resistencia. Una ley que pretende hacerse integralmente vida se encuentra aquí frente a una vida que se ha confundido punto por punto con la norma, y es precisamente esta indiscernibilidad la que amenaza la *lex animata* del campo. (*Homo Sacer I* 235)

Como ha indicado unos años más tarde, nuestro autor considera al musulmán como “modelo de una subjetividad que ya no sería más que el sujeto de su propia desubjetivación” (Ugarte Pérez 176), para luego proceder a presentarlo como una figura de lo que denomina “resistencia pasiva”. En *Homo Sacer I*, antes de referirse al musulmán, Agamben ya había aludido a la idea de resistencia pasiva al interpretar el cuento de Kafka “Ante la ley”. Allí no se refería a la figura del musulmán sino a la del campesino, protagonista del cuento mencionado. Agamben propone una lectura distinta a la de la mayoría de los intérpretes que, según nos recuerda, leen el relato kafkiano en términos de una derrota. La del fracaso del campesino frente a la tarea que la ley le impone. El filósofo italiano por el contrario señala que:

⁷ El término “musulmán” era utilizado dentro de los campos de concentración nazis para designar a aquellos deportados que estaban resignados (habían perdido toda voluntad y conciencia) y eran fatalistas (se sometían sin reserva a la voluntad divina). Agamben los define, remitiéndose a Primo Levi, como “un ser al que la humillación, el horror y el miedo habían privado de toda conciencia y de toda personalidad, hasta llevarle a la más absoluta apatía” (Agamben, *Homo Sacer I* 234-5). Esta figura será luego retomada con mayor amplitud en G. Agamben, *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*.

Si es cierto, como hemos visto, que precisamente la apertura constituía el poder invencible de la ley, es posible entonces imaginar que toda la actitud del campesino no sea otra cosa que una complicada y paciente estrategia para conseguir su cierre, con objeto de interrumpir la vigencia de aquélla. Y, finalmente, aunque quizás al precio de su vida (la historia no nos dice si muere realmente, dice sólo que está “próximo al fin”) el campesino tiene realmente éxito en su intento. (*Homo Sacer I* 76)

Otra de las figuras a las que Agamben recurre para ilustrar esta actitud de resistencia pasiva es Bartleby —personaje del cuento de Melville, *Bartleby, el escribiente*—. Bartleby resulta atractivo para Agamben en virtud de la peculiar disposición subjetiva que esta figura asume, lo cual lo emparenta con las figuras del musulmán y el campesino del cuento de Kafka. Inmortalizada en la frase que Bartleby repite una y otra vez (“preferiría no hacerlo” —“I would prefer not to”—), hasta convertirla en la máxima de su inacción, esta disposición pasiva lo conduce finalmente a morir por inanición. Como puede apreciarse, lo que caracteriza a estas figuras es tanto un proceso de creciente des-subjetivación (estas figuras han perdido toda voluntad y conciencia), como la posibilidad de no poder, de poder no (hacer), la ausencia de obra, cierta inoperancia (o inoperosidad) que constituiría, para Agamben, la principal condición de una resistencia capaz de romper con el paradigma de la soberanía y su producción biopolítica.

Por lo tanto, son los procesos de desubjetivación los que interesan a nuestro autor, ya que considera letal “toda política de las identidades, aunque se trate de la identidad del contestatario o del disidente” (Costa 17). Podemos encontrar un aporte significativo para la fundamentación de este pensamiento en el ensayo “Tienanmen”. Allí Agamben señala que el Estado puede reconocer cualsea reivindicación de identidad subjetiva (homosexual, obrero, mujer, latinoamericano, y hasta terrorista) a fin de poder representarla. El Estado necesita identificar para representar (esa es la lógica de su funcionamiento) y así incluir (excluyendo) al sujeto dentro del marco de sus políticas tanatológicas. Sin embargo, esas singularidades

cualsea “no disponen de identidad alguna que hacer valer ni de un lazo de pertenencia que hacer reconocer” (Agamben, “Tienanmen” 72) por lo que podrían “resistir” todo intento de apropiación del poder soberano. De este modo, sólo a través de estrategias de destitución subjetiva se puede escapar, o al menos poner freno, a la maquinaria estatal de identificación tanatológica. Es por ello que en una conferencia reciente el filósofo italiano podía sostener lo siguiente:

