

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador  
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades  
Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría de investigación en Filosofía y Pensamiento Social

La construcción del Pueblo y la Multitud: Laclau frente a Hardt y Negri

Ana Gabriela Montenegro Pesántez

Asesora: Luciana Cadahia

Lectores: Paula Biglieri y Soledad Stoessel

Quito, mayo de 2019

## Tabla de contenidos

<b>Resumen</b> .....	<b>IV</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>Capítulo 1</b> .....	<b>4</b>
<b>Repensando el marxismo: la propuesta postmarxista</b> .....	<b>4</b>
1. El postmarxismo en Ernesto Laclau.....	7
1.1. El pluralismo del pueblo frente al esencialismo de clase .....	9
2. El postmarxismo en Antonio Negri .....	12
2.1. La singularidad de lo común y la construcción de un nuevo sujeto político .....	14
3. Laclau y Negri: encuentros y divergencias .....	18
<b>Capítulo 2</b> .....	<b>21</b>
<b>Ernesto Laclau: la construcción del Pueblo</b> .....	<b>21</b>
1. Discurso, heterogeneidad y articulación del Pueblo .....	27
1.1. Discurso .....	27
1.2. Heterogeneidad.....	33
1.3. Articulación del Pueblo.....	42
2. La articulación de la heterogeneidad en la construcción del Pueblo .....	48
<b>Capítulo 3</b> .....	<b>50</b>
<b>Michael Hardt y Antonio Negri: la construcción de la Multitud</b> .....	<b>50</b>
1. La singularidad y lo común.....	55
2. La configuración de lo común.....	56
3. Multitud: convergencia, singularidad e identidad .....	63
4. La construcción de la Multitud.....	70
<b>Capítulo 4</b> .....	<b>73</b>
<b>La figura del líder dentro del Pueblo y la Multitud</b> .....	<b>73</b>
1. El líder y su papel en la construcción del Pueblo .....	74
2. El líder en la construcción de la Multitud .....	83
3. El líder como elemento democratizante: Laclau frente a Negri.....	93
<b>Conclusiones</b> .....	<b>96</b>
<b>Lista de referencias</b> .....	<b>101</b>

## **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis**

Yo, Ana Gabriela Montenegro Pesántez, autora de la tesis titulada “La construcción del Pueblo y la Multitud: Laclau frente a Hardt y Negri” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Filosofía y Pensamiento Social, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, mayo de 2019



Ana Gabriela Montenegro Pesántez

## **Resumen**

La presente investigación explora la forma en la que Ernesto Laclau, y Michael Hardt y Antonio Negri conciben la figura del líder dentro de sus propuestas teóricas, estas son, la construcción del Pueblo (Laclau) y la Multitud (Hardt y Negri). Problematizamos a lo largo del presente escrito la manera contrapuesta en la que los autores entienden el rol del líder. Así, mientras para Laclau el líder permite una participación política democrática de los grupos subalternos, para Hardt y Negri, el líder impide dicha participación. Lo que indagamos entonces es cuál de estas posturas posibilita una mayor participación política de los grupos excluidos. El argumento que defendemos es que la postura laclausiana permite esta participación, pues, es la figura del líder la que inserta democráticamente a lo excluido en el campo de lucha política. A lo largo del texto presentamos, en primer lugar, una contextualización del postmarxismo en cada autor a trabajar, en segundo lugar, desarrollamos una explicación de las categorías esenciales que nos permiten entender la lógica de la construcción del Pueblo, en tercer lugar, una exposición de las categorías que describen la construcción de la Multitud, finalmente, una problematización de la imagen del líder dentro del Pueblo y la Multitud, resaltando el vínculo entre representación, grupos excluidos y participación democrática.

**Palabras clave:** Ernesto Laclau, Michael Hardt, Antonio Negri, líder, participación democrática.

## **Introducción**

El hilo conductor que guía la presente investigación es el estudio del papel del líder en la tradición de pensamiento postmarxista. El interés en torno a este estudio nace de una doble inquietud. La primera consiste en pensar cómo ciertas dinámicas políticas, sociales y económicas permiten y legitiman las exclusiones sociales. La segunda surge de la necesidad de reflexionar sobre la creación de un sujeto político que busque atenuar o erradicar dichas dinámicas de exclusión. Para vincular nuestras inquietudes investigativas (la existencia de lógicas de exclusión y la necesidad de atenuarlas por medio de la construcción de un sujeto político) con nuestro interés investigativo (la figura del líder dentro del pensamiento postmarxista), hemos decidido trabajar desde los siguientes autores: Ernesto Laclau y Michael Hardt y Antonio Negri.

Los motivos que impulsan a la selección de estos autores son: a) sus postulados filosóficos estudian las dinámicas sociales y políticas de exclusión actuales, además de presentar propuestas que ayuden a pensar nuevas lógicas sociales más igualitarias; b) los marcos teóricos de los autores trabajan la necesidad de pensar la configuración de un nuevo sujeto político para la emancipación, así, Laclau parte de la construcción del Pueblo, mientras que Hardt y Negri asume la construcción de la Multitud. Creemos que el aporte que los autores pueden ofrecer a esta investigación radica en la forma contrapuesta en la que cada uno entiende el rol del líder en la construcción del Pueblo y la Multitud, pues, para Laclau, la figura del líder permite una participación política democrática de los grupos socialmente excluidos, mientras que para Hardt y Negri el líder impide esta participación.

De lo dicho se desprende la pregunta que va a direccionar el desarrollo de nuestra investigación: siguiendo las propuestas postmarxistas de Laclau y Hardt y Negri, ¿es preferible una propuesta que asume la importancia del líder (Laclau) o que plantea la ausencia del mismo (Hardt y Negri)? Vamos a desarrollar la problematización de esta pregunta a partir de la categoría de articulación política. En el caso de Laclau vamos a trabajar la articulación de la heterogeneidad, y, en el caso de Hardt y Negri trabajaremos la convergencia de las singularidades. Concentrarnos en la articulación y la convergencia es importante en la medida en que en estos procesos la figura del líder (ya sea como condición o como obstáculo) cumple un rol esencial en la construcción del Pueblo y la Multitud.

En ese sentido, lo que buscamos analizar de la articulación política en torno a la figura del líder es problematizar qué propuesta (el Pueblo o la Multitud) permite una mayor participación política democrática de los grupos excluidos. Es decir, lo que buscamos determinar es si la presencia o ausencia del líder permite un mayor vínculo entre representación y participación política.

Ahora bien, con la finalidad de pensar la figura del líder y su nexos con la participación política democrática, dividimos el desarrollo de nuestra investigación en cuatro apartados: a) Repensando el marxismo, la propuesta postmarxista; b) Laclau y la construcción del Pueblo; c) Hardt y Negri, la construcción de la Multitud; d) La figura del líder dentro del Pueblo y la Multitud. El primer apartado nos servirá como introducción al campo común que comparten los autores, este es, el postmarxismo. Aquí desplegaremos, desde la perspectiva de Laclau y Negri, el análisis de la denominada crisis del marxismo, exponiendo qué entienden los autores por esta crisis, además de conocer qué rechazan y retoman de la teoría marxista. Explicaremos en qué se fundamenta la crítica de los autores al concepto esencialista de clase proletaria, proponiendo, en su lugar, el pluralismo social, mismo que se traduce en la noción de heterogeneidad (Laclau) y singularidades (Hardt y Negri). En este capítulo también resaltaremos los postulados postmarxistas que comparten los autores, así como los aspectos en los que sus marcos teóricos se distancian.

En el segundo apartado nos concentraremos en la descripción del proceso que construye al Pueblo, aquí nos enfocaremos en la articulación equivalencial de la heterogeneidad, pues es esta articulación la que permite dicha construcción. En este capítulo vamos a abordar las categorías que configuran al Pueblo, estas categorías son: discurso, heterogeneidad y articulación de la heterogeneidad. La categoría de discurso nos ayudará a comprender que la sociedad es el resultado de una construcción discursiva que posibilita la emergencia del Pueblo. El abordaje de la categoría de discurso nos llevará a la categoría de heterogeneidad. Aquí analizaremos qué entiende Laclau por lo heterogéneo y cómo esta categoría crea dinámicas disruptoras del orden social. Para entender el momento disruptor trabajaremos la categoría de articulación. Esta categoría nos permitirá comprender cómo la heterogeneidad deviene en la construcción de una nueva identidad, el Pueblo.

En el tercer momento analizaremos la construcción de la Multitud expuesta por Hardt y Negri. En esta construcción nos concentraremos en la convergencia de las singularidades en

torno a lo común, convergencia que permite dicha construcción. Las nociones que en este capítulo desarrollaremos son: singularidad y lo común, configuración de lo común y Multitud. En la primera noción explicaremos cómo, desde una perspectiva biopolítica, la conservación y exaltación de la especificidad de las singularidades son la base para la construcción de lo Común. En la segunda noción expondremos cuáles son las condiciones que permiten la configuración del Común, y qué papel juega la convergencia de la singularidad dentro de dicha configuración. Finalmente, abordaremos la noción de Multitud, y, dentro de esta, la relación entre convergencia, singularidad e identidad. El análisis de estas nociones nos ayudará a comprender cómo de la convergencia de las singularidades en torno a lo común puede devenir un nuevo sujeto político: la Multitud.

