

Sobre el debate entre inmanencia y trascendencia. *Más acá o más allá: multitud o pueblo*¹

On the debate around immanence and transcendence. Before or beyond: multitude or the people

Por Gloria Perelló y Paula Biglieri

RESUMEN

En los últimos años, se ha abierto entre los teóricos que gustan ubicarse en el campo progresista un profundo debate sobre la posibilidad de una política emancipatoria. Una de las principales consecuencias del debate ha sido el replanteo de tres grandes controversias íntimamente ligadas entre sí: *inmanencia vs. trascendencia*, *ontología positiva vs. ontología negativa* y *multitud vs. pueblo*. Nuestra estrategia argumentativa será presentar estas controversias desde dos perspectivas diferentes. En primer lugar, a través de la perspectiva de Michael Hardt y Antonio Negri; en segundo lugar, desde una lectura lacaniana del punto de vista de Ernesto Laclau, quien ubica al psicoanálisis en el lugar en el que la filosofía tradicionalmente ha colocado a la ontología.

Palabras clave: Multitud - Pueblo - Inmanencia - Trascendencia

SUMMARY

There has been a profound debate about new ways of looking upon emancipatory politics among progressive political theoreticians. One of the most important consequences of this contemporary debate has been the emergence of three related controversies: *transcendence versus immanence*, *the people versus the multitude* and *negative ontology versus positive ontology*. Our argumentative strategy will be to present these controversies first, through Hardt & Negri's point of view, and then through a Lacanian lecture of Laclau's perspective, author who places the psychoanalysis where philosophy traditionally located ontology.

Key words: Multitude - The people - Immanence - Transcendence

INTRODUCCIÓN

Después de la caída del muro de Berlín y de la deconstrucción sufrida por el marxismo, especialmente aquella llevada a cabo por Laclau y Mouffe (1985), Derrida (1989) y Laclau (1990), se ha abierto un profundo debate sobre la posibilidad de una política emancipatoria entre los teóricos que gustan ubicarse en el campo progresista. Una de las principales consecuencias de este debate ha sido el replanteo de tres grandes controversias íntimamente ligadas entre sí: *inmanencia vs. trascendencia*, *ontología positiva vs. ontología negativa* y *multitud vs. pueblo*. El objetivo de este artículo es presentar algunos elementos que abonen esta discusión, procurando centrarnos en el primer par binario, pero sin dejar de hacer referencia a los otros dos. Nuestra estrategia argumentativa será presentar estas controversias desde dos perspectivas diferentes. En primer lugar, a través de la perspectiva de Michael Hardt y Antonio Negri, autores que parten de una ontología de la inmanencia basada en una lectura de Spinoza vía Deleuze y Foucault. En segundo lugar, a partir de una lectura lacaniana del punto de vista de Ernesto Laclau, autor que ubica al psicoanálisis en el lugar en el que la filosofía tradicionalmente ha colocado a la ontología. En este punto, esbozaremos nuestra hipótesis, que apunta a repensar la noción tradicional de trascendencia, para extraer algunas posibles consideraciones.

La inmanencia o el *más acá* de la multitud

Hardt y Negri presentan sus conceptos de *imperio* y *multitud* como anverso y reverso de la forma en que se constituye el orden en los tiempos que corren. Estos conceptos tienen sus raíces en la ontología de la inmanencia -en términos de “lo dado”- tal como fuera presentada la lectura de Spinoza por Deleuze. Básicamente la tesis inmanentista de Spinoza postula que sólo hay una substancia divina que es infinita (Dios o la naturaleza) que comprende en sí misma toda la realidad. En palabras del propio Deleuze: “La proposición especulativa de Spinoza es: sólo hay una substancia absolutamente infinita, es decir, poseyendo todos los atributos; y lo que llamamos criaturas, no son las criaturas, sino los modos o las maneras de ser de esa substancia. Una sola substancia teniendo todos los atributos y cuyos productos son los modos, las maneras del ser. Si son las maneras de ser de la substancia teniendo todos los atributos, esos modos existen en los atributos de la substancia, están atrapados en esos atributos. Todas las consecuencias aparecen inmediatamente. No hay jerarquía en los atributos de Dios, de la substancia. ¿Por qué? Si la substancia posee igualmente todos los atributos, entonces no hay jerarquía entre los atributos, uno no vale más que otro. En otros términos, si el pensamiento es un atributo de Dios y si lo extenso es un atributo de Dios o de la substancia, entre el pensamiento o lo extenso no habrá ninguna jerarquía. Todos los atributos tendrán el mismo valor desde el momento que son atribuidos a la substancia. (...) És-

ta es la figura especulativa de la inmanencia. Eso es lo que Spinoza va a llamar Dios. Llama a eso Dios puesto que es absolutamente infinito. (...) Él osa hacer lo que muchos hubieran deseado hacer, esto es liberar completamente la causa inmanente de toda subordinación a otros procesos de causalidad. Sólo hay una causa, ella es inmanente” (2006 b, p. 26). Vale decir entonces que Dios es identificado con la naturaleza, pero evidentemente ya no se trata de un Dios trascendente que crea seres finitos distintos de él. En este argumento la idea fundamental es que hay un plano inmanente, la naturaleza (o Dios) que se manifiesta a sí misma y es la causa inmanente de todos sus modos o sus modificaciones. Podemos afirmar que hay una serie de causas finitas (en el sentido de que un modo es causado por otro modo o modos precedentes y así indefinidamente) pero esta secuencia depende lógicamente y ontológicamente de la substancia única y autodeterminada que es Dios o la naturaleza. De la misma manera, para Hardt y Negri, no hay una causa exterior a la realidad, lo que hay es el plano de la inmanencia. “No existe un Dios [en el sentido trascendente] que establezca los principios causales, no hay creación alguna por parte de una potencia ordenadora exterior. Tampoco se configura ninguna finalidad, o mejor: la materia es divina y la creación es un proceso interno de la materia” (Negri, 2004, p. 113).

Ahora bien, ¿cómo opera esta noción absolutamente central de la inmanencia en los conceptos de *imperio* y *multitud*? Para abordar tal respuesta hace falta señalar que Hardt y Negri afirman que estamos siendo testigos de una

transición signada por el declive del paradigma moderno de la soberanía del estado-nación y del surgimiento de una nueva forma de soberanía posmoderna: el *imperio*. Si bien describen esta transición a partir de una localización geográfica muy precisa (Europa y los Estados Unidos de América) los autores cuidan de apuntar que esta localización no representa un sesgo eurocéntrico, y justifican esta elección argumentando que fue en el seno de la cultura occidental donde ha surgido el pensamiento de ambas formas de soberanía.