Considero que tenemos que abandonar este paradigma [se refiere al paradigma del poder constituyente] e intentar pensar algo así como una *puissance destituante*, una “potencia puramente destituyente” que no pueda ser capturada en la espiral de la seguridad [estatal] . . . [Ya que] Mientras que un poder constituyente destruye la ley sólo para recrearla en una nueva forma, la potencia destituyente, en la medida en que depone de una vez por todas la ley, puede abrir una verdadera época histórica nueva. (Agamben, “Para una teoría de la potencia destituyente”)

En consecuencia, Agamben insiste sobre la necesidad de prácticas de destitución y desarticulación en desmedro de una teoría política que coloque como elemento central prácticas de subjetivación y articulación políticas. Por lo tanto, resistencia pasiva e inoperancia junto con procesos de desubjetivación y desidentificación constituyen, para Agamben, la condición para pensar una política que rompa con el paradigma de la soberanía estatal y su maquinaria tanatopolítica, y quede así liberada de toda producción de exclusión. De este modo, Agamben imagina “la comunidad que viene como la comunidad postmetafísica en la que acontece la desubjetivación . . . [Y donde] lo propio es la impropiedad que debe ser asumida como singularidad sin identidad” (Taccetta 17).⁸

⁸ Consecuentemente con este planteo, la saga de *Homo Sacer* se cierra, o más bien, es abandonada (según expresa su propio autor), con la publicación de *Opus Dei, archeologia dell'ufficio* (2012) y *Altissima poverta* (2011) donde el proyecto agambeniano de *Homo Sacer* “llega a un punto de inflexión donde la investigación diagnóstica

Anticipando algunas consideraciones que retomaremos en la parte final del artículo, queremos adelantar que coincidimos con Ernesto Laclau cuando señala que “Agamben ha confundido el problema, ya que ha presentado como momento político algo que en realidad equivale a la eliminación radical de lo político: un poder soberano que reduce el lazo social a *nuda vida*” (Laclau, “*Vida nuda* o indeterminación social” 114). Es por ello que el pensador argentino se refiere a la teoría de Agamben como un discurso no político y nihilista desde el cual no se pueden pensar nuevas identificaciones colectivas y que se sostendría, en última instancia, sobre el mito moderno de la posibilidad futura de una sociedad plenamente reconciliada y sin exclusión alguna.

3. NEGRI: INMANENCIA Y MULTITUD

Si Agamben interpreta la deriva biopolítica como radicalmente negativa, su compatriota Antonio Negri presenta en *Imperio* (escrito en colaboración con Michael Hardt) una concepción positiva, incluso eufórica, de la misma. La hipótesis básica de estos autores es que “la soberanía ha adquirido una nueva forma” que denominan “imperio” (Hardt y Negri, *Imperio* 11). Éste presenta la forma paradigmática del biopoder, puesto que el objeto de su dominio es la vida social en su totalidad. Pero si bien el imperio produce enormes cantidades de opresión y destrucción: “esta realidad de ningún modo debería hacernos sentir nostalgia por las antiguas formas de dominación [se sobreentiende: el Estado-nación]. Ya que el paso al imperio y sus procesos de globalización ofrece nuevas posibilidades a las fuerzas de liberación” (*Imperio* 14).

alcanza su formulación más articulada a la vez que ofrece un contrapunto definitivo de lo que será el cierre de toda la saga, es decir: la búsqueda de un posible punto de fuga [respecto de la maquinaria tanatopolítica] en la vida monástica y la pobreza franciscana” (Fleisner 215).