En el cuarto momento direccionaremos nuestra investigación a la relación entre líder y participación política democrática de los grupos excluidos dentro de la construcción del Pueblo y la Multitud. Aquí analizaremos la forma opuesta que tienen Laclau, y Hardt y Negri de concebir dicha relación, pues mientras Laclau presenta al líder como un elemento esencial en la construcción del Pueblo, ya que permite la articulación democrática de la heterogeneidad, Hardt y Negri consideran que la figura del líder impide el ejercicio de la democracia dentro del proyecto de la Multitud. En este capítulo problematizaremos los alcances y límites de considerar al líder como elemento democratizador en la articulación de la heterogeneidad. Problematicaremos también la figura del líder dentro del marco conceptual de Hardt y Negri, abordando los alcances y límites de considerar la ausencia del líder como condición de la democracia.

## Capítulo 1

### Repensando el marxismo: la propuesta postmarxista

Ante las diferentes crisis prácticas y teóricas sufridas por la teoría marxista clásica, surge el postmarxismo como el intento de reactivar el legado de dicha teoría. Así, dentro de la filosofía política, el postmarxismo se presenta como una relectura del marxismo clásico a la luz de las dinámicas capitalistas actuales, intentando, por un lado, dar cuenta de las contradicciones entre la teoría marxista clásica y el capitalismo contemporáneo, y, por otro lado, rescatar categorías marxistas que nos ayuden a pensar, tanto el capitalismo como la política vigente. Como señalamos en la introducción, los autores que hemos seleccionado dentro del postmarxismo son Ernesto Laclau, y Michael Hardt y Antonio Negri. Los marcos teóricos de estos autores desarrollan una nueva manera de entender la construcción de un sujeto político para la emancipación, construcción en la que el rol del líder es esencial, ya sea como elemento que permite dicha construcción (Laclau), o como elemento que la obstaculiza (Hardt y Negri).

Frente a lo dicho, y considerando que la fuente de los postulados filosóficos de Laclau y Hardt y Negri radican en el terreno posmarxista, proponemos enfocar el despliegue de este capítulo en el postmarxismo de estos autores. Este enfoque nos permitirá comprender qué entienden estos últimos por la crisis del marxismo, además de conocer qué es lo que rechazan y retoman de la teoría marxista. Tres momentos son los que estructurarán nuestro primer capítulo: 1) el postmarxismo en Laclau; 2) el postmarxismo en Negri<sup>1</sup>; 3) encuentros y divergencias entre el postmarxismo de Laclau y Negri.

El primer momento será trabajado desde dos aristas: la primera desarrollará cómo Laclau explica la crisis del marxismo, es decir, cómo busca dar cuenta de la no correspondencia entre las premisas marxistas y el capitalismo actual; la segunda arista desarrollará el momento en que Laclau toma distancia de la teoría marxista, rechazando el concepto esencialista de clase proletaria, y proponiendo frente a este, el concepto de pluralidad social.

---

<sup>1</sup> Algunos de los trabajos postmarxistas de Ernesto Laclau y Antonio Negri, han sido desarrollados conjuntamente con Chantal Mouffe y Michael Hardt, respectivamente. Sin embargo, para fines del presente capítulo, se consideró óptimo referirse al “postmarxismo de Laclau” y al “postmarxismo de Negri”, sin desconocer, por esto, las contribuciones de Mouffe y Hardt a dichos estudios.



En el segundo momento se trabajará también desde dos aristas: en la primera se desarrollará cómo Negri entiende la crisis del marxismo; en la segunda se abordará cómo el autor, rechazando también la noción esencialista de clase proletaria, defiende el pluralismo social representado por la categoría de singularidad. Finalmente, en el tercer momento se condensará lo tratado a lo largo del capítulo poniendo énfasis en los puntos en común que comparten los postulados postmarxistas de los autores, así como en los puntos en los que se distancian. Antes de iniciar con el abordaje de los momentos propuestos, parece necesario exponer algunas ideas generales sobre la crisis del marxismo. Sobre esta podemos mencionar que es a partir de la década de los setenta que empieza a ser declarada. Dos hechos fundamentan esta declaración: la disolución del proyecto socialista-comunista en la Rusia soviética, y las transformaciones socioeconómicas propias del capitalismo contemporáneo en Europa occidental. Estos hechos evidencian la incompatibilidad existente entre las premisas postuladas por la teoría marxista clásica, y los procesos sociales y políticos que se experimentaron en el designado “socialismo real”, y que se experimentan en el capitalismo actual.

La crisis del marxismo es entendida, entonces, entre otras cosas, como la incompatibilidad entre la teoría marxista clásica frente al funcionamiento del capitalismo vigente. Para comprender esta crisis es necesario recordar tres tesis constitutivas del marxismo clásico: a) el rol del economicismo; b) la importancia de la lucha de clases; c) la sociedad socialista y comunista.

Respecto al primer punto, el marxismo sostiene que la historia se fundamenta en las condiciones materiales de la vida humana, es decir, en su estructura económica. Esta estructura está determinada por las relaciones de producción, que son a su vez el resultado de la combinación de dos elementos: las fuerzas productivas (entendiendo a éstas como el conjunto de individuos que producen bienes materiales), y los medios de producción (entendiendo a éstos como los instrumentos que emplean las fuerzas productivas para la creación de bienes materiales).

Para Marx, las relaciones de producción se presentan siempre conflictivas pues funcionan como trabas para las fuerzas productivas, dado que éstas van más allá de una forma de relación de producción determinada. La conflictividad existente entre las relaciones de producción y las fuerzas de producción generan épocas de revolución social, revolución que

permite el paso de una época histórica a otra. Se evidencia de este modo el papel determinante del economicismo dentro la teoría marxista, pues, es este economicismo el que configura la evolución histórica de las sociedades.

El rol economicista (las relaciones de producción como aquellas que determinan la evolución de la historia), tiene estrecha relación con la segunda tesis a analizar: la lucha de clases y su importancia dentro del marxismo. Para Marx y Engels, “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días, es la historia de la lucha de clases” (Marx y Engels, Manifiesto del partido comunista 2008, 23), lucha que, dentro de las dinámicas capitalistas del siglo XIX, se desarrolla entre la clase burguesa y la proletaria.

Según la teoría marxista, las relaciones de producción dentro del capitalismo configuran la existencia de dos clases antagónicas: la burguesa y la proletaria. La primera, dueña de los medios de producción. La segunda, dueña de la fuerza de trabajo que será puesta al servicio de la burguesía. A causa de las dinámicas del capitalismo (concentración de riquezas en manos de la clase burguesa y aumento de la miseria de la clase obrera), el marxismo propone que la masa proletaria se alzaré contra su opresor. Este levantamiento dará como resultado el triunfo del proletariado, triunfo que llevará a la instauración del socialismo y el comunismo. Es así como, dentro del marco conceptual marxista, “la clase trabajadora sustituirá, en el curso de su desarrollo, a la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá a las clases y su antagonismo” (Marx, La miseria de la filosofía 2004, 296). Llegamos así a la tercera tesis constitutiva del marxismo: la sociedad socialista y comunista.

Para el marxismo, la función histórica del proletario consiste en instituir el socialismo y el comunismo, sociedades dentro de las que, debido a la abolición de la propiedad privada, no existe la explotación del hombre por el hombre. Así, el socialismo constituye la época de transición del capitalismo al comunismo, época en la que el proletariado toma el poder político, social y económico, y trabaja para eliminar toda forma de jerarquización social de clase.

El comunismo, por su parte, constituye para Marx, “el momento real de la emancipación y de la recuperación de sí del hombre” (Marx, Manuscritos económicos y filosóficos 1968, 143). En la sociedad comunista, el trabajo, que caracteriza a la esencia humana, debe llegar a ser la actividad autónoma del hombre, actividad liberadora y creadora.

Las tres tesis constitutivas del marxismo pueden ser resumidas bajo los siguientes términos: a) las contradicciones inherentes a las relaciones de producción llevan a una crisis y colapso de estas relaciones, y al surgimiento de nuevas relaciones de producción; b) la relación de producción capitalista configura una fragmentación social cada vez más acentuada entre clase proletaria y clase burguesa, dicha fragmentación conduce a la lucha entre ambas clases, lucha que culmina con el triunfo del proletariado; c) a raíz del colapso del capitalismo y de la victoria del proletariado se instaaura el socialismo, y, consecuentemente, el comunismo.

Las tres tesis expuestas son esenciales para entender la crisis del marxismo, ya que, esta crisis radica en la inadecuación que existe entre dichas tesis<sup>2</sup> (determinismo economicista, lucha de clases, socialismo y comunismo) y la capacidad que ha tenido el capitalismo para reinventarse a partir de sus crisis. Así, las dinámicas del capitalismo vigente refutan la valides de la segunda tesis presentada, puesto que en lugar de la unificación de la clase proletaria, plateada por el marxismo, se evidencia una fragmentación de identidades sociales, una proliferación de luchas emancipadoras disociadas de la economía. La capacidad de reinvención del capitalismo, la fragmentación de identidades sociales en detrimento de un sujeto político histórico (el proletariado como clase emancipadora) y la experiencia socialista de la URSS, son hechos que desafían los postulados teleológicos del marxismo clásico y que desembocan en la declaración de su crisis.