Pero entonces, ¿qué nos muestra el declive del paradigma moderno de la soberanía del estado-nación y del surgimiento de una nueva forma posmoderna de soberanía con el *imperio*? Nos muestra que la inmanencia es la base misma de la propuesta política de Hardt y Negri; porque tal declive nos devela que el paradigma moderno del estado-nación obturó el plano de la inmanencia. ¿Cómo es esto? El paradigma de la soberanía del estado-nación surgió, nos dicen Hardt y Negri, para aplastar la revolución humanista que entre los siglos XIII y XVI se había declarado cuando “...los poderes de creación que previamente eran asignados exclusivamente a los cielos son traídos ahora a la Tierra. Éste es el descubrimiento de la plenitud de la inmanencia” (Hardt y Negri, 2000, p. 60). Pero este magnífico descubrimiento del plano de la inmanencia fue soterrado por una trascendencia nueva de corte secular. El plano de la inmanencia quedó sepultado por el nacimiento de un poder trascendente de nuevo cuño “jugando con la ansiedad y el miedo de las masas, su deseo de

reducir la incertidumbre de la vida y aumentar su seguridad” (Hardt y Negri, 2000, p. 60). Emergió entonces el aparato trascendental moderno para imponer orden en la *multitud* y obturar su potencia, es decir, para impedir cualquier posibilidad de organización espontánea, cooperante y autónoma. Pero si se trata de señalar responsables de este encubrimiento, sin dudas, Hardt y Negri apuntan a Thomas Hobbes. Hobbes ha sido el gran artífice, de entre todos los pensadores del segundo modo de la modernidad, de la construcción moderna de un aparato político trascendente².

¿Cuál es este aparato político trascendente? El estado. Un aparato trascendente que tiene un correlato: el *pueblo*. Así, cuando Hardt y Negri se oponen a Hobbes y, a través de él, a toda la concepción del paradigma de la soberanía moderna del estado-nación también rechazan cualquier idea de *pueblo*. ¿Por qué? Porque para Hobbes sólo puede haber un *pueblo* si acontecen dos acciones simultáneas: a) individuos que pactan entre sí la enajenación hacia un tercero de sus derechos naturales; y, b) esta tercera persona se vuelve el representante de esos individuos que, entonces, se vuelven los representados. En otras palabras, para Hobbes la *multitud* se vuelve un *pueblo* a través de un contrato y de la representación o, lo que es lo mismo, a partir de un elemento trascendente; esto es, un elemento exterior que dona sentido y unidad. Solamente a través de un elemento trascendente podemos tener un *pueblo*, una nación, un estado, etc. Esta concepción hobbesiana es la que Hardt y Negri ubican en cualquier teorización que proponga la figura de *pueblo*³.

El paradigma de la soberanía moderna del estado-nación supone el aplastamiento de la *multitud* por parte del *pueblo*. “Cuando la síntesis de soberanía y capital se ha realizado totalmente, y la trascendencia del poder se ha transformado completamente en un ejercicio trascendental de autoridad, entonces la soberanía se vuelve una máquina política que gobierna sobre toda la sociedad. Mediante las acciones de la máquina de soberanía la *multitud* es transformada permanentemente en totalidad ordenada” (Hardt y Negri, 2000, p. 71). Pero para que la soberanía se vuelva una “máquina política que gobierna sobre toda la sociedad”, Hardt y Negri afirman que el paradigma de la soberanía moderna implica no sólo al estado sino también lo que Foucault denominó “gobierno de los hombres”, es decir, el gobierno de los hombres no solo en términos jurídicos-institucionales, sino también como gobierno de sí -autogobierno- a partir de ciertas tecnologías del yo⁴. El *quid* de la perversión de Hobbes es tal que ha vuelto al estado condición necesaria para que exista la sociedad. Allí radica la gran preocupación de Hardt y Negri. Porque Hobbes plantea que es necesario que haya representantes para que haya representados, que haya una autoridad para que exista un *pueblo*. De esta forma, se hace evidente que para Hardt y Negri el *pueblo* nunca puede ser vehículo para una política emancipatoria, porque su propia existencia implica la opresión de la *multitud*. Más aún, siempre el *pueblo* es pensado como una amenaza fascista ya que se trata de una construcción trascendente que obtura a la *multitud*.

Ahora bien, con respecto a este punto, podemos llegar a plantear que el problema primordial de Hardt y Negri con la noción de *pueblo* no es tanto que pueda implicar cierta noción de completud del ser (aunque planteen que el *pueblo* siempre es uno); más bien éste sería un asunto secundario porque la *multitud*, en todo caso, también supone un ser completo. El problema central radica justamente en que el *pueblo* es una construcción trascendente que nada tiene que ver con la inmanencia de la *multitud*; si se quiere, el *pueblo* es tan artificial como el Leviatán, viene “desde arriba”, nunca es “dado”. Por este motivo el *pueblo* aplasta las diferencias, las sintetiza, crea una sola y gran identidad que ahoga las singularidades, en definitiva, uniformiza.

Pero ante semejante panorama desolador Hardt y Negri nos dan un diagnóstico y también abren una esperanza. El diagnóstico es que el paradigma de la soberanía moderna del estado-nación está en declive y con ello el *pueblo*. Se ha derrumbado la soberanía moderna de los estados-nación, el *pueblo* y se ha transformado también el gobierno de sí. Estamos, en el presente, ante una nueva forma de soberanía que es el *imperio*. El *imperio* es el nombre que recibe el nuevo orden del mundo. La modernidad ha quedado atrás, estamos en la posmodernidad: “...la soberanía ha tomado una nueva forma, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos bajo una única lógica de gobierno” (Hardt y Negri, 2000, p. 3). Por lo tanto, el *imperio* no sólo implica un arreglo jurídico institucional, sino también una lógica de gobierno que implica una producción biopolítica⁵.

Estamos en la era del *imperio*, más no del imperialismo⁶. A partir de esta afirmación Hardt y Negri sostienen que los Estados Unidos no constituyen ni pueden constituir el centro de un proyecto imperialista. Es más, ningún estado-nación podría hacerlo hoy en día, ya que el imperialismo -en los términos clásicos pensados por el marxismo- está acabado, producto del derrumbe del paradigma moderno de la soberanía. Por lo tanto, ninguna nación será, de ahora en más, potencia mundial como lo fueron alguna vez las naciones de la Europa moderna o los Estados Unidos de América.

Cuando Hardt y Negri caracterizan al *imperio*, nos remiten directamente a la influencia que reciben del inmanentismo de Spinoza a través de Deleuze. Presentan al *imperio* respecto de dos coordenadas: espacio y tiempo. Por un lado, en relación con el espacio nos encontramos con que el *imperio* es presentado como *descentrado* y *des-territorializado*. El *imperio* va más allá de las fronteras, no tiene límites, ni un afuera, porque es básicamente una nueva modalidad de producción de la vida. Implica un sentido de completud fuerte. Una totalidad espacial que carece de algún elemento trascendente que se ofrezca como referente que le otorgue sentido o unidad. No tiene un *locus* determinado o un centro específico, sino que está en todas partes.