Esta visión optimista no deja de crecer a lo largo de las páginas de *Imperio*; frases como “en la nueva situación el potencial para la liberación crece”, “aquello por lo que lucharon [los proletarios] ocurrió, a pesar de su derrota” y “sostenemos que el imperio es mejor del mismo modo que Marx sostenía que el capitalismo es mejor que las formas de sociedad y los modos de producción anteriores a él”, se suceden una tras otra. ¿Cuál es el problema que presentan tales afirmaciones? Como indica Néstor Kohan (2002), de ellas se desprenden dos características sumamente discutibles: “irreversibilidad” e “irresistibilidad” del nuevo orden Imperial globalizado. De modo que Negri estaría adscribiendo al viejo y conocido determinismo teleológico que en el curso de su pensamiento político anterior a *Imperio* siempre se había esforzado en rechazar. Negri había insistido una y otra vez (hasta *Imperio*) en que “los mecanismos de la acción humana son impredecibles. [Y] que el resultado de las luchas está siempre abierto” (Kohan 55); el desenlace de las luchas expresa el resultado contingente —no necesario ni predeterminado— de los antagonismos sociales y de las intervenciones colectivas de los sujetos implicados en ellas. Ni irresistible, ni irreversible, “cada nueva fase de la historia no revela entonces ningún destino escrito de antemano. ¡La historia está abierta!” (Kohan 55). Pero dejemos esto por el momento para centrarnos en las posibilidades de liberación que ofrece el Imperio para Hardt y Negri, y en cuál es el sujeto que las encarna.

Esas fuerzas creativas de liberación emanan de nuevas figuras de la subjetividad, las cuales son concebidas en términos de “multitud”. Ésta es capaz de construir una organización política alternativa dentro del imperio, pero también contra él. Aquí se destaca otro de los rasgos fundamentales de la posición teórica sostenida por Hardt y Negri: su carácter inmanentista. De acuerdo a dicho carácter no hay nada que pueda considerarse exterior a las relaciones productivas y sociales, no hay ninguna ‘vida desnuda’ ajena al campo de la producción: “en la esfera biopolítica, la vida debe trabajar para la producción, y la producción para la vida” (*Imperio* 43).

En lo que se refiere a la esfera de la producción, Hardt y Negri se muestran sensibles a las transformaciones que se han provocado en los

últimos años. Los autores destacan que en la actualidad la producción económica es, al mismo tiempo, cultural y política; es decir, creadora de “bienes inmateriales” (ideas, conocimientos, formas de comunicación, relaciones, etc.), pero también de “relaciones sociales reales y formas de vida” —en esto consiste propiamente lo que denominan producción biopolítica— (*Multitud* 124). De este modo, en el Imperio tienden a coincidir cada vez más la producción económica y la constitución política. De la misma manera, también las luchas son a la vez económicas, políticas y culturales, es decir, biopolíticas.

Estos cambios no deben perderse de vista a la hora de pensar en nuevas subjetividades. Como resulta evidente, el proletariado industrial ha perdido su privilegio de clase, y en su lugar emerge la multitud en tanto sujeto común del trabajo, carne viva de la producción posmoderna. “Hoy en día, señalan Hardt y Negri, sólo es posible conducir la acción política encaminada a la transformación y a la liberación sobre la base de la multitud” (*Multitud* 127). Dentro de ella se incluyen todos los explotados directa o indirectamente por la dominación capitalista. La multitud se compone así de un conjunto de singularidades cuya diferencia no puede reducirse a ninguna uniformidad o identidad. A diferencia del pueblo que reduce a una identidad las diferencias sociales (los individuos y clases diferentes), la multitud no está unificada, permanece siempre múltiple y plural.⁹

⁹ Esta distinción entre pueblo y multitud también ha sido trabajada por Paolo Virno (2008), con sus afinidades pero también sus discrepancias respecto del planteo de Hardt y Negri. De acuerdo con Virno, “el concepto de multitud indica una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes (comunitarios), sin converger en un uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto. Multitud es la forma de existencia social y política de los muchos en tanto muchos: forma permanente, no episódica o intersticial” (Virno 12). A la vez “es preciso reconocer que la multitud no se contrapone al uno, sino que lo redetermina. Inclusive los muchos necesitan una forma de unidad, un uno: pero —aquí está el punto clave— esta unidad ya no es el Estado, sino el lenguaje, el intelecto, las facultades comunes del género humano. El uno no es más una promesa, sino una premisa” (Virno17).