Esta crisis se percibe entonces como el colapso de un sistema teórico que se presentó como saber explicativo de la realidad. Dicho colapso se evidencia cuando “aquellas categorías con las que intenta hacer inteligible la historia y el mundo, se habrían revelado ya ineficaces” (Palti 2005, 53). Ahora bien, ante la denominada crisis del marxismo surgen propuestas teóricas que, contrario a abandonar el sistema marxista, buscan una reactivación de éste último. Dos de estas propuestas están representadas por el postmarxismo de Laclau y el postmarxismo de Negri. Analicemos cada uno de sus postulados.

## **1. El postmarxismo en Ernesto Laclau**

Si nos preguntamos por las características del postmarxismo, entendido como crítica a determinada concepción del marxismo, encontramos que Laclau y Negri comparten este espacio de problematización. No obstante, cada uno de ellos lleva a cabo un recorrido

---

<sup>2</sup> Mismas que se presentan como una explicación de la evolución de las sociedades, y que entiende a esta evolución como un proceso histórico subordinado a leyes propias y objetivas.

diferente en su desarrollo de las críticas al marxismo y en sus propuestas postmarxistas. En el caso de Laclau, de quien hablaremos en esta sección, la crisis del marxismo responde a una ambigüedad presente en la concepción marxista de la Historia, ambigüedad evidenciada en dos obras: *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* y el *Manifiesto del partido comunista*.

En la primera, la historia de la humanidad se presenta como un “proceso objetivo dominado por la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y los sucesivos sistemas de relaciones de producción constitutivos de la organización social” (Laclau, *Ideología y Postmarxismo* 2006, 21). En esta primera obra, la determinación histórica se desarrolla dentro de la base material o la “estructura”. En la segunda obra, la historia de la humanidad se presenta como la historia de la lucha de clases, lucha que se desarrolla en la “superestructura”, en donde lo político, lo jurídico y lo ideológico son considerados como “la distorsionada reflexión de una necesaria lógica subyacente” (Laclau 2006, 21).

La ambigüedad en las dos formas mencionadas de concebir la historia radica en que, mientras la contradicción fuerzas productivas / relaciones de producción es vista como objetiva, la lucha de clases no puede ser objetiva porque no depende, en opinión de Laclau, exclusivamente de relaciones económicas (vendedor y comprador de la fuerza de trabajo). Para Laclau, la objetividad que revestía a la dualidad fuerzas productivas / relaciones de producción como leyes del movimiento histórico, y la necesidad de presentar al sistema marxista bajo una lógica dialéctica, hizo que la teoría marxista redujera el capitalismo a...

una categoría económica, representada por comprador de la fuerza de trabajo y vendedor de la fuerza de trabajo. La conclusión fue que esta relación es intrínsecamente antagónica porque el capitalista extrae superávit del trabajador. Pero esta conclusión es injustificada. La relación sólo se torna antagónica si el trabajador *resiste* la extracción del superávit (...). La reducción de capitalista y trabajador a categorías económicas, que requiere la construcción de un espacio homogéneo de mediación dialéctica, hace imposible pensar el momento antagónico (Laclau 2006, 31).

El error de la teoría marxista reside entonces, según Laclau, en que simplifica la lucha social a una lucha económica objetivista. Este error surge al reducir antagonismo a contradicción, categorías que determinan procesos distintos, pues, mientras la contradicción de las fuerzas

productivas / relaciones de producción no lleva implícito necesariamente una resistencia a esa contradicción, la esencia del antagonismo radica en esta resistencia. La crítica a esta simplificación economicista, y a la reducción de antagonismo a contradicción, constituye el punto de partida de la propuesta postmarxista laclusiana.

En la obra *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau, junto con Chantal Mouffe, manifiestan que el postmarxismo que proponen implica releer las categorías marxistas a la luz del capitalismo contemporáneo, y que este ejercicio tiene que conducir necesariamente a “deconstruir aquellas -es decir, desplazar algunas de sus condiciones de posibilidad y desarrollar nuevas posibilidades-” (Laclau y Mouffe 2004, 9). Las categorías deconstruidas fueron precisamente la de clase social y sujeto histórico, centrales en el marxismo clásico. De este modo Laclau y Mouffe proponen abandonar el esencialismo de clase existente en el marxismo, rechazando la figura del proletariado como único representante de los intereses de los oprimidos, y, reemplazando esta figura por la de una pluralidad de identidades y demandas.

### **1.1. El pluralismo del pueblo frente al esencialismo de clase**

Uno de los puntos clave que critica Laclau a la teoría marxista, es el esencialismo social que ésta teoría defendía. Mientras la propuesta marxista divide a la sociedad en clase burguesa y proletaria, y le asigna a esta última la categoría de sujeto histórico, cuya función es, por medio de la revolución, instaurar la sociedad sin clases, la propuesta laclusiana rechaza esta visión subjetivista de la necesidad histórica del proletariado, sosteniendo que esta visión resulta inaplicable en las sociedades contemporáneas, y que, la vigencia de la idea de una necesidad histórica del proletariado, invisibiliza luchas sociales que no se reducen a luchas económicas.

Para Laclau, el problema de la teoría marxista radica en que generaliza y esencializa condiciones que dependen de contextos particulares. En este sentido, la idea de una clase proletaria frente a una burguesa, solo puede ser pensada en las primeras etapas del capitalismo. Así, mantener categorías como lucha proletaria y burguesa, y considerar esta lucha como una necesidad histórica, además de ser un sinsentido ante las dinámicas actuales del capitalismo, impediría vislumbrar la heterogeneidad de distintas identidades y demandas, que no se reducen a las proletarias. En otros términos, Laclau abandona la idea de un sujeto universal (por ser incompatible con la realidad) y la reemplaza por la idea de un sujeto plural. En la opinión de Laclau, la presencia del esencialismo de clases en la teoría marxista se debe a que esta teoría comparte el objetivismo de la producción intelectual del siglo XIX, es decir,

la idea de que la sociedad puede ser entendida a partir de leyes conceptualmente asequibles. Así, el pensamiento de Marx, al estar...

enraizado en la tradición metafísica occidental, era una Filosofía de la historia. El desenlace de la historia era para él el resultado de “*leyes objetivas*” que podían ser aprehendidas racionalmente y eran independientes de la voluntad y la conciencia de los agentes (Laclau, Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo 2000, 194).

En otros términos, para Laclau existe una relación entre las propuestas deterministas del marxismo y el idealismo, pues las tesis presentadas por el sistema marxista fundamentan su “análisis y predicciones en leyes inexorables que no son inmediatamente legibles en la superficie de la historia; ellas deben hallarse en la lógica interna de un modelo conceptual cerrado y transformar ese modelo en la esencia (conceptual) de lo real” (Laclau 2000, 122).

Ante lo dicho, la noción de “lucha de clases”, al presentarse como una ley histórica que vería su materialidad en lo social, no hace más que reproducir una propuesta idealista. Es por este motivo que, en la perspectiva de Laclau, esta noción es entendida como una visión petrificada del marxismo, pues lleva implícita la idea de que las relaciones antagónicas de clase son resultado de las relaciones de producción, regidas por necesidades históricas.

Contraria a la idea ortodoxa del marxismo, Laclau manifiesta que los antagonismos sociales actuales no se limitan a una lógica de enfrentamiento entre trabajador y capitalista, pues la “complejidad de las identidades sociales y políticas en un mundo globalizado desafiaron cualquier perspectiva cercana basada en [el concepto] de clase” (Laclau, Ideología y Postmarxismo 2006, 1). Para Laclau, en el capitalismo contemporáneo se configuran nuevas identidades y demandas que no se reducen a un antagonismo entre burgués y proletario, sino que existe una pluralidad de antagonismos como la económica, sexual, racial, étnica, etc., “que habían sido rechazadas o ignoradas por los enfoques hegemónicos y ahora exigían su reconocimiento” (Fair 2010, 244).

Frente a lo dicho, el postmarxismo de Laclau presenta la necesidad de una reformulación de las relaciones antagónicas sociales, que deben ser pensadas más allá del concepto de clase. Para esta reformulación propone la existencia de un pluralismo de luchas sociales, defendiendo que las tensiones sociales se dan “*entre* las relaciones de producción y la manera

en que los agentes sociales son constituidos fuera de ellas” (Laclau 2006, 10). Es decir, las relaciones de producción no son los únicos espacios en los que se generan antagonismos. Ahora bien, ante la crítica al “esencialismo clasista que creía que la lucha política debía centrarse en el aspecto puramente económico, que determinaba en alguna instancia su *práxis* política” (Fair 2010, 241), y, ante la deconstrucción del sujeto histórico proletario, ¿qué pasa con el proyecto marxista?