Por otro lado, en relación con el tiempo, afirman que el *imperio* sostiene haber traído un presente permanente. “El concepto de Imperio no se presenta a sí mismo como un régimen histórico originado en la conquista, sino como un orden que, efectivamente, suspende la historia, y así fija el estado existente pa-

ra la eternidad. Desde la perspectiva del Imperio éste es el modo en que serán siempre las cosas, y el modo en que siempre debieron ser. El Imperio presenta su mando no como un momento transitorio en el movimiento de la historia, sino como un régimen sin límites temporales, y, en este sentido, fuera de la historia, o en el fin de la historia” (Hardt y Negri, 2000, p. 5). Es decir, el *imperio* se presenta como punto cúlmine del despliegue de la historia, por así decir, como momento insuperable en el devenir histórico. Por lo tanto, el *imperio* no solamente es presentado como un régimen sin fronteras, sino también como un régimen por fuera o al final del decurso histórico. El *imperio*, aunque produzca sucesos sangrientos, postula siempre el ideal kantiano de la paz perpetua y universal, esto es, la confluencia de los órdenes jurídicos de los diversos estados-nación en un orden jurídico global perenne que elimine las guerras.

Pero dijimos también, que Hardt y Negri nos abren también una esperanza, ya que afirman que dentro del *imperio* actúan fuerzas de liberación: la *multitud*. Es un *más acá* que carece de un *más allá* trascendente. “La *multitud* es el nombre de una ‘inmanencia’. Es un conjunto de singularidades. Si partimos de estas constataciones, podremos tener de inmediato la trama de una definición ontológica de ‘la realidad que queda’, una vez que el concepto de *pueblo* se ha liberado de la trascendencia” (Negri, 2004, p. 131). Hardt y Negri sostienen que la producción dentro del *imperio* -que es una producción biopolítica- tiene la forma de una máquina imperial. Pero se trata de una máquina vacía, espectacular y

parasitaria⁷; no produce positividad ni ontología, por el contrario, toma su energía de la ontología que genera la *multitud*. Si el *imperio* se caracteriza por ser *descentrado* y *desterritorializado* es porque le subyace la *multitud* como serpiente. Si el *imperio* se formó como una estrategia de poder es porque hay *multitud*. La *multitud* es la fuerza productiva que sostiene al *imperio* y al mismo tiempo la fuerza que engendra su destrucción. Los autores proponen entonces una biopolítica en términos positivos, es decir, consideran que esta forma de producción de la vida, tanto en términos subjetivos como colectivos, permite una liberación ya que encierra la potencialidad de la acción de la *multitud*. La *multitud* que es producción de vida es una categoría primera frente al *imperio* y no a la inversa. Porque la construcción de ontología corre por cuenta de la *multitud* y no del *imperio*. Por ello, Hardt y Negri afirman que el *imperio* lleva la semilla de su inexorable autodestrucción. La potencialidad productiva de la *multitud* es lo que desarma al *imperio*. Si el *imperio* no es de carácter ontológico, la *multitud* es considerada una ontología positiva, una ontología del exceso, una ontología de la plenitud en la medida en que se afirma a partir de su propia existencia y de sus propias necesidades. Hardt y Negri nos hablan entonces de un nuevo sujeto de la política y de una nueva ontología política que surge de la inmanencia de la *multitud*. La *multitud* es un nuevo sujeto político, un sujeto de la historia que tiene la potencialidad de construir un dispositivo político democrático en el seno del *imperio*.

La *multitud* posee dos características

principales: lo inconmensurable y lo virtual. En relación con la primera característica -lo que está fuera de medida o lo no medible- los autores plantean una ontología de la inmanencia. “La teoría política debe ocuparse de la ontología, queremos decir primeramente que la política no puede construirse desde afuera (...) [porque] la política está dada inmediatamente; es un campo de inmanencia pura” (Hardt y Negri, 2000, p. 263). La transición de la modernidad a la posmodernidad implica que las determinaciones trascendentales de valor o medida han perdido coherencia (fijación de jerarquías, divisiones y subdivisiones, precios, etc.). Entonces, piensan al sujeto político desde la pura inmanencia, y traen a colación la cuestión del fundamento como un no-fundamento, o como la posibilidad de crear fundamento a partir de la situación concreta y de las necesidades que surgen de un contexto específico dado. Es allí donde recuperan el legado de la revolución humanista del renacimiento. “nosotros sostenemos que el valor y la justicia pueden vivir y nutrirse en un mundo inmensurable. Aquí podemos ver nuevamente la importancia de la revolución del humanismo renacentista. *Ni Dieu, ni maitre, ni l’homme*- ningún poder o medida trascendente determinarán los valores de nuestro mundo. El valor será determinado solo por la continua innovación y creación de la humanidad” (Hardt y Negri, 2000, p. 265). Con el lema “Ni Dios, ni amo, ni hombre” los autores buscan afirmar que no se puede encontrar ningún referente trascendente para fundar los valores de nuestro mundo. Los valores surgirán de la afirmación de la propia

situación. Serán siempre contextualizados. En todo caso, el valor va a estar determinado por la innovación y la creación continua de la *multitud*. Es decir, por las necesidades concretas que surjan de las situaciones específicas que viva la *multitud*.

En relación con la segunda característica, el lugar de la *multitud* es un nuevo lugar en un no-lugar, una permanente *desterritorialización y territorialización*. No solo está “fuera de medida”, sino que además está “más allá de la medida”. Es la vitalidad misma del proceso productivo. ¿A qué refiere esto? Básicamente, la producción en el *imperio* es biopolítica (tiene en cuenta componentes que van desde la afectividad, pasando por el lenguaje y la ciencia, hasta llegar a la acumulación de conocimientos) y alude al ‘intelecto general’. El trabajo en la era posmoderna es una actividad social general que ya no puede pensarse solo como trabajo asalariado, sino que hay que entenderlo en términos biopolíticos, es decir, en referencia a las capacidades creativas de la humanidad en general. Por lo tanto, “el trabajo es exceso productivo con respecto del orden existente y las reglas de su reproducción. Este exceso productivo es tanto resultado de una fuerza colectiva de emancipación, como la sustancia de la nueva virtualidad social de las capacidades productivas y liberadoras del trabajo. (...) De hecho, el trabajo es la actividad productiva de un intelecto general y un cuerpo general fuera de medida” (Hardt y Negri, 2000, p. 266)⁸. En este sentido, el poder humano aparece inmediatamente como fuerza colectiva autónomamente cooperante y allí radica la destreza de la *multitud*:

tenemos singularidades que actúan en común. La redefinición de las fuerzas productivas en estos términos les permite poner en claro lo que constituye la cooperación social en la superficie del *imperio*, esto es, las sinergias de la vida que se producen como manifestaciones productoras de la vida *nuda*. Entonces, Hardt y Negri afirman que: "...los delirios reaccionarios del fascismo y el nazismo se desataron cuando el capital descubrió que la cooperación social ya no era resultado de la inversión del capital sino un poder autónomo, el *a priori* de cada acto de producción. Cuando el poder humano aparece inmediatamente como una fuerza colectiva autónomamente cooperante, la prehistoria capitalista llega a su fin. En otras palabras, la prehistoria capitalista llega a su fin cuando la cooperación social y subjetiva ya no es un producto sino una presuposición, cuando la vida desnuda es elevada a la dignidad de poder productivo, o cuando aparece como riqueza de la virtualidad" (Hardt y Negri, 2000, p. 273). Esta cita nos muestra claramente otro aspecto de la influencia de Marx, en particular el "denominado joven Marx" en el pensamiento de Hardt y Negri. ¿Por qué? Porque para Hardt y Negri el ser humano es un ser que está alienado; pero esta alienación es posible de ser superada, es factible entrar en la historia (dejar atrás la prehistoria capitalista) y ser protagonistas de ella en la medida en que la "nuda vida" sea elevada a la dignidad del poder productor. Es obvio que si tenemos la posibilidad de superar la alienación, entonces tenemos también la posibilidad de un ser no alienado, es decir, de un ser humano reconciliado

con su "verdadero ser", completo, plenamente presente. Por este motivo, estos autores pueden proponer a la cooperación social (la *multitud*) con un estatus lógico y ontológico prioritario sobre el *imperio*⁹.