Si bien parece quedar claro que para Hardt y Negri la multitud es el único sujeto capaz de conducir una acción política posible tendiente a la liberación de la opresión capitalista, el “único sujeto social capaz de realizar la democracia”, permanece aún en la oscuridad el modo en que pueda llevarlo realmente a cabo. Las siguientes palabras extraídas de *Imperio* parecen querer echar luz sobre esta cuestión:

Si estos puntos [las diversas luchas singulares] llegaran a constituir algo semejante a un nuevo ciclo de luchas, no se trataría de un ciclo caracterizado por la extensión comunicativa de las revueltas, sino más bien por su aparición singular, por la intensidad propia de cada una . . . estas luchas no se vinculan horizontalmente entre sí, sino que cada una de ellas salta verticalmente, directamente, al centro virtual del imperio. (63-4)

No se ve bien cómo un conjunto de luchas en principio inconexas puede converger en un asalto al centro del imperio, y mucho menos cómo pueden llegar a conformar un contra-imperio. Quizás sea el optimismo de los autores —al que nos referíamos más arriba— el que los exima de dar mayores explicaciones. A pesar de ello, podemos encontrar la existencia de un aspecto característico de la multitud que, en tanto tal, podría permitir comprender su modo de operar. La multitud, afirman los autores, se caracteriza por estar en contra: “Un elemento que podemos señalar en el nivel básico y elemental es la voluntad de estar en contra. En general, la voluntad de estar en contra no parece requerir mucha explicación. La desobediencia a la autoridad es una de los actos más naturales y saludables” (*Imperio* 189).

La confianza y el optimismo han trocado en voluntarismo. Esta voluntad de estar en contra —y puesto que no hay nada exterior al Imperio significaría estar en contra de todo en todas partes— es concebida como un acto natural que no requiere explicación. En consecuencia, el “estar en contra” es la clave esencial de toda posición política activa que se adopte en el mundo. En rigor, no deberíamos hablar de actividad sino, antes bien, de pasividad; ya que “mientras en la era disciplinaria el sabotaje constituía

la noción fundamental de la resistencia, en la era del control imperial puede serlo la deserción” (*Imperio* 190). De este modo, las batallas contra el Imperio podrían ganarse a través de la renuncia y la defección.

Más allá de esa común voluntad de “estar en contra” y de la deserción y el éxodo como tácticas —si es que aún es posible hablar aquí de “táctica”—, ambas caracterizadas como actitudes cuasi naturales, no se comprende por medio de qué mecanismo esa multitud conformada por todos los explotados del mundo pueda encarnarse en un actor político concreto.¹⁰

Consideramos que esta carencia se debe a los dos principios —enunciados arriba— que se encuentran a la base de la posición sostenida por Hardt y Negri: el inmanentismo, unido a cierto determinismo teleológico. Como ya indicamos este determinismo resulta contradictorio con la producción teórica anterior de Negri, sin embargo no se trata de un simple desliz; por el contrario “*Imperio* no se tropieza con el determinismo . . . , añade que el nuevo orden mundial no es únicamente ‘irresistible’ sino que también... ‘¡es mejor!’” (Kohan 56). Como indicamos al comienzo del presente apartado, Hardt y Negri sostienen que la construcción del Imperio implica un avance respecto de estadios históricos anteriores, al tiempo que afirman que en el Imperio el potencial para la liberación crece. Coherentemente con el inmanentismo que profesan, los autores postulan que las fuerzas liberadoras deben surgir desde dentro mismo del Imperio para actuar contra él. De este modo, la conclusión a la que se arriba es “que el poder inherente a la multitud debe tener necesariamente un carácter disruptivo” (Laclau, “¿Puede la inmanencia explicar las luchas...?” 126), un contenido positivo destinado a derribar el Imperio.

Estos desarrollos resultan, sin duda, insuficientes para construir una teoría coherente de la subjetividad política. Coincidimos con Laclau en

¹⁰ Es interesante resaltar que en una entrevista Michael Hardt señala que “en nuestro libro (se refiere a *Imperio*) el concepto de multitud funciona más como un concepto poético que fáctico”. A., Cangí. “Pequeño saltamontes”. *Radarr*. Suplemento Literario de Página/12 (Buenos Aires) 31 de marzo de 2002.

que lo que falta tanto en *Imperio* como en *Multitud* es una teoría de la articulación política, que es lo que propondrá el pensador argentino para abordar la tarea de la constitución de identidades políticas.