Para Laclau, los conceptos deconstruidos del marxismo pueden ayudar a configurar una nueva izquierda “legando parte de sus conceptos, transformando o abandonando otros, y diluyéndose en la intertextualidad infinita de los discursos emancipatorios, en la que la pluralidad de lo social se realiza” (Laclau y Mouffe 2004, 29). Así, Laclau reemplaza categorías del pensamiento marxista por nuevos significados, buscando de este modo, readaptar el marxismo a nuestra época. En este sentido, la propuesta revolucionaria marxista es reemplazada por la “radicalización de la democracia”, en la cual, la heterogeneidad social (en contraposición al esencialismo de clase) tiene un papel central. Analicemos la relación entre democracia radical y pluralismo.

En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe definen a la lógica democrática como “el desplazamiento equivalencial del imaginario igualitario a relaciones sociales cada vez más amplias y, en tal sentido, es tan solo una lógica de la eliminación de las relaciones de subordinación y de las desigualdades” (Laclau y Mouffe 2004, 235).<sup>3</sup> Es decir, la democracia es vista como la “transformación de una relación social que construye a un sujeto en relación de subordinación (Laclau y Mouffe 2004, 195).

Ahora bien, al existir una variedad de relaciones de subordinación dentro de las dinámicas capitalistas actuales, existe también una variedad de luchas que buscan la transformación de estas relaciones. De esto se desprende que, para que el proceso de transformación sea democrático debe tener como condición la presencia de la pluralidad social, y, sobretodo, el sostenimiento de la autonomía de lo particular que constituye la pluralidad social. Laclau y Mouffe denominan a esta pluralidad una “pluralidad radical”, en el sentido en que dicha pluralidad encuentra en sí misma el principio de su validez y legitimidad (en contraposición

---

<sup>3</sup> Esta “lógica de la eliminación” es considerada desde su perspectiva ideal, es decir, como el motor que impulsa el proceso democrático, pues, Laclau y Mouffe rechazan la idea de una objetividad social, y, en este sentido, rechazan también la posibilidad de una eliminación total de las relaciones de subordinación social.

de un esencialismo jerarquizante como la idea de clase proletaria). Este pluralismo radical es democrático en la medida en que

La autoconstitutividad de cada uno de sus términos es la resultante de desplazamientos de imaginario igualitario. El proyecto de una democracia radical y plural, por consiguiente, en un primer sentido, no es otra cosa que la lucha por una máxima autonomización de esferas, sobre la base de la lógica equivalencial igualitaria (Laclau y Mouffe 2004, 211).

Vemos así que la democracia tiene como uno de sus elementos esenciales la legitimación de luchas sociales plurales, mismas que movilizadas por un “imaginario igualitario”, buscan la transformación de las relaciones de desigualdad. Las nociones de democracia y pluralismo son esenciales dentro del marco teórico laclausiano, pues esta última noción permite pensar, por medio de un proceso articulador (en la que la figura del líder es esencial), la construcción del Pueblo, el nuevo sujeto político emancipador.

Para finalizar este apartado referente al postmarxismo de Laclau, podemos manifestar que éste se caracteriza por tres elementos: a) un rechazo al economicismo marxista que determinaría el curso de la historia; b) su crítica al reduccionismo esencialista de clase, que absorbería dentro de la clase proletaria los intereses, luchas y demandas de otras identidades ajenas a la proletaria; c) la defensa de la contingencia y la pluralidad social.

## **2. El postmarxismo en Antonio Negri**

Negri, a diferencia de Laclau, se interesará no sólo por pensar las condiciones de posibilidad de un sujeto político emancipador, sino que también estará interesado en descifrar las características propias del funcionamiento del capitalismo actual. En ese sentido, Negri nos da a entender que la importancia e influencia histórica que tuvo el sistema marxista durante el siglo XIX y parte del siglo XX, se debió a que este sistema respondía a un determinado momento de formación del capitalismo, y a condiciones sociopolíticas específicas. Sin embargo, el capitalismo de la segunda mitad del siglo XX se caracterizaría por nuevas dinámicas, que vuelven inaplicables muchas de las tesis marxistas clásicas.

Al no poder dar cuenta de las condiciones actuales del capitalismo, la teoría marxista se ha visto debilitada dentro del campo político contemporáneo. Ante este debilitamiento, Negri propone una relectura del marxismo clásico. Los objetivos que persigue Negri con esta



relectura son dos: rescatar categorías de dicho sistema, y, construir sobre la base de estas categorías un proyecto político y filosófico contemporáneo. Antes de abordar estos objetivos, es necesario entender el paso del marxismo al postmarxismo en Negri, es decir, debemos conocer aquello que aleja a este autor de la teoría marxista ortodoxa, y aquello que rescata de esta teoría.

El punto central que separa a Negri de la ortodoxia marxista radica en el rechazo a entender la historia como determinada por leyes inexorables, es decir, como un proceso determinista causal. Este autor considera que defender este determinismo en las condiciones actuales, es imposible, pues “la causalidad se nos muestra cada vez como una *secuencia intempestiva*, la cual, prescindiendo de todo mecanicismo determinista, sólo puede interpretarse en la relación entre dispositivos objetivos y actos constitutivos de los sujetos” (Negri, Guías. Cinco lecciones entorno a Imperio 2004, 200). Es decir, la causalidad de los procesos históricos es contingente, y depende de los sujetos y sus acciones, más no de leyes económicas y sociales.

Esta contingencia se evidencia en al menos dos aspectos: a) la sociedad-fábrica en la que el sistema marxista fundamentó las condiciones que darían paso al sistema socialista y comunista, puede considerarse hoy inaplicable, pues, las nuevas dinámicas del capitalismo han desarrollado espacios productivos que no se reducen a la fábrica; b) la pérdida de centralidad del obrero industrial como sujeto histórico (cuya función es la lucha y triunfo ante la explotación del burgués, y la consecuente instauración del socialismo y el comunismo), quedaría desacreditada actualmente, ante la existencia de subjetividades que no se reducen a la proletaria.

Respecto a las ideas que este autor retoma del marxismo, podemos mencionar dos: el mundo es creado por el trabajo, y, el trabajo, dentro de las dinámicas capitalistas, siempre será trabajo explotado. Ante estos presupuestos del marxismo, Negri expone la necesidad de, “por una parte, analizar las fuerzas del trabajo que construyen el mundo, y, por otra, la posibilidad de liberar el trabajo de la explotación” (2004, 81). En la obra de Negri, *Marx, la biopolítica y lo común*, este autor manifiesta que:

Si Marx estudió las leyes del movimiento de la sociedad capitalista, ahora se trata de estudiar las leyes del trabajo obrero; más bien, de la actividad social en su totalidad; la producción de

subjetividad tras la subsunción de la sociedad en el capital y la inmanencia de la resistencia en la explotación, ahora bajo el horizonte global (2012, 23).

Vemos así como Negri trata de pensar el trabajo dentro de los procesos vigentes del capitalismo, para esto, retoma del marxismo la categoría de trabajo vivo, que concibe al trabajo como una actividad autónoma y libre. El postmarxismo en este autor se configura entonces a través del rescate que hace de la concepción marxista de trabajo vivo.

Frente a lo dicho, este autor considera que dentro de las lógicas capitalistas actuales, el mayor obstáculo para la aplicación de los postulados marxistas, es la transformación considerable que ha experimentado el trabajo. Sin embargo, “estas mismas transformaciones, lejos de conceder un carácter marginal al concepto de trabajo, vuelven a proponer su insistente centralidad” (Negri y Hardt 2003, 18), pues, siguiendo a Marx:

Lo que interesa es el trabajo no como objeto sino como actividad; no como un valor en sí mismo sino como la fuente viva del valor. Frente al capital, en el que la riqueza general existe objetivamente, como una realidad, el trabajo es la riqueza general como su posibilidad, que se confirma en la actividad como tal. No es por tanto una contradicción decir que el trabajo es, por un lado, la pobreza absoluta como objeto, y por el otro es la posibilidad general de la riqueza como sujeto y como actividad (Marx 1998 en Negri 2012, 34).

Dentro de la propuesta de Negri, el trabajo, al ser concebido como actividad autónoma y libre, no se reduce exclusivamente al trabajo obrero, sino que abarca a la totalidad de los individuos de una sociedad, ya que todos estos poseen la capacidad productiva. En este sentido, este autor rechaza también la visión esencialista marxista de clase, que coloca al proletario como sujeto político impulsador del cambio social. En su lugar, este sujeto es reemplazado por la categoría de Multitud, dentro de la cual la singularidad juega un papel relevante. Abordemos el papel que la singularidad cumple dentro del marco teórico presentado por Negri.

### **2.1. La singularidad de lo común y la construcción de un nuevo sujeto político**

Antonio Negri defiende que la comunicación y cooperación de las singularidades en torno a lo común pueden generar un nuevo sujeto político: la Multitud. Este sujeto parte de la categoría de trabajo vivo que Negri retoma del marxismo. Trabajemos brevemente el nexo entre la noción de singularidad, lo común y trabajo vivo.