De esta manera, el *imperio* se queda sin posibilidad de cálculo ante las características de la *multitud*, sin capacidad de ordenar la producción a nivel global. Frente al gobierno imperial como lo parásito tenemos a la *multitud* como lo nómada y lo mestizo. La *multitud* pasa de lugar en lugar y se apropia de cada espacio. La circulación y la mezcla que derriban fronteras, jerarquías y segmentaciones como modo de componer una especie humana común.

Así, queda claro por qué Hardt y Negri sostienen que el cuerpo de la *multitud* no es un cuerpo claramente delimitado, a la manera en la que lo pensó Hobbes. Por el contrario, el cuerpo de la *multitud* es multiforme, inasible, inaprensible e irrepresentable. Hardt y Negri presentan a la *multitud* a través de una figura: la "monstruosidad de la carne". "La carne de la *multitud* es puro potencial, poder vital informe; constituye un elemento del ser social que aspira a la plenitud de la vida. Desde esa perspectiva ontológica, la carne de la *multitud* es una potencia elemental que expande incesantemente el ser social, produciendo un exceso de cualquier medida tradicional política-económica del valor. Aunque lo intentemos no podemos sujetar los vientos, las olas, la tierra. (...) Es obvio que esa "carne viva" e informe puede parecer monstruosa. Para muchos, esas *multitudes*, que no son *pueblos* ni naciones, ni siquiera comunidades; representan un ejemplo más de la inseguri-

dad y del caos, que ha traído consigo el colapso del orden social moderno. Son catástrofes sociales de la posmodernidad que se asemejan, según esa óptica, a las horribles criaturas generadas por los errores de la ingeniería genética, o las terroríficas consecuencias de los desastres industriales, nucleares o ecológicos. Lo informe y lo desordenado inspiran espanto” (Hardt y Negri, 2004, p.228).

La figura de la “monstruosidad de la carne” permite a los autores presentar la idea de que la humanidad produce cosas en común, porque justamente la característica de la “monstruosidad de la carne” de la *multitud* es la producción de lo común. Y la producción de lo común tiene lugar en una situación concreta de necesidad. Lo común, nos dicen Hardt y Negri, no es algo preestablecido que pueda darse a partir de un elemento trascendente. Por lo tanto, Hardt y Negri hacen un llamado enfático a no pensar ya en términos modernos. Frente a la figura del cuerpo del rey hobbesiana, ellos proponen la de la “monstruosidad de la carne”.

En definitiva, la *multitud* es pensada como un sujeto político activo que actúa a partir de lo común. Lo que define a la *multitud* es lo común. Aquello compartido por las singularidades que la componen. Pero aún más es la *multitud* la única subjetividad capaz de realizar una democracia basada en el uso de lo común y no en la propiedad privada. Por ello, el paradigma del militante que proponen es San Francisco de Asís. La figura de San Francisco de Asís es rescatada como aquella que puede romper con la alienación, como aquel que resiste y propone la rebelión como un proyecto de amor, como aquella figura

que nos puede llevar a recuperar la solidaridad humana desde una dimensión comunal. Para ponerlo en palabras de la tradición marxista: Hardt y Negri recuperan la esperanza de la llegada del ser genérico mediante el reemplazo de la propiedad privada por la noción de uso común, esto es, el arribo de una vida feliz.

La trascendencia o un pueblo con más allá

Como vimos Hardt y Negri creen en Hobbes, en su propuesta para comprender la constitución de un *pueblo*. Este no es el caso de Ernesto Laclau, ya que su reflexión acerca del populismo cuestiona que la construcción de un *pueblo* responda a la concepción hobbesiana. Laclau (2005, p. 108) presenta al *pueblo* como una *plebs* que reclama ser el único *populus* legítimo. Esto es: una parcialidad (la *plebs*, los menos privilegiados) quiere funcionar como totalidad de la comunidad (el *populus*, el *pueblo* como nombre de la comunidad). De este modo, tenemos populismo cuando una parte se identifica con el todo y se produce una exclusión radical dentro del espacio comunitario. En otras palabras, para que haya una articulación populista tiene que prevalecer una relación equivalencial entre una pluralidad de demandas sociales, que pone en juego la figura del *pueblo* y establece una frontera antagónica entre un “nosotros, el pueblo” y un “ellos, los enemigos del pueblo”¹⁰.

El *pueblo* viene a señalar la plenitud ausente de la comunidad porque da cuenta de la “imposibilidad de la sociedad” (Laclau y Mouffe, 2000, p. 160). ¿Cómo es esto? El *pueblo* del populis-

mo tiene lugar justamente por la imposibilidad de todo orden (objetividad, identidad, etc.) de cerrarse como una mismitud completamente coherente y unificada. El *pueblo* del populismo aparece allí en la búsqueda, siempre inalcanzable, de la plenitud de la comunidad. De allí que implique una frontera radical, ya que su propia presencia es efecto del antagonismo constitutivo de lo social. Así, “sin esta ruptura inicial de algo en el orden social, no hay posibilidad de antagonismo, de frontera o, en última instancia, de *pueblo*” (Laclau, 2005, p. 113).

En contraposición con la idea de *multitud*, no hay en la concepción de *pueblo* de Laclau, ni totalidad, ni pura immanencia, ni plena presencia, ni prioridad ontológica respecto de cualquier orden, ni homogeneidad del campo social, ni mucho menos la posibilidad de un *pueblo*-Uno.

El *pueblo* se constituye a partir de la “imposibilidad de la sociedad”. ¿Qué quiere decir esto? Decimos que lo social no se presenta como algo homogéneo, es más, no hay nada en común entre los integrantes del campo social, ya que lo propio del sujeto es la imposibilidad de la relación.

Matemáticamente la relación es una división, un cociente, un número fraccionario representa eso, una proporción, una relación. Según la teoría de las proporciones sólo se puede establecer la relación entre dos elementos en razón de un tercero, preguntarnos acerca de la relación entre dos sería lo mismo que preguntarnos en qué proporción se encuentra cada uno respecto de una unidad a la que pertenecen. En este sentido decimos que la relación entre dos se define en razón

de una *unidad común*. Sin embargo los elementos en juego aquí son inconmensurables entre sí, no existe una unidad de medida común que permita la sustitución sin resto. Lo único en común entre inconmensurables es justamente la inconmensurabilidad. Entonces, lo que hace de una multiplicidad de heterogeneidades una comunidad, lo que tienen en común, es la imposibilidad de la relación social: lo común es lo imposible, lo heterogéneo, lo real. En todo caso si hay un vínculo afectivo, si existe un lazo es por que la relación es imposible. Y cuando decimos imposibilidad no decimos impotencia. Ni tampoco un ideal de potencia al modo de la *multitud* (única subjetividad capaz de realizar una democracia basada en el uso de lo común, según Hardt y Negri).