4. LACLAU: ARTICULACIÓN Y HEGEMONÍA

En la obra de Laclau —especialmente a partir de *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, escrito en colaboración con Chantal Mouffe— se produce una revisión crítica de los supuestos más tradicionales del marxismo. Uno de los puntos centrales de la crítica es el rechazo de la noción de determinación en última instancia por la economía. De ello se deduce que ningún actor social, ningún sujeto, podrá reclamar *a priori* una posición de excepción en el campo de las luchas políticas.

De este modo, el desarrollo del pensamiento de Laclau se presenta como un proceso gradual que consiste en liberarse de los últimos remanentes de esencialismo presentes en la teoría marxista. Así, si en su primer libro¹¹ —siguiendo la tradición marxista clásica— la economía era considerada aún como una suerte de punto de anclaje ontológico para las luchas por la hegemonía, a partir de *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau “renuncia a la vieja problemática marxista de infra y superestructura, es decir, al fundamento objetivo de la lucha hegemónica ‘superestructural’ en la ‘infraestructura’ económica” (Žižek 105). Dicho en otros términos, a partir del libro mencionado Laclau deja de concebir las luchas ancladas en factores económicos como determinantes, para colocarlas al mismo nivel dentro de una serie de luchas políticas particulares (los derechos humanos, el racismo, la violencia de género, la ecología, etc.); y, en consecuencia, resaltar así la igualdad de los actores que las encarnan. De allí que la noción marxista de proletariado pierda su antiguo privilegio.

¹¹ Laclau, E. *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid, Siglos XXI, 1978.

Como sostienen Laclau y Mouffe, “una concepción que niegue un enfoque esencialista de las relaciones sociales debe también afirmar el carácter precario de las identidades” (132). Como consecuencia de ello, Laclau y Mouffe ponen de manifiesto el carácter constitutivo del discurso. Es decir, que tanto los objetos como las prácticas e identidades (subjetividades) que conforman lo social están constituidos discursivamente.

Ahora bien, de acuerdo con Laclau y Mouffe lo discursivo no se limita a lo meramente lingüístico, sino que refiere a toda relación de significación. Para estos autores la distinción entre aspectos lingüísticos y extra-lingüísticos es derivada y sólo adquiere sentido al interior de una estructura discursiva determinada; por el contrario, afirman la “materialidad del discurso” ya que: “La práctica de la articulación como fijación/dislocación de un sistema de diferencias [no] puede consistir en meros fenómenos lingüísticos, sino que debe atravesar todo el espesor material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales la formación discursiva se estructura” (148). En este sentido, podríamos decir que el campo de lo discursivo se superpone con el campo de las relaciones sociales; más precisamente, que una estructura discursiva es “una práctica articuladora que constituye y organiza las relaciones sociales” (133). Al mismo tiempo, la articulación se define como aquella práctica que establece una relación tal entre elementos que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de la práctica. Ahora bien, para que sea posible una articulación contingente, esto es, no determinada *a priori* de manera necesaria (según se desprende consecuentemente de la ruptura que Laclau y Mouffe efectúan respecto de la tradición marxista clásica), resulta indispensable que ninguna formación discursiva pueda configurarse como una totalidad completamente suturada. El hecho de que una totalidad discursiva nunca existe como una positividad dada y delimitada, es consecuencia de que todo sistema discursivo “sólo existe como limitación parcial de un ‘exceso de sentido’ que lo subvierte” (151). Este “exceso”, inherente para Laclau a toda situación discursiva, “es el terreno necesario de constitución de toda práctica social” (151), y es denominado “campo de la discursividad”.

Dentro de este campo de discursividad toda fijación de sentido, toda configuración de objetividad, es siempre precaria e inestable. Como indica Elías Palti, la permanente desestabilización de las fijaciones identitarias es producto de la “intersección y oposición antagónica entre prácticas hegemónicas” (104), así como de la expansión y proliferación de distintas posiciones de sujetos que, en definitiva, es lo que caracteriza a una democracia radical.¹² Dicho en otros términos, el límite de toda objetividad —que implica la imposibilidad del cierre definitivo de toda sociedad y la precariedad de toda identidad— posee una manifestación discursiva precisa: el antagonismo.¹³ El antagonismo constituye los límites de toda objetividad: se trata de “la “presencia” del Otro que me impide ser yo mismo” (Laclau y Mouffe 168).