En la obra *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*, Hardt y Negri exponen que, por singularidad entienden “un sujeto social cuya diferencia no puede reducirse a uniformidad: una diferencia que sigue siendo diferente (2004, 127). La idea de singularidad que defienden estos autores surge en respuesta a la absorción de las singularidades dentro de una jerarquía social. Para Hardt y Negri, las dinámicas que han caracterizado a las formas políticas (monarquía, democracia, o liberalismo), han configurado formas de poder de un individuo sobre otro (s), poder que no permite el reconocimiento ni el despliegue del pluralismo que configuraría la comunidad, así, la noción de singularidades emerge de un rechazo a la concentración del poder (representado casi siempre bajo la figura del líder). En lugar de esta concentración, la propuesta de estos autores busca otorgar este poder a las singularidades sociales.

Para entender el paso de la concentración del poder a la difusión de éste, es necesario conocer la propuesta de Hardt y Negri respecto a la mutación del poder constitutivo al poder constituyente. Mientras el primero hace referencia a lo impuesto históricamente, social y políticamente, por medio de una soberanía ejercida por uno o más sobre otros, el segundo, hace referencia a la construcción de las condiciones de la libertad y autonomía de los sujetos, estas condiciones se logran a través de la convergencia de las singularidades en torno a lo común.

En la obra *Marx, la biopolítica y lo común*, Negri presenta a la categoría de lo común como contraria a las relaciones ente público y privado, relaciones que, según Negri, han configurado las dinámicas de explotación. En su lugar, lo común se muestra como la base material de una existencia asociativa de las subjetividades, en este sentido, la categoría de lo común tiene relación con...

el movimiento y la comunicación de las singularidades. No existe un común que pueda ser referido simplemente a elementos orgánicos o a elementos identitarios. Lo común es siempre construido por un reconocimiento del otro, por una relación con el otro que se desarrolla en esa realidad (Negri 2012, 187).

Lo común tiene como condición la presencia de las singularidades, y, al ser la interrelación entre éstas últimas su rasgo principal, lo común aparece no como algo dado, sino como un continuo hacerse, cuyos actores son sujetos activos en la realidad, misma que es administrada

y gestionada por estos mismos sujetos. Otra de las condiciones en la construcción de lo común, es el rechazo de toda forma de poder. Según Negri:

Cuando estamos en el terreno de lo común necesitamos empezar a pensar que no existe una homologación posible entre el poder así como él es y aquello que es lo común. El poder es una unificación por arriba constantemente restrictiva, englobadora, mistificadora y destructiva de las singularidades y de la capacidad de determinar la renovación a través justamente de esa continua construcción singular de lo común (2012, 187).

Ante las dinámicas soberanas que han caracterizado a las formas políticas y que han configurado jerarquías entre las singularidades, Negri propone la articulación autónoma y libre de estas singularidades en torno a lo común. Dicha articulación desemboca en la constitución de la Multitud, misma que se compone de una multiplicidad de singularidades. La propuesta de la Multitud defiende la idea de que las singularidades deben existir por sí mismas, de forma individual y singular, bajo ningún tipo de “soberanía” o poder de un hombre sobre otro, ya que, las singularidades solo pueden desarrollarse políticamente si no existe el yugo del líder o las ideologías. En otros términos, las singularidades solo pueden desplegar su potencial bajo las dinámicas que propone la Multitud.

Ahora bien, ¿Cuál es el elemento que articula a las singularidades en torno a lo común, y este a su vez, en torno a la construcción de la Multitud? En la propuesta de Negri, este elemento es el trabajo vivo. El trabajo vivo hace referencia a la producción cooperativa e inmaterial, entendiendo a esta última como “el conjunto de las actividades intelectuales, comunicativas, relacionales y afectivas expresadas por los sujetos” (Negri, Guías. Cinco lecciones entorno a Imperio 2004, 75). Este tipo de trabajo constituye la forma de trabajo de la Multitud, que ya no asocia esta actividad con producción mercantil o explotación, sino con una actividad productiva cooperante.

El fundamento de la noción de trabajo vivo radica, según manifiestan Negri, en lo expuesto por Marx en los *Grundrisse*. Aquí Marx formula una hipótesis que prevé que el trabajo “devenga cada vez más inmaterial, es decir, dependa fundamentalmente de las energías intelectuales y científicas que las constituyen” (Negri, Guías. Cinco lecciones entorno a Imperio 2004, 75). Es así como el trabajo que ha alcanzado la cualidad inmaterial convierte en

no esenciales las condiciones en las que se desarrollaba precedentemente la acumulación capitalista.

El trabajo vivo constituye el nexo entre la articulación de las singularidades y la constitución de lo común, pues “*el trabajo para ser creativo debe ser “común”, producido por redes de cooperación*”. El trabajo se define ontológicamente como libertad a través de lo común: el trabajo vivo es producido cuando es libre, ya que de otro modo está muerto” (Negri 2004, 124).

En el caso de Negri, podemos manifestar que la convergencia de las singularidades (la pluralidad social) se da en torno a lo común, por ejemplo la comunicación y la cooperación. El objetivo que persigue la convergencia de las singularidades en torno a lo común, o, en otros términos, el objetivo que persigue la configuración del nuevo sujeto político bajo la forma de la Multitud, es el ejercicio de una real democracia. La Multitud es el nombre de la democracia, “una democracia de iguales, una democracia fundada en la absolutez de la capacidad productiva de los sujetos, en la absoluta igualdad de derechos y deberes, y en la efectividad de los derechos” (Negri y Hardt 2003, 139). La siguiente cita sintetiza lo esencial de la articulación entre las categorías de singularidad, lo común, y la multitud.

La multitud no es ni reencuentro de la identidad ni pura exaltación de las diferencias, sino más bien el reconocimiento de que, detrás de la identidad y diferencias, puede existir una “comunidad”, un “común”, si éste se entiende como una *proliferación de actividades creativas*, relaciones o formas asociativas diversas. La asunción de esta imagen del sujeto político representa un paso ciertamente con respecto a las teorías políticas tradicionales (Negri 2004, 119).

Frente a lo expuesto, podemos mencionar que el proyecto político y filosófico de Negri propone la reformulación y el cambio de las dinámicas sociales, políticas y productivas existentes actualmente. Ante la consideración de la producción social, las relaciones soberanas que restringen las subjetividades de los individuos y la estructuración social de jerarquías, la propuesta de este autor aboga por la constitución de un nuevo sujeto social, político y productivo. Las características de este nuevo sujeto son la autonomía, la libertad y la autogestión de su vida individual, características que surgen dentro de las dinámicas de

producción inmaterial, fundamentadas en la cooperación, la comunicación y lo afectivo, es decir, en torno a lo común.

Podemos concluir el apartado referente al postmarxismo de Negri, exponiendo tres ideas principales mencionadas en este apartado: a) Negri concentra su trabajo posmarxista en torno a la categoría de trabajo vivo tomada del marxismo; b) defiende que la convergencia de las singularidades debe estar enfocada a la construcción de lo común; c) esta articulación debe darse en torno al trabajo vivo (trabajo inmaterial), a su vez esta articulación llevará a la configuración de un nuevo sujeto político: la Multitud.

### **3. Laclau y Negri: encuentros y divergencias**

El abordaje de las propuestas postmaxistas de Laclau y Negri nos ha permitido identificar aspectos en las que dichas propuestas convergen y difieren. Los principios comunes que comparten los trabajos de estos autores radican en que: a) buscan desarrollar una relectura del marxismo que permita dar cuenta de su denominada “crisis”; b) despliegan un trabajo teórico que reactive el marxismo, reactivación que tiene como objetivo contextualizar esta teoría dentro de los procesos políticos y sociales contemporáneos; c) muestran cómo el reconocimiento del pluralismo social constituye un punto central en sus propuestas filosóficas y políticas postmarxistas. Recapitulemos brevemente cada uno de estos principios comunes.

Sobre el primer principio común podemos manifestar que la crisis del marxismo desde la perspectiva laclausiana responde a una ambigüedad en la concepción marxista de la Historia. Por un lado, el marxismo entiende a la historia como un proceso objetivo determinado por leyes económicas. Por otro lado el marxismo entiende a la historia como un proceso que deriva de los antagonismos sociales, antagonismos que, según Laclau, no dependen exclusivamente de las relaciones económicas. Esto hace que el marxismo no pueda dar cuenta de la pluralidad de luchas sociales que no se reducen a la económica.

Por su parte, la crisis del marxismo desde la perspectiva de Negri responde al hecho de que las formas de trabajo del siglo XIX frente a las del siglo XX se han modificado drásticamente. Estas modificaciones desactivan las tesis marxistas clásicas, haciéndolas inaplicables dentro de las dinámicas del capitalismo contemporáneo. Por ejemplo, la sociedad-fábrica en la que el sistema marxista fundamentó las condiciones que darían paso al sistema socialista y comunista, puede considerarse hoy inaplicable, pues, las nuevas dinámicas del capitalismo

han desarrollado espacios productivos (el comunicacional, afectivo, cooperante) que no se reducen a la fábrica.