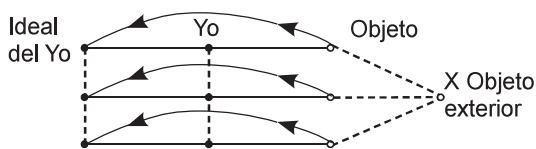
El *pueblo* en Laclau no nos remite a ninguna figura hobbesiana. No se trata de individuos que racionalmente deciden enajenar sus derechos a favor de un tercero, estableciendo una unidad imaginaria a través de un pacto simbólico¹¹. Aquellos que, como Hart y Negri,¹² confunden la homonimia con el estatuto conceptual al punto de establecer una homología entre el *pueblo* en Hobbes y la figura del *pueblo* en Laclau, ignoran un punto central en los desarrollos teóricos de este último: “el afecto” en sus dos formas: identificación y enamoramiento o idealización. Volveremos sobre este punto dos párrafos más adelante.

Antes bien vale mencionar que en la constitución de un *pueblo*, no se trata meramente de la figura del líder como elemento trascendente que otorga sentido a aquello que es representado. Y eso se evidencia ya en el arma-

do que Freud ilustra gráficamente en *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921, p. 110) y que Laclau retoma en su *Razón Populista* (Laclau, 2005). Entonces, ¿estamos negando la noción de trascendencia en el argumento sobre el *pueblo* de Laclau? No. Pero veamos entonces a qué tipo de trascendencia se refiere Laclau a partir de su lectura del psicoanálisis, ya que ésta difiere completamente de la concepción de trascendencia que presentan Hardt y Negri.

Acerca del esquema de *Psicología de las masas y análisis del yo* podemos decir brevemente que en este gráfico Freud presenta la fórmula de la constitución de una masa con un conductor. Muestra allí la centralidad del “afecto” (identificación y enamoramiento) en esta articulación, ya que señala que el lazo identificatorio, o identificación, que se establece entre los miembros de la masa es posible a partir de una relación de idealización hacia el líder por parte de cada uno de los integrantes de la misma. Freud afirma que una masa con conductor es “una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo. Esta condición admite representación gráfica”:

Gráfico 1



(Freud, 1921: 109-110)

Lo que menciona el texto y muestra el gráfico son las relaciones entre los elementos que participan de esta articulación. Consideramos a cada una de las líneas paralelas como uno de los miembros de la masa, y en cada una de ellas se encuentran representadas las instancias: ideal del yo, yo y objeto¹³. A la vez, en línea de puntos observamos la “ligazón afectiva”: entre los *yoes* por identificación y entre los ideales del yo por enamoramiento con el conductor. Sin embargo, debemos prestar especial atención a que estos vínculos afectivos son posibles a partir de que cada sujeto ha resignado la satisfacción sexual directa en relación al objeto de la pulsión a partir de la investidura de un “objeto exterior” (resigna la corriente sensual amorosa), y así se excluye toda satisfacción sexual directa y el sujeto queda ligado al “objeto externo” con pulsiones sexuales de meta inhibida (corriente tierna amorosa), lo que corresponde al enamoramiento o idealización. Si prestamos atención a la orientación de las flechas que aparecen en el esquema podemos observar que hay una especie de movimiento lógico en sentido antihorario: se resigna la satisfacción del propio objeto, se invierte el objeto exterior, éste es ubicado en el lugar del ideal (idealización), y la concomitante identificación entre los *yoes*.

En este gráfico de Freud podemos encontrar una suerte de nudo en el que se muestran los “lazos afectivos” que se establecen en la masa, pero sobre todo éste adquiere relevancia para nuestro análisis porque muestra un elemento fundamental: esos pequeños objetos entre los cuales no se advierte ligazón alguna, pero que sin em-

bargo son los que posibilitan esa articulación. (Nótese que en el gráfico no existe línea de puntos trazada entre ellos y que además aparecen con su centro vacío). Estos objetos -asimilables al objeto a lacaniano- estarían anticipando allí algo que podríamos aventurarnos a llamar “una trascendencia”. Enunciamos aquí nuestra hipótesis: se trata de una trascendencia tal que no es de orden ontológico. O, si quisiéramos hablar de ontología deberíamos decir ontología de lo real.

¿Cómo es esto? Para comprender formalmente el modo en que la “realidad” se instituye, sus fundamentos y sentidos -problema del que se ocupa la ontología- podemos retomar en este punto la referencia de Lacan a la “causa inconsciente”. En esta referencia, que encontramos en *El Seminario* 11, Lacan afirma que todos los efectos están sometidos a la presión de un “orden causal” en tanto se trata de una “causa perdida”, esto es, en tanto esa causa sea del orden de un vacío. Decir que la causa inconsciente es del orden de un vacío significa que no se trata de un ente, pero tampoco se trata de un no-ente. Esta causa inconsciente es definida como una interdicción, Lacan dice crípticamente “una interdicción que trae un ente al ser” (Lacan, 2003, pp. 134-135). Según Miller¹⁴, poner en juego una entidad negativa, una nada que sin embargo no es nada, que es como un llamado al ser, introduce una ruptura en el plano de la inmanencia -en términos de Deleuze-. Esta ruptura resulta determinante para el nacimiento del sujeto lacaniano. Respecto de toda inmanencia, ya sea real, vital o simplemente en términos de lo dado, poner en juego tal entidad

negativa abre una distancia trascendente, un *más allá* (en clara alusión a la noción freudiana de *más allá del principio del placer*). Es lo que en otra oportunidad Miller calificó en Lacan una estructura con *más allá*: hay un más allá de todo lo que es dado. Esto introduce lo que Miller denomina una dimensión transfactual, esencial en Lacan (Miller, 2006, p. 213).

Entonces, si para Hardt y Negri se trata de la “monstruosidad de la carne”, para Hobbes de un cuerpo artificial, con el rey a la cabeza y los súbditos y el territorio como cuerpo, para Laclau se trataría de un “sujeto acéfalo”¹⁵. Justamente, porque la trascendencia tal como observamos en el gráfico de Freud y en los dichos de Lacan, no está ubicada en el lugar del líder, sino que está *más allá*, en un fundamento que no es un fundamento, es que podemos hablar de un “sujeto acéfalo” para ilustrar la figura del *pueblo* de Laclau.

Así entonces, sostenemos la figura de un “sujeto acéfalo”, porque desde nuestra perspectiva, el gran hallazgo en *La Razón Populista* (2005), el producto de esta obra, es que en su desarrollo, en sus circuitos para analizar las problemáticas del populismo Laclau acaba por especificar la noción de heterogeneidad. Logra circunscribir esta noción discriminándola del concepto de antagonismo, y llevándola más allá de la idea de dislocación, la define a través del rodeo del *pueblo* y queda así en el centro de su propuesta teórica.