Llegados a este punto es necesario preguntarnos cómo se lleva adelante esa práctica articuladora capaz de constituir subjetividades/identidades políticas, a la que nos referíamos más arriba. Para dar una respuesta lo más clara posible a esta cuestión —a riesgo de simplificar un poco el planteo—, quizás lo mejor sea recurrir a un ejemplo proporcionado por el mismo Laclau:

Supongamos que tenemos un régimen altamente represivo y que en ese régimen un día los obreros metalúrgicos de una cierta localidad, inician una

¹² De acuerdo con Laclau, “la radicalidad de una política no será el resultado de la emergencia de un sujeto que pueda encarnar lo universal, sino de la expansión y multiplicación de sujetos fragmentarios, parciales y limitados” (*Nuevas reflexiones sobre la cuestión de nuestro tiempo* 14). Como señala E. Palti, “el postulado de la imposible objetividad de lo social muestra también lo absurdo de la idea de un ‘capitalismo ilimitado’” (104). En este sentido, la idea de orden, de un discurso, que haya logrado suturar completamente sus fisuras, y que, por lo tanto, haya logrado eliminar el antagonismo de su seno, responde al mito de una sociedad plenamente reconciliada.

¹³ Laclau traza los lineamientos teóricos de lo que considera antagonismo a partir de una distinción respecto de la oposición real y la contradicción lógica. Por una cuestión de espacio no podemos reproducir aquí esos desarrollos. Remitimos para ello a Laclau y Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*. 164 a 170 y E. Laclau. “Antagonismo, subjetividad y política”. E. Laclau. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: F.C.E., 2014.

huelga por el alza de salarios. Esa demanda es una demanda específica —alza de salarios— pero, por otro lado, esa demanda es vista por todo el mundo —dado el carácter represivo del régimen— como una movilización contra el régimen. O sea, que la demanda aparece internamente dividida entre el particularismo de la demanda como tal y la universalidad mayor de la que es portadora. Supongamos que como resultado de esa movilización, en otra localidad, los estudiantes comienzan una serie de movilizaciones contra la disciplina en los establecimientos educativos. Las dos demandas —la de los obreros y la de los estudiantes— son particulares y distintas, pero en los dos casos son vistas como movilizaciones anti-sistema o anti-régimen, originándose una equivalencia entre ellas. Agreguemos que en una tercera localidad, por ejemplo, los partidos políticos comienzan una campaña por la libertad de prensa, y en el contexto del que estamos hablando, esta tercera acción también podrá formar parte de una cadena equivalencial. De esta manera, se va creando una relación de equivalencia, que es lo que constituye, finalmente, al movimiento social como tal, en un movimiento que fue de la particularidad a la articulación de equivalencias, para redundar en la universalidad. (Laclau, “Representación y movimientos sociales” 220)

Vemos que todas estas reivindicaciones son diferentes entre sí, pero en virtud de que todas se oponen a un régimen injusto u opresor establecen entre ellas una relación de equivalencia. Así, la articulación de las demandas se produce a partir de la equivalencia entre sí de las mismas y de su diferencia u oposición respecto a un campo antagónico. Podemos encontrar en este proceso un momento horizontal, referido a la equivalencia de las diferentes demandas y su exclusión respecto a un campo antagónico. Y un momento vertical, el momento de articulación simbólica mediante el cual se constituye una identidad propiamente política. Este momento de verticalidad se encuentra íntimamente ligado a la noción de representación. Esto es así en la medida en que la articulación remite a un proceso político en el cual diferentes posiciones compiten entre sí para lograr la representación de las demandas sociales. Toda vez que una posición particular se imponga, por decir así, podrá asumir la representación del todo de la sociedad sin coincidir nunca, sin embargo, completamente

con él. Cuando esto sucede nos encontramos frente a una construcción hegemónica,¹⁴ concepto central en la teoría laclaudiana.