Luego de identificar las causas de la crisis del sistema marxista clásico, abordamos el segundo principio común: la reactivación del marxismo por parte de Laclau y Negri. En el caso de Ernesto Laclau, esta reactivación consiste en rechazar el esencialismo marxista de clase (la división social entre clase proletaria y clase burguesa) y proponer en su lugar la pluralidad de la sociedad. En el caso de Antonio Negri, la reactivación del marxismo consiste en retomar la categoría marxista de trabajo vivo para pensar las dinámicas del trabajo contemporáneo. Vincula la categoría de trabajo vivo a la de singularidad, puesto que el trabajo vivo solo puede desarrollarse cuando es realizado por singularidades, es decir, por sujetos autónomos, libres y que mantienen sus diferencias aún dentro de un grupo plural.

El tercer principio común que comparten estos autores es la relevancia que tiene la presencia del pluralismo social. La defensa de un pluralismo social surge de las nuevas dinámicas del capitalismo vigente, mismo que crea nuevas luchas sociales que no se reducen a la económica. La reivindicación de la autonomía y validez del pluralismo social, es el fundamento de las propuestas postmarxistas de ambos autores.

Ahora bien, a pesar de que este tercer principio se presenta como elemento común en los trabajos de los autores, la forma en la que la pluralidad es tratada por cada autor constituye el lugar en el que ambas propuestas difieren. El punto de divergencia radica tanto en la forma en la que la pluralidad se articula, así como en los fines que persigue cada articulación. De este modo, mientras Laclau defiende la articulación de la pluralidad por medio de una articulación equivalencial de la heterogeneidad que devenga en la creación del nuevo sujeto político, el Pueblo, Negri defiende la convergencia de las singularidades para pensar la construcción del nuevo sujeto político, la Multitud.

Lo que nos interesa para los fines de nuestra investigación es la forma contrapuesta en que los autores desarrollan la figura del líder tanto en el Pueblo como en la Multitud. Para entender esta forma contrapuesta, debemos primero entender la manera en la que la articulación de la pluralidad se da tanto en la construcción de cada nuevo sujeto político, puesto que, dentro de las lógicas articuladoras, el rol del líder deviene esencial, ya sea en defensa de su presencia (Laclau), o en defensa de su supresión en las dinámicas políticas. Frente a lo dicho, parece

pertinente enfocar el desarrollo del segundo capítulo al análisis de la propuesta de Laclau sobre la construcción del Pueblo, y, el desarrollo del tercer capítulo al análisis de la propuesta de Negri sobre la construcción de la Multitud. Analizar estas propuestas nos ayudará a comprender de forma clara el papel político del líder dentro de cada sistema filosófico.



## Capítulo 2

### Ernesto Laclau: la construcción del Pueblo

El desarrollo del primer capítulo se concentró en el tratamiento del campo común que comparten Laclau y Negri, este es, el postmarxismo. Dentro de este último expusimos, de forma general, qué entienden los autores por la crisis del marxismo, y qué es lo que rechazan y retoman de la teoría marxista clásica. Destacamos también el papel de la pluralidad social que ambos defienden, en detrimento de un esencialismo de clase (el proletariado como sujeto histórico emancipador). Destacar dicho papel es importante para nuestra investigación en la medida en que la forma en la que esta pluralidad es tratada por Laclau y Negri nos ayuda, por un lado, a entender el proceso que construye al nuevo sujeto político (Pueblo y Multitud), y, por otro lado, a entender el rol del líder dentro de las propuestas del Pueblo y la Multitud.

En el presente capítulo proponemos concentrarnos en la descripción del proceso que construye al Pueblo. La importancia de trabajar esta construcción radica en que ésta se logra por medio de un tipo específico de articulación, este es, la articulación equivalencial, dentro de la cual la figura del líder cumple un papel esencial. En este sentido, abordar la construcción del Pueblo nos permitirá, en un primer momento, entender el entramado teórico que constituye la propuesta filosófica de Laclau, y, en un segundo momento, profundizar y problematizar el rol democrático del líder dentro de dicha propuesta.

Lo que buscamos entonces al abordar la configuración del Pueblo es describir el proceso que viabiliza esta configuración. Una vez que tengamos claro dicho proceso podremos, en el cuarto capítulo, introducir la importancia del líder en la construcción del Pueblo y problematizar su rol democrático en la dicha construcción. Ahora bien, antes de emprender el desarrollo de este capítulo, es necesario determinar las categorías que vamos a trabajar, estas son: discurso, heterogeneidad y articulación de la heterogeneidad. La selección de estas categorías responde al hecho de que estas explican, de forma sistemática, el proceso que construye al Pueblo<sup>4</sup>, así, la categoría de discurso nos ayudará a comprender que la sociedad no posee una esencia determinada, sino que, por el contrario, es el resultado de una construcción discursiva, misma construcción que posibilita la emergencia del Pueblo.

---

<sup>4</sup> Estamos conscientes que otra categoría clave en la construcción del Pueblo es la figura del Líder, categoría que si bien no es desarrollada en el presente capítulo, será problematizada en el cuarto capítulo.

El abordaje de la categoría de discurso nos llevará a la categoría de heterogeneidad. En el desarrollo teórico de esta categoría analizaremos qué entiende Laclau por lo heterogéneo y cómo esta categoría da cuenta de la gestación de dinámicas disruptoras del orden social. Para entender el momento disruptor será necesario introducir la categoría de articulación. Esta categoría nos permitirá comprender cómo la heterogeneidad deviene en hegemonía, entendiendo a ésta última como el terreno en el cual las prácticas articuladoras se desarrollan y crean una nueva identidad, en este caso, el Pueblo. Así, la hegemonía dentro de la teoría laclausiana es vista como “un tipo de relación política; una forma, si se quiere, de la política” (2004, 235), en la que la articulación de lo heterogéneo pueden llegar a constituir al Pueblo.

Antes de iniciar con el desarrollo de las categorías propuestas, debemos especificar las obras a partir de las cuales trabajaremos dichas categorías, estas obras son: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (1985), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1988), y *La razón populista* (2005).<sup>5</sup> Si bien es cierto que existen otros varios textos en los que Laclau desarrolla las categorías que buscamos trabajar<sup>6</sup>, hemos seleccionado las tres obras mencionadas por considerar que en éstas se condensa un tratamiento más amplio y articulado de la propuesta teórica laclausiana.

De esta manera, proponemos afrontar la categoría de discurso como constructora de lo social desde las dos primeras obras enumeradas, pues, en estas, la categoría de discurso es trabajada con mayor detalle, mientras que, en *La razón populista*, es apenas considerada<sup>7</sup>. En el caso de la categoría de heterogeneidad, nos concentraremos en el tratamiento que se hace de esta categoría en *La razón populista*, pues, consideramos que aquí se evidencia un desarrollo maduro de la categoría.<sup>8</sup> La categoría de articulación atraviesa la totalidad de la obra de Laclau, por lo mismo desarrollaremos las distintas definiciones presentes en cada uno de los tres textos mencionados.

---

<sup>5</sup> El concentrarnos en estas obras no nos exime de utilizar otros textos de Laclau, ya sea para contrarrestar o complementar las definiciones que se exponen en los tres libros que hemos mencionado.

<sup>6</sup> Por ejemplo, *Política e ideología en la teoría marxista* (1978); *Emancipación y diferencia* (1966); *Misticismo, retórica y política* (2000), entre otras.

<sup>7</sup> *La razón populista* no se enfoca en la explicación del discurso como el factor que construye lo social, sino que, su abordaje respecto al discurso se centra en el papel de éste último dentro de la lógica articuladora.

<sup>8</sup> El término “maduro” lo utilizamos en el sentido en que, por ejemplo, en *Hegemonía y estrategia socialista*, y en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, no existe un tratamiento del término “heterogeneidad” como tal, pues, en estas obras, los elementos que se articulan son denominados “identidades externas” y/o “identidades negativas”. Es en *La razón populista* en la que la categoría de lo heterogéneo es introducida de forma detallada. En esta última obra se expone, tanto el proceso que construye la heterogeneidad, como sus características, entre las que resaltan, por ejemplo, estar constituidas por “identidades negativas” o “identidades externas” a un orden determinado. En este sentido, consideramos que la categoría de heterogeneidad presente en *La razón populista*, arrastra nociones ya presentes en *Hegemonía y estrategia socialista*, y en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* y las potencia, al desarrollar estas nociones dentro del marco de la construcción del Pueblo.

Luego de haber definido tanto las categorías, como las obras que trabajaremos, es necesario ahora exponer la premisa que hace posible el desarrollo conceptual de la teoría laclausiana, esta es, la imposibilidad de la sociedad. Esta premisa se encuentra desarrollada ampliamente en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*<sup>9</sup>, aquí Laclau rechaza la visión esencialista de la sociedad, visión que considera que esta última posee un orden esencial dado *a priori* que es “preciso reconocer por detrás de las variaciones empíricas expresadas en la superficie de la vida social” (Laclau 2000, 104). Esta lectura esencialista se fundamenta en la existencia de una objetividad que determina las lógicas que rigen la estructura de lo social. Para Laclau, es justamente esta objetividad social la que resulta inconcebible, pues, para este autor...

algo es objetivo en la medida en que su “ser” está presente y plenamente constituido. Desde esta perspectiva las cosas “son” algo determinado, las relaciones sociales “son” -y en este sentido están dotadas de objetividad-. Ahora bien, en nuestra vida práctica nunca experimentamos a la “objetividad” de esta manera: (...) la sociedad se nos presenta, en buena medida, no como un orden objetivo, armónico, sino como un conjunto de fuerzas divergentes que no parecen obedecer ninguna lógica unificada o unificante (Laclau 2000, 192).