“La ruptura implicada en este tipo de exclusión es más radical que la inherente en la exclusión antagonística: mientras que el antagonismo aún presupone alguna clase de inscripción

discursiva, el tipo de exterioridad al que nos estamos refiriendo ahora presupone no sólo una exterioridad a algo dentro de un espacio de representación, sino respecto del espacio de representación como tal. Este tipo de exterioridad es lo que vamos a denominar *heterogeneidad social*" (Laclau, 2005, p. 176).

El antagonismo que habita el discurso, supone ya alguna forma de inscripción, en tanto contingente, pero a la vez necesario para la constitución del sistema. Lo heterogéneo en cambio no se inscribe; es lo real en tanto residuo que cae como desecho del proceso de significación. Es decir, que a partir de aquí estamos considerando lo real no sólo en su relación con el antagonismo, sino centralmente con lo heterogéneo, o bien -ahora en términos psicoanalíticos- como *plus-de-joir* (plus de goce). Lo heterogéneo no se ubica en un adentro o en un afuera, se aloja en un punto de *extimidad*. Con este neologismo, *extimidad*, Lacan entiende que lo más íntimo se encuentra en el exterior y anuncia su presencia como un cuerpo extraño que reconoce una ruptura constitutiva de la intimidad (Miller, 1987).

En este sentido, el *pueblo* de Laclau es una estructura con *más allá*. La trascendencia no está ubicada en el lugar del líder, está ubicada en un *más allá*, en esa nada que sin embargo no es nada. Por esto afirmamos que la figura que le corresponde al *pueblo* tal como lo presenta Laclau es la del "sujeto acéfalo", en la medida en que se ancla en una trascendencia que como tal es vacía. Para utilizar la terminología propia de Laclau, el lugar de la trascendencia es el de heterogenei-

dad, no sólo como diferencia radical; podemos decir más precisamente en términos psicoanalíticos como aquello que es asimilable al *plus de goce*.

Para finalizar, vale volver sobre la pregunta inicial acerca de la emancipación. ¿El *pueblo* encierra la posibilidad de una política emancipatoria? La respuesta no deja de ser paradójica: el *pueblo* encierra la posibilidad de experimentar la posibilidad e imposibilidad de la emancipación. ¿Cómo es esto? Recordemos la noción de la "causa perdida" en Lacan de la que hiciéramos mención líneas atrás, pero esta vez remarcando la doble acepción de causa: como causa que hay que sostener, como causa que hay que defender y como eso que causa, que produce efectos, como fundamento. Entonces por una parte como causa fallida porque, aún en el mejor de los casos, nunca alcanza a realizarse plenamente como tal. Además, decimos "causa perdida" porque a diferencia de lo que nos enseña el saber universitario "suprimida la causa desaparece el efecto" (*Ablata causa tollitur effectus*), aquí resulta que los efectos no se sostienen más que en ausencia de la causa.

Esa "causa perdida" en esta doble significación supone que no hay seguridad alguna acerca de puntos de partidas ni de destinos, porque no hay fundamentos últimos desde los cuales partimos y donamos sentidos, ni tampoco metas finales establecidas *a priori* a las cuales podamos alcanzar de manera acabada y plena. Por eso esa "causa perdida", función de lo imposible, no implica impotencia, ni parálisis, ni renuncia, sino más bien involucra "una experiencia que intenta transformar en 'causa' al fundamento

ausente” (Alemán, 2009, p. 14); es decir, implica una posición ética. Porque frente a la “causa perdida” siempre faltará algo, sobraré aquello, tendremos excesos; en pocas palabras, siempre habrá un real insistiendo, aquello que “no cesa de no inscribirse” (Lacan, 1988, p. 82). Y es, esta falta de garantías, la que evoca un llamado a involucrase en luchas políticas. Una posición ética porque como no tenemos nada garantizado de antemano, como no sabemos cómo van a ser las cosas, como no es posible establecer de manera transparente y certera los caminos hacia una sociedad reconciliada -la cual es además siempre imposible-, como no sabemos hacia dónde puede llegar a salir disparada esa irrupción incesante de lo real en los registros simbólico-imaginario, como el antagonismo es inextricable, es que supone un llamado a la militancia. La figura del *pueblo* implica política, una posibilidad de experimentar la imposibilidad-posibilidad de la emancipación.

A modo de conclusión

Resumamos, para concluir, ambas propuestas en relación con las derivaciones políticas correspondientes. Por una parte pensar la *multitud* como pura immanencia tiene como corolario las luchas espontáneas de clases, que como tales son de carácter necesario y por lo tanto, prescinden de cualquier forma de subjetivación política, de articulación radicalmente contingente. Es decir que como toda acción política emancipatoria solo nos queda la deserción, el éxodo¹⁶, o simplemente imbuidos de la alegría mística del ser, esperar que obren espontáneamente las fuerzas de manera necesaria. La anti-

política.

Por otra parte, a partir de la propuesta teórica de Laclau la política se define desde de una contingencia radical, de la articulación que responde a lógicas precisas (equivalencia y diferencia) pero que nunca ofrece garantías en cuanto a los resultados. Es más, lo que se anuncia más bien es que estas soluciones siempre serán fallidas, que concebir la causa como perdida es la única forma de ganarla.