De este modo, las nociones de articulación (o articulación hegemónica) y de representación adquieren un rol central en la propuesta de Laclau. Para este autor la representación es constitutiva de la relación hegemónica y, por lo tanto, de la dimensión política. De acuerdo con Laclau, “la eliminación de toda representación es la ilusión [metafísica] que acompaña a la noción de emancipación total” (“Identidad y hegemonía...” 62). Ahora bien, en este punto es necesario aclarar que con la noción de representación no se piensa la re-presentación de algo previamente constituido y presente a sí mismo, sino el proceso que atraviesa la vida en todas sus dimensiones (y no sólo la esfera política); como señala Jacques Derrida, puesto que ya desde siempre ha comenzado, la representación, en consecuencia, no tiene fin.

Junto con la propuesta de la articulación de las diferencias particulares, a través de una lógica de equivalencias, lo cual resulta central a la hora de pensar la constitución de subjetividades políticas de un modo no esencialista, creemos que la importancia concedida a la representación en la conformación de aquellas representa un avance respecto de las posiciones de los autores arriba mencionados.

5. CONCLUSIÓN

Para finalizar el contrapunto que hemos querido establecer entre los tres autores trabajados a lo largo de estas páginas, podríamos afirmar

¹⁴ Respecto de la reinención de la categoría de hegemonía por parte de Laclau nos interesa resaltar el hecho de que ésta es puesta en relación con la noción derrideana de indecidibilidad. De modo que la hegemonía es concebida como una teoría de la decisión tomada sobre un terreno indecidible. Esto significa que no hay una determinación en última instancia sobre qué demanda se tornará hegemónica, con lo que nos encontramos ante una indecidibilidad estructural en torno a la elección del elemento estructurador de lo social.

que, si partimos del diagnóstico que establece que el triunfo del capitalismo globalizado produjo la disolución y desintegración de identidades que habían sido concebidas como fijas y estables, al tiempo que estimula la dispersión de los elementos sociales en un espacio de fluidez ilimitado, resulta imprescindible reafirmar, como señala Ernesto Laclau, “la necesidad de un discurso articulador que no se quede en el nivel de una simple enumeración de diferentes identidades” (“Construyendo la universalidad” 301).

Esto último se hace patente si examinamos el reciente viraje de Negri respecto de algunos planteamientos expresados en *Imperio*. Entendemos que a pesar de las especificidades propias de sus conceptualizaciones teóricas, Negri y Hardt coinciden, en líneas generales, con el diagnóstico arriba esbozado. Ahora bien, si frente a ese estado de cosas estos autores apelaban en *Imperio y Multitud* a la espontaneidad, el voluntarismo y un desmedido optimismo —todo ello arraigado en su concepción inmanentista—, en *Commonwealth*, han tenido que refinar su argumentación y se han visto obligados a sostener que “la multitud no es un sujeto político espontáneo, sino un proyecto de organización política, por lo tanto debemos mover la discusión desde un *ser* la multitud a un *hacer* la multitud” (169). De este modo, como indica Ricardo Camargo Brito, la noción de multitud “encuentra en situaciones políticas concretas, una experiencia que la tensiona, devela sus límites y la hace en definitiva avanzar” (130).

En cuanto a la posición de Agamben resulta más arduo insertarla dentro del cuadro de situación descrito, en tanto hace del paradigma soberano y del Estado-nación el centro de su investigación. Como vimos, para Agamben la producción de vida desnuda no es provocada por el aumento de la capacidad de influencia ejercida por el capital, sino que es producto casi exclusivo del ejercicio del poder soberano. En este sentido resulta acertada, a nuestros ojos, la crítica realizada por Judith Butler. Como bien señala esta autora, los Estados no son las únicas formas de poder existentes, de modo que estar excluido —en situación de bando, como diría Agamben— por el Estado, no es sino quedar en manos de otras formas de poder (el capital, el mercado, etc.). De manera que, estar

en una situación de abandono o desposesión, no significa para Butler ser arrojado a la nuda vida, sino que se trata, muy por el contrario, de una vida saturada de poder. “Si ser ‘vida desnuda’ es estar expuesto al poder, señala Butler, entonces el poder sigue siendo exterior a esa vida, no obstante la forma brutal en que se imponga, y la vida está metafísicamente cerrada al dominio de lo político” (71). Aunque ciertamente por un camino diferente, Butler coincide con Laclau en que el discurso de Agamben termina siendo no político o, al menos, afirmando una relación de exterioridad entre vida y política. “Esta formulación, continúa Butler, supone que política y vida se unen únicamente en torno al tema de la ciudadanía” (71), restringiendo el campo de lo político.¹⁵