Analicemos las dos últimas citas expuestas. Defender la objetividad de lo social implica aceptar dos supuestos: a) que lo social posee una lógica subyacente, una racionalidad dada de antemano que lo rige; b) que la constitución plena (armónica) de la sociedad es posible, y que, para alcanzar esta plenitud es necesario comprender la racionalidad de lo social, pues, una vez comprendida esta, podremos direccionarnos hacia ella.

Frente a estos supuestos, Laclau sostiene que la objetividad social solo es alcanzada por medio de la constitución plena de las identidades que componen la sociedad, esta plenitud tiene como condición la presencia de un carácter positivo que impregna a dichas identidades, pues, solo si las identidades gozan de una plenitud (de una condición positiva), el momento armónico (objetivo) de lo social puede ser posible<sup>10</sup>. Sin embargo, para Laclau, lo que

---

<sup>9</sup> A pesar de que esta “imposibilidad” se encuentra ya presente en *Hegemonía y estrategia socialista*, tomaremos los aportes expuestos en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, ya que, dentro de esta última obra, el apartado denominado precisamente “La imposibilidad de la sociedad” está enfocado a explicar detalladamente dicha imposibilidad.

<sup>10</sup> Aclaremos esta visión objetivista por medio de la exposición del ejemplo marxista. Dentro del marxismo, la historia de las sociedades se direcciona hacia la implantación del comunismo, este direccionarse hacia el comunismo constituiría la esencia social dada *a priori*. Ahora bien, una de las características del comunismo es el despliegue de la sociedad reconciliada en la que no existan conflictos de clase. Esta ausencia de conflictos solo se logra a partir de la supresión de aquello que impide la existencia de esta sociedad reconciliada, es decir, a partir de la supresión del sistema capitalista (y del burgués). En este sentido, la presencia de la identidad plena del proletario solo se alcanza por medio de la inexistencia de la identidad del burgués.

caracteriza a la sociedad es justamente esa falta de armonía social, falta que le lleva a rechazar la visión objetivista de lo social, y a proponer, frente a esta visión, la imposibilidad de la sociedad.

Según Laclau, la sociedad se torna imposible en la medida en que las identidades, contrario a la propuesta objetivista, parecen estar atravesadas por una negatividad constitutiva, así, “como la objetividad presupone la positividad de todo sus elementos, la presencia de la negatividad (...) significa que lo social nunca logra constituirse plenamente” (Laclau 2000, 35). En este sentido, lo social como orden objetivo se nos devela imposible.

Como veremos en el tratamiento de la categoría de discurso, para Laclau, la sociedad es el resultado de una construcción discursiva que edifica, a su vez, tanto las identidades como las posiciones de estas identidades dentro del orden social. Una de las características de las identidades es el estar atravesadas por una negatividad constitutiva que impide la experimentación plena u objetiva de dichas identidades. Ilustremos lo dicho con un ejemplo.

Dentro del orden social capitalista (orden construido discursivamente) se configura la identidad del proletario y del burgués. Ahora, si por ejemplo consideramos una baja de salarios, esta baja niega la identidad del obrero en tanto que consumidor, pero esta baja de salario afirma la identidad del burgués, quien se rige por una lógica de la ganancia. Al mismo tiempo, la identidad del burgués se ve amenazada por la presencia del proletario que, movilizado por la negación de su identidad, puede subvertir, por medio de la resistencia, el orden social que legitima dicha negación. Este ejemplo nos muestra cómo las identidades que constituyen lo social están atravesadas por la negatividad que impide construir las plenamente. En este sentido, el carácter negativo que permea a las identidades fundamenta la imposibilidad de la construcción objetiva (plena) de la sociedad.

Para Laclau, la negatividad de las identidades que constituyen la totalidad de lo social involucra necesariamente la resistencia de éstas a ser negadas. Esta resistencia desemboca en un campo de lucha, en el que, al no ser posible la constitución plena de lo social, la victoria de algunas de las identidades es siempre parcial. De esta idea se desprende que “si el resultado de esta lucha no está garantizado por ninguna ley *a priori* de la historia, en tal caso *toda* identidad tiene un carácter contingente” (Laclau 2000, 193) y precario. Este carácter posibilita que las identidades estén sujetas a transformaciones, construcciones o destrucciones. Ahora

bien, ¿cómo podemos evidenciar el carácter contingente y precario de las identidades? A través del antagonismo.

Laclau sostiene que el “antagonismo tiene una función *revelatoria*, ya que a través de él se muestra el carácter en última instancia contingente de toda objetividad” (Laclau 2000, 35). Analicemos cómo se desarrolla esta función. Partamos del hecho de que toda identidad está atravesada por la negatividad, esta negatividad no es siempre visible, pues, la interrelación de las identidades dentro de un sistema social no es siempre conflictiva. Sin embargo, existen momentos en el que la negación de una identidad es tal que desencadena procesos de resistencia. El momento de resistencia a esta negación es el que constituye el antagonismo, mismo que evidencia la contingencia de la sociedad en dos sentidos: a) mostrando que las identidades que constituyen lo social no son plenas, sino que están atravesadas por la negatividad; b) mostrando que la resistencia antagonista puede llevar a subvertir el orden social (orden que se mostraba como objetivo), transformando y creando nuevas identidades sociales. En esta medida, el antagonismo se nos devela como “el límite de toda objetividad. Esto debe entenderse en su sentido más literal: como afirmación de que el antagonismo no tiene un sentido objetivo, sino que es aquello que impide constituirse a la objetividad en cuanto tal” (Laclau 2000, 34).

Aclaremos esta última idea exponiendo los términos en los que Laclau y Mouffe describen al antagonismo. Para estos autores, el antagonismo es una condición en la que ...

la presencia del «Otro» me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas. (...) En la medida en que hay antagonismo yo no puedo ser una presencia plena para mí mismo. Pero tampoco lo es la fuerza que me antagoniza: su ser objetivo es un símbolo de mi no ser y, de este modo, es desbordado por una pluralidad de sentidos que impide fijarla como positividad plena (2004, 115).

Vemos así que el antagonismo no expresa una identidad plena, sino la imposibilidad de construirla plenamente, así, la identidad que está siendo negada, niega a la vez la presencia de la identidad que la niega. De esta negación mutua, se desprende la imposibilidad de una construcción plena de identidades, es decir, se desprende la imposibilidad de la construcción objetiva de lo social.

Recapitulemos lo expuesto respecto a la imposibilidad de la sociedad, premisa que posibilita el desarrollo conceptual de la teoría laclausiana. La imposibilidad de lo social rechaza la idea de la constitución objetiva (armónica) de la sociedad, pues, esta objetividad solo puede alcanzarse por medio de la plenitud que experimentan las identidades sociales, misma plenitud que desembocaría en un orden social armónico. Ahora, con base en la observación empírica de lo social, Laclau sostiene que es justamente esa falta de armonía la que caracteriza a la sociedad, y que, esta falta responde a la imposibilidad de las identidades sociales de constituirse de forma plena.

Esta imposibilidad responde al hecho de que las identidades son construcciones discursivas que siempre estarán atravesadas por la negatividad, por un constante juego de negación mutua. Es así como ninguna identidad social puede ser construida plenamente, y, de este modo, la ilusión de la objetividad se nos revela imposible.

En otros términos, es porque lo social está penetrado por la negatividad, que lo social “no logra el estatus de transparencia, de la presencia plena (...). A partir de aquí la relación imposible entre objetividad y negatividad ha pasado a ser constitutiva de lo social” (Laclau y Mouffe 2004, 221). Esta negatividad constitutiva de las identidades y de lo social se evidencia por medio del antagonismo, es decir, por medio de una la relación de pugna entre las identidades sociales, pugna de la que puede devenir tanto la transformación como la creación de identidades nuevas.

Ahora bien, nociones como la de la imposibilidad de una sociedad reconciliada, o la del carácter antagónico de las relaciones sociales, pueden ser consideradas conclusiones pesimistas. Sin embargo, Laclau ve en estas conclusiones posibilidades de transformación social, pues “si las relaciones sociales son contingentes, eso significa que pueden ser radicalmente transformadas a través de la lucha, en lugar de concebir a esa transformación como una *auto* transformación de carácter objetivo” (Laclau 2000, 52).

Una de las formas que toma esta lucha es la construcción del Pueblo propuesta por Laclau. Esta construcción se configura a partir de la interrelación de categorías como discurso, heterogeneidad y articulación. Despleguemos ahora el estudio de cada una de estas categorías, y el rol que cumplen dentro de la teoría laclausiana.