Sin embargo, no debe entenderse como una invocación desde la impotencia a la resignación, sino todo lo contrario, como un llamado desde lo imposible a involucrarse en luchas políticas; es una apuesta a la responsabilidad subjetiva en la construcción de un *pueblo*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEMÁN, J. (2009), "Para una izquierda lacaniana...", *Intervenciones y textos*, Grama Ediciones, Buenos Aires.
- BADIOU, A. (2000), "Lacan y lo real". En *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*, Del Cifrado, Buenos Aires.
- BIGLIERI, P. y PERELLÓ, G. ed. (2007), *En el nombre del pueblo. La emergencia del populismo kirchnerist*, Unsam Edita, Buenos Aires.
- CASTRO, E. (2004), *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, unqui-Prometeo, Buenos Aires.
- COPJEC, J. (2006), *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*, FCE, Buenos Aires.
- COPLESTON, F. (2004), *Historia de la Filosofía*, Tomo II, Editorial Ariel, Barcelona.
- DELEUZE, G. (2006 a), "Post-scriptum sobre las sociedades de control", pp. 277-286. En *Conversiones*, Pre-Textos, Valencia.
- DELEUZE, G. (2006 b), *En medio de Spinoza*, Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires.
- DELEUZE, G. (2006 c), *Spinoza: Filosofía Práctica*, Tusquets, Buenos Aires.
- DERRIDA, J. (1989), *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Routledge, New York.
- FREUD, S. (1900), *La interpretación de los sueños*. En *Obras Completas*, Vol. IV, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.
- FREUD, S. (1914-1916), "La represión". En *Obras Completas*, Vol. XIV, pp. 135-152, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.
- FREUD, S. (1916-1917), "23ª Conferencia. Los caminos de la formación de síntoma", pp. 326-343, *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)*. En *Obras Completas*, Vol. XVI, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.
- FREUD, S. (1916-1917), "24ª Conferencia. El estado neurótico", pp. 344-356, *Obras Completas*, Vol. XVI, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.
- FREUD, S. (1920-1922), "Psicología de las masas y análisis del yo", pp. 63-136. *Obras Completas*, Vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.
- FINK, B. (1995), *The Lacanian Subject. Between language and jouissance*. Princeton University Press.
- FINK, B. (1999), *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis. Theory and Technique*, Harvard University Press.
- FOUCAULT, M. (1978), "Governmentality", (Lecture at the Collège de France, Feb. 1, 1978), pp. 87-104. En Burchell, G., Gordon, C., and Miller, P., (eds.). En *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead, Harvester, Wheatsheaf, 1991.
- FOUCAULT, M. "The Subject and the Power", pp. 208-226. En Dreyfus, H., and Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: Harvester.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2000), *Imperio*. www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad arcis.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Buenos Aires.
- LACAN, J. (1953), *Escritos*, Tomo I, Siglo XXI, Buenos Aires, 1985.
- LACAN, J. (1960), "La observación sobre el informe de Daniel Lagache", pp. 650-660. En *Escritos*, Tomo II, México, Siglo XXI, 1984.
- LACAN, J. (1955-1956), *El Seminario 3. Las Psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1990.
- LACAN, J. (1956-1957), *El Seminario 4. La relación de objeto*, Paidós, Buenos Aires, 1996.
- LACAN, J. (1962-63), *El Seminario 10. La Angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- LACAN, J. (1964), *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- LACAN, J. (1972 - 1973), *El Seminario 20. Aún*, Paidós, Buenos Aires, 1985.
- LACAN, J. (1976-77), *El Seminario 23. El Sinthome*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- LACAN, J. (1974) "La Tercera". En *Intervenciones y textos II*, Manantial, Buenos Aires, 1988.
- LACLAU, E. y MOUFFE, Ch. (1986), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2004.
- LACLAU, E. (1990), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- LACLAU, E. (1996), *Emancipation(s)*, Verso, London.
- LACLAU, E. (2005), *La razón populista*, FCE, Buenos Aires
- LACLAU, E. (2008), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. FCE, Buenos Aires.
- LEFORT, C. (1990), *Ensayos sobre lo político*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, México.
- MILLER, J. (2006), *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós. Buenos Aires.
- MILLER, J. "Extimidad", pp. 13-27. En *El Análisis. Fundamentos del psicoanálisis*, Silicet II, Barcelona, 1987.
- MOUFFE, Ch. (2007), *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires.
- NEGRI, A. (2004), *Guías. Cinco lecciones en tor-*

no a Imperio, Paidós, Buenos Aires.

PERELLÓ, G. (2006), "La psicología de las masas... de Freud como antecedente del concepto de populismo de Laclau. Una lectura crítica", pp. 459-461. En *Memorias de las XII Jornadas de Investigación de la Facultad de Psicología de la Uba y II Encuentro de Investigadores de Psicología del Mercosur, "Paradigmas, métodos y técnicas"*, tomo III, Buenos Aires, 2006.

REVEL, J. (2008), *El vocabulario de Foucault*, Atuel/Anáfora, Buenos Aires.

RINESI, E. (2003), *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Colihue, Buenos Aires.

STAVRAKAKIS, Y. (2007), *The Lacanian Left. Psychoanalysis, theory, politics*. Edinburgh University Press.

SZTULWARK, D., *¿Puede la trascendencia configurar luchas radicales? Notas de ontología política*, www.situaciones.org

NOTAS

¹Este escrito presenta las reflexiones surgidas de la discusión teórica en el Proyecto SC08/069 que desarrollamos en el Centro de Estudios del Discurso y las Identidades Sociopolíticas (CEDIS) de la UNSAM y en la elaboración del plan de investigación para la tesis de doctorado de Gloria Perelló: "Aportes desde la topología lacaniana a la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau", Facultad de Psicología de la UBA.

²Recordemos que para Hardt y Negri el primer modo de la modernidad está representado por los desarrollos filosóficos del humanismo que "descubren la plenitud de la inmanencia" y que van desde el siglo XII al XVI. Entre algunos de los pensadores que ubican en este modo encontramos a Guillermo de Occam, Marsilio de Padua, Dante Alighieri. Pero destacan muy especialmente que "...para el tiempo en que encontramos a Spinoza, el horizonte de la inmanencia y el orden político democrático coincidían por completo. El plano de la inmanencia es aquel en el que los poderes de la singularidad son realizados, y donde la verdad de la nueva humanidad es determinada histórica, técnica y políticamente. Por este mismo hecho, porque no puede haber ninguna mediación externa, lo singular es presentado como la multitud" (2000, p. 61). Mientras que en el segundo modo de la modernidad ubican al Iluminismo como restauración de la trascendencia, pero esta vez de índole secular. Entre los pensadores del segundo modo que destacan se encuentran René Descartes, Immanuel Kant, Georg W. F. Hegel y Jean-Jacques Rousseau (además, por supuesto, de Thomas Hobbes).

³Cabe mencionar que Hardt y Negri (2000, p. 69)

consideran, además, como elemento esencial de la teoría moderna de la soberanía el desarrollo capitalista y la afirmación del mercado como fundamento de los valores de la reproducción social. En este sentido, otro de los grandes aportes teóricos al segundo modo de la modernidad ha sido el de Adam Smith.

⁴"En cuanto a la noción foucaultiana de gobierno, esta tiene, para expresarlo de alguna manera, dos ejes: el gobierno como relación entre sujetos y el gobierno como relación consigo mismo. En el primer sentido, (...) [el gobierno] es un conjunto de acciones sobre acciones posibles. Trabaja sobre un campo de posibilidad en el que viene a inscribirse el comportamiento de los sujetos que actúan: incita, induce, desvía, facilita o dificulta, extiende o limita, hace más o menos probable, llevado al límite obliga o impide absolutamente (...). Pero, en el segundo sentido, es también del orden gobierno la relación que uno puede establecer consigo mismo en la medida en que, por ejemplo, se trata de dominar los placeres o los deseos" (Castro, 2004, p. 151).

⁵Siguiendo a Foucault "hay que entender por biopolítica la manera en que, a partir del siglo XVIII, se buscó racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de vivientes en cuanto población: salud, higiene, natalidad, longevidad, raza [...]. No se puede disociar el nacimiento de la biopolítica del cuadro de racionalidad política dentro del cual surgió, es decir, del liberalismo (Castro, 2004, p. 45).