Como hemos intentado mostrar, Laclau se toma en serio el desafío de construir una lógica articuladora que apunte a constituir algún tipo de universalidad política, respetando planamente la contingencia radical y la igualdad de los elementos diferenciales. Es en este sentido, que la teoría laclaudiana de la hegemonía puede ser concebida como una teoría de la decisión tomada sobre un terreno indecible; lo cual significa que no puede haber una determinación en última instancia acerca de qué demanda o lucha se tornará hegemónica y, en consecuencia sobre qué grupo (sujeto político) ejercerá la representación del resto. De este modo, para finalizar, entendemos que la propuesta de Laclau nos brinda mejores herramientas para pensar, aquí y ahora, los avatares político-sociales recientes tanto en Sudamérica como en otros sitios.

¹⁵ De acuerdo con Butler “no hay instancias indiferenciadas de la *nuda vida*, sino instancias de desposesión altamente judicializados. Necesitamos complejizar el análisis de la multivalencia del poder y de sus tácticas (no reducirlo a una exegesis sobre el poder soberano) para poder entender formas de resistencia, de acción y de contramovilización” (73). Para una discusión entre Laclau y Butler, ver Butler, J., Laclau, E., y Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: F.C.E., 2004 y Butler, J., y Laclau, E. “Los usos de la igualdad”. Critchley, S., y Marchart, O. (comps.). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: F.C.E., 2008.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad, S. y Cantarelli, N. *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*. Buenos Aires: Hydra, 2010.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. A. Cuspina. Valencia: Pre-textos, 1998.
- . “Tienanmen”. *La comunidad que viene*. Trad. J. L. Villacañas y C. La Rocca. Valencia: Pre-textos, 2006.
- . “Para una teoría del poder destituyente”. Conferencia pública dictada por Agamben en Atenas, Grecia, el 16 de noviembre de 2013, organizada por el Instituto Nicos Poulantzas y Juventud SYRIZA.
- Butler, F. y Spivak, G. *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Camargo Brito, R. “Lo político de la multitud: una crítica a Negri y a García Linera” *Repensar lo político. Hacia una nueva política radical*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- Costa, F., “Entrevista con Giorgio Agamben”. Agamben. *Estado de Excepción. Homo sacer II, I*. Trad. Flavia Costa e Ivana Costa en Flavia Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2004. 9-20.
- Caletti, S. “Subjetividad, política y ciencias humanas. Una aproximación”. S. Caletti (coord.). *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- Fleisner, P. “El abandono de Homo Sacer. Acerca de Opus Dei. Archeologia dell’ufficio y Altissima poverta de G. Agamben”. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas 12 (2013)*. 215-223.
- Hardt, M., y Negri, A. *Imperio*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- . *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Trad. Juan Antonio Bravo, Buenos Aires: Debate, 2004.
- . *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.
- Kohan, N. *Toni Negri y los desafíos de Imperio*. Madrid: Campo de Ideas, 2002.
- Laclau, E., y Mouffe, C. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: F.C.E., 2010.

- Laclau, Ernesto. "Vida nuda o indeterminación social". *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: F.C.E., 2008. 107-123.
- . "¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales? Crítica a *Imperio*". *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: F.C.E., 2008. 125-140.
- . "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas". Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: F.C.E., 2004.
- . "Construyendo universalidad". Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: F.C.E., 2004.
- . *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- . "Representación y Movimientos Sociales". *Revista Izquierdas 15* (2013): 214-223.
- Lewkowicz, I. *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Peller, M. "Subjetividad, potencia y política. Reflexiones a partir de Medios sin fin de Giorgio Agamben". *Argumentos 60* (2009): 41-56.
- Ugarte Pérez, J. (Comp.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Taccetta, N. *Agamben y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- Virno, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue, 2008.
- Žižek, S. "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!". Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: F.C.E., 2004.
- . "Más allá del análisis del discurso". Laclau, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993. 257-267.