⁶Hardt y Negri toman distancia de la concepción que tradicionalmente tuvo el marxismo sobre el imperialismo. ¿Cómo pensó tradicionalmente el marxismo al imperialismo? Básicamente como la última etapa del despliegue del capitalismo, es decir, como forma última de acumulación del capital. La teoría marxista desarrolla una teoría de formas del capital. Esto es, el capital a lo largo de su historia va tomando diferentes modalidades: el capital mercantil deviene en manufacturero, luego en industrial y posteriormente llega el imperialismo. Estas etapas las podemos ver desde *El Manifiesto Comunista* de Marx (1848) hasta *El imperialismo fase superior del capitalismo* de Lenin (1916). (Cronológicamente, desde el siglo XVI al siglo XX). Cabe señalar que este argumento es el que le permite a Lenin explicar la revolución de 1917, aún siendo Rusia el país más atrasado de Europa. Porque de seguir una lectura estrictamente hegeliana de *El Capital*, la revolución tendría que haber ocurrido en los países con el capitalismo más desarrollado (por ejemplo, Inglaterra, Alemania o Francia). La originalidad de Lenin radicó en afirmar que cuando el capitalismo llega a la fase imperial, todos los países pasan a formar parte de la cadena imperialista y, en este sentido, Rusia al haber estado ocupado el lugar

del eslabón más débil de la cadena pudo hacer su revolución. (De allí la famosa metáfora “una cadena vale tanto como su eslabón más débil”). Pero para Hardt y Negri el *imperio* sobreviene al imperialismo. Porque el imperialismo no es más que “una extensión de la soberanía de los Estados-Nación europeos más allá de sus fronteras” (Hardt y Negri, 2000, p. 3) y esa es, justamente, el tipo de soberanía que está en declive y con ello ha dado lugar al *imperio*.

⁷En este aspecto Hardt y Negri reciben la influencia del texto de Guy Debord (1967) *La sociedad del espectáculo*.

⁸Vale remarcar en este punto que Hardt y Negri, para entender al capitalismo de hoy en día, recuperan la noción de “intelecto general” que originariamente aparece en el *Fragmento sobre las Máquinas* de los *Grundrisse* de Marx. Así, plantean la producción en la actualidad a partir del “intelecto general”, pero no exactamente a la manera que lo entendió Marx, sino como un excedente que tiene en cuenta componentes que van desde la afectividad hasta la acumulación de conocimientos.

⁹Marx plantea que la historia es un proceso de creación productiva cuyo eje central es el intercambio creativo del ser humano con la naturaleza. De allí que para Marx el trabajo -en tanto creación- adquiera un lugar fundamental en su teoría. Pero la humanidad en su histórico devenir ha vivido en la prehistoria, ya que en todas las distintas formas socio-históricas el hombre ha estado alienado (y la alienación en el trabajo es ubicada en la base de las demás formas de alienación, como la religiosa y la política). Si bien Marx reconoce que las formas socio-históricas posteriores ha sido superadoras de las anteriores (es decir, el modo de producción capitalista es superador del modo de producción feudal y así sucesivamente), específicamente la alienación en el capitalismo se debe a que el hombre en tanto creador corre en persona la misma suerte que los objetos materiales producidos. No sólo no puede verse reflejado en el objeto de su obra, ni apropiárselo, sino que el trabajador mismo se convierte en siervo de su objeto. Él mismo se vuelve una mercancía. Solamente cuando sobrevenga la sociedad comunista, esto es, la sociedad reconciliada, el ser humano alcanzará su plenitud en la medida en que se reencontrará con su ser genérico, “su verdadero ser”, de modo tal que quedará superada la alienación.

¹⁰Vale aclarar que para Laclau no todo antagonismo remite a una articulación populista.

¹¹Cabe aclarar respecto de los tres de Lacan (imaginario, simbólico y real) que adquieren distintos sentidos según el momento de su enseñanza al que nos refiramos. Sin embargo podemos hacer unas breves puntualizaciones. Lo imaginario en

primer término, se define como el lugar del yo por excelencia, con sus fenómenos de ilusión regidos por las leyes de la gestalt. El registro imaginario tiene que ver esencialmente con la imagen, con la representación (en tanto lo que se vuelve a presentar en lugar de una ausencia), con el intento de síntesis, de unificación, de cierre de sentido. Del registro simbólico podemos decir, en un sentido general, que designa a la cultura transmitida a través del lenguaje. Opera como principio organizador mediante las leyes del lenguaje y así da forma a las representaciones imaginarias. (Encontramos antecedentes del orden simbólico lacaniano en la lingüística saussuriana, la antropología de Lévy Strauss y la lógica simbólica). El orden simbólico es indisoluble del imaginario y de lo real. Lacan va a definir de muchas maneras a lo real: como resto, en tanto designa aquello que no es de orden imaginario, ni simbólico; también como lo que vuelve siempre al mismo lugar; más tarde, como lo imposible, lo imposible de simbolizar, de representar, como imposible lógico. Ninguna de estas definiciones cancela a las otras, todas son válidas. Como dijimos, estos tres son inseparables, y en el último período de su enseñanza Lacan se sirve de la topología para traducir en un anudamiento borromeo la trilogía real, simbólico imaginario.

¹²También podemos mencionar dentro de este conjunto a los seguidores locales de Hart y Negri como el *Colectivo Situaciones*.

¹³Sobre el carácter simbólico, imaginario y real, respectivamente de estas instancias ver: Biglieri, P. y Perelló, G. ed., (2007), y Perelló, G. (2006).

¹⁴“El sólo hecho de poner en juego tal entidad negativa, una nada, pero una nada que precisamente no es nada, que es como un llamado al ser, introduce (y esto es determinante para el nacimiento del sujeto lacaniano y la destrucción del ego hartmanniano en el psicoanálisis) una ruptura decisiva en el plano de la inmanencia -expresión que tomo de Deleuze-, ya se la califique de real, de biológica, de natural o simplemente de dada. Respecto de toda inmanencia real, vital, poner en juego tal entidad negativa abre una distancia trascendente, un más allá. Es incluso el principio de lo que el año pasado o hace dos años yo había llamado en Lacan la estructura con *más allá*; hay un más allá de todo lo que es dado. Y esto introduce lo que denominé para la ocasión una dimensión transfactual -esencial en Lacan-” (Miller, 2006, p. 213).

¹⁵La noción de sujeto acéfalo la tomamos de Lacan (2003, p. 188) en referencia al modo de manifestación de la pulsión, pues la pulsión se articula en términos de tensión delineando bordes, en una topología donde lo que se produce necesariamente en el recorrido de la pulsión es un circuito alrededor de una ausencia.

¹⁶“La deserción y el éxodo son una poderosa forma de lucha de clases contra y dentro de la posmodernidad imperial. Esta movilidad, sin embargo, aún constituye un nivel espontáneo de lucha, y, como señalamos antes, con frecuencia conduce a nuevas condiciones desarraigadas de pobreza y miseria.” (Hardt y Negri, 2000, p. 161).

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Gloria Perelló

Doctoranda, Licenciada y Profesora en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora del Centro de estudios del Discurso y las Identidades Sociopolíticas (CEDIS), Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Titular de Metodología de la Investigación y Seminario de tesis de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Ayudante Regular de Metodología de la Investigación Psicológica, Cat. II, Facultad de Psicología -UBA.

E-Mail: g_perello@hotmail.com

Paula Biglieri

Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigadora del CONICET con sede de trabajo en el Centro de estudios del Discurso y las Identidades Sociopolíticas (CEDIS), Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín. Titular de la cátedra de Teoría Política II, de la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM).

E-Mail: paulabiglieri@hotmail.com