## 1. Discurso, heterogeneidad y articulación del Pueblo

### 1.1. Discurso

En la primera parte de este capítulo expusimos que abordar la categoría de discurso desde la perspectiva laclausiana es importante en la medida en que ésta nos permite comprender que la sociedad es el resultado de una construcción discursiva. Para Laclau, aceptar el carácter discursivo que construye lo social es aceptar a su vez que las identidades sociales y las posiciones que estas identidades ocupan dentro de la sociedad, son también construcciones discursivas.

En este sentido, proponemos abordar el desarrollo del presente apartado desde los dos momentos mencionados: la construcción discursiva de lo social y la construcción discursiva de las identidades dentro de lo social. Trabajar estos momentos nos ayudará en dos sentidos: entender la base discursiva, y por lo mismo contingente, que posibilita la construcción del Pueblo; y comprender cómo las identidades son construidas socialmente dentro de una lógica de la equivalencia, lógica que nos conectará con el siguiente apartado sobre la categoría de heterogeneidad.

Antes de abordar el primer momento propuesto es necesario aclarar lo que se entiende por discurso. En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe, contrario a la noción generalizada que identifica al discurso con hechos lingüísticos como el habla y la escritura, amplían este concepto asociándolo tanto a lo lingüístico como a lo extralingüístico, es decir, el discurso abarca lo que se dice, pero también lo que se hace. Este nexo entre el decir y el hacer responde al hecho de que “el mundo objetivo se estructura en secuencias relacionales” (2004, 147), estas secuencias son dictadas a su vez por el discurso social dominante, que configura, de este modo, las relaciones (acciones) que se experimentan dentro de lo social. De lo dicho se desprende que, en la medida en que la totalidad de relaciones está atravesada por lo discursivo, “todo objeto se construye como objeto de discurso” (2004, 145). El nexo entre el hacer y el decir viene dado, entonces, porque lo discursivo configura las relaciones que deben darse entre los elementos que se relacionan. Por ejemplo,

Si pateo un objeto esférico en la calle o si pateo una pelota en un partido de fútbol, el hecho *físico* es el mismo, pero su *significado* es diferente. El objeto es una pelota de fútbol solo en la medida en que él establece un sistema de relaciones con otros objetos (Laclau 2000, 114).

De esta manera, podemos observar que existe en esta propuesta sobre el discurso un vínculo entre semántica y pragmática, así, sujetos, objetos y hechos se estructuran discursivamente (adquieren sentido), a partir de las relaciones (acciones) que estos experimentan entre sí, y, dado que no existe nada que se constituya por fuera de lo discursivo, la dimensión discursiva se convierte en la condición misma de toda práctica social. Lo social, entonces, se construye a partir del discurso. Analicemos cómo se da esta construcción.

En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* Laclau sostiene que la institución de lo social es el resultado de la represión y exclusión de alternativas que estaban abiertas, alternativas siempre representadas por un discurso determinado. Al triunfar (parcialmente) una de estas alternativas (discursos), la alternativa triunfante es la que estructura lo social. Es de este modo como lo instituido tiende a asumir la forma de una presencia objetiva. A esta institución Laclau la denomina “momento de sedimentación”. Así...

si la objetividad se funda en la exclusión, las huellas de esta exclusión estarán siempre presentes de un modo u otro. Lo que ocurre es que la sedimentación puede ser tan completa, el privilegio de uno de los polos de la relación dicotómica tan logrado, que el carácter contingente de este privilegio, su dimensión originaria de poder, no resulta inmediatamente visible (Laclau 2000, 51).

El momento de sedimentación desemboca, para Laclau, en una naturalización de lo social. Esta naturalización que “tiende a presentarnos al orden existente como necesario, como la evidencia misma, tiende por eso mismo a ocultarnos el proceso de construcción discursiva de la realidad social” (Laclau 1986, 37). Es decir, nos oculta el sistema de posibilidades alternativas que existieron, y, en este sentido, esconde el carácter contingente de la sociedad, mostrándonos al orden social como un orden objetivo. Frente a lo dicho, podemos manifestar entonces que el orden que se nos presenta como objetivo, es solo el triunfo de un discurso determinado frente a otros discursos.

Ahora bien, el discurso dominante (triumfante en la lucha entre discursos) despliega un conjunto de significados y relacionales entre los elementos sociales, construyendo así una estructura social determinada. Lo discursivo entonces no se reduce a un nivel lingüístico, sino que articula palabras y acciones de modo tal, que “nunca es una mera operación verbal, sino



que está inserta en prácticas materiales que pueden adquirir fijeza institucional” (Laclau 2005, 138). Esta es la forma en la que el discurso configura la organización social, es decir, configura instituciones, dinámicas, y sujetos sociales.

Ahora, si la formación social es el resultado del triunfo de un discurso entre varias otras opciones discursivas, esto quiere decir que el orden social no es necesario, sino contingente. Para Laclau, la contingencia de un orden social aparentemente objetivo se hace visible cuando dentro de dicho orden emerge una crisis, la cual surge de una fracturación social. “Una primera dimensión de la fractura es que, en su raíz, se da la experiencia de una falta, una brecha que ha surgido en la continuidad armoniosa de lo social. Hay una plenitud de la comunidad que está ausente” (Laclau 2005, 113). Esta experiencia de la falta, según Laclau, se desprende de la no plenitud que atraviesa a toda identidad social. El origen de la fracturación social radicaría entonces en la ausencia de plenitud de las identidades. Para entender esta última idea, es necesario abordar el segundo momento propuesto, este es, la construcción discursiva de las identidades.

Como hemos visto, lo social se instituye por medio del discurso, pues, es éste el que despliega las lógicas que regirán a un orden social determinado. Dentro de estas lógicas, es el discurso el que construye también a las identidades sociales y establece las posiciones de estas últimas dentro de lo social. Este proceso de construcción y ubicación social de las identidades se desprende del carácter relacional del discurso. Analicemos esta idea.

Laclau y Mouffe sostienen, siguiendo una perspectiva foucaultiana, que la formación discursiva puede ser vista como la regularidad en la dispersión, y, de este modo, pensarse “como un conjunto de posiciones diferenciales. Este conjunto de posiciones no es la expresión de ningún principio subyacente exterior a sí mismo, pero constituye una configuración que en ciertos contextos de exterioridad puede ser significado como totalidad” (Laclau y Mouffe 2004, 144). Es decir, la totalidad de lo social es visto como un conjunto de diferencias, frente a las cuales la lógica relacional que impone el discurso que instituye lo social, busca configurar un orden que se presente bajo una estructura totalizante y objetiva. Es dentro de esta lógica relacional de las diferencias que las identidades se edifican, por ejemplo, “es solo en la medida en que el amo es diferente del esclavo que su identidad como amo se construye” (Laclau 2000, 196).

Esta diferenciación entre identidades y la institución social de éstas últimas, está atravesada siempre por la negatividad, es decir, por la imposibilidad de las identidades de constituirse plenamente. Esta imposibilidad responde al hecho de que las identidades se construyen siempre sobre la base de la exclusión, misma que impregna de un carácter negativo a las mismas, impidiendo de este modo que la sociedad se cierre totalmente, y, en este sentido, impidiendo el devenir en un orden objetivo.

Analicemos la configuración de las identidades desde la perspectiva de la exclusión. Para dar cuenta de dicha configuración, debemos hacer uso de la propuesta laclausiana respecto a lógica de la diferencia y de la equivalencia, pues, para Laclau, toda identidad es construida sobre la base de estas lógicas. Iniciaremos mencionando que para este autor, “toda definición (...) sólo puede establecerse sobre la base de la diferenciación del término definido respecto de alguna otra cosa que la definición excluye” (Laclau 2009, 54). Siguiendo este argumento, aprehender la totalidad social implica aprehender sus límites, es decir, contraponer a esa totalidad algo diferente a sí misma. Para Laclau, la posibilidad de tener un límite, una verdadero exterior radicarían en que el...

exterior no fuera un elemento más, neutral, sino el resultado de una exclusión, de algo que la totalidad expele de sí misma a fin de constituirse (para dar un ejemplo político: es mediante la demonización de un sector de la población que una sociedad alcanza un sentido de su propia cohesión (Laclau 2005, 94).

En este sentido, el exterior de una totalidad no es un elemento dentro de las diferencias que constituyen a dicha totalidad (si este fuera el caso, este exterior solo constituyese una diferencia más dentro del conjunto de las diferencias, y no podría configurarse como su límite), sino el resultado de una exclusión. Frente a este exterior, “las otras diferencias se vuelven equivalentes entre sí, esto es, adquieren cierta identidad en la medida en que se reconocen negando aquello que ha quedado excluido” (Cadahia 2012, 137). Vemos así que las identidades se constituyen dentro de un juego de las diferencias, juego que necesita crear un lugar externo al conjunto de estas diferencias. Este “a fuera” se presenta entonces como condición de constitución de la totalidad de lo social. Enfatizamos una vez más en este último punto: es solo en la medida en que existe una externalidad que la totalidad puede ser pensada, es decir, dentro de las lógicas de construcción identitarias, la condición de “externo” se presenta como necesaria para la constitución de la totalidad social.

Ahora bien, es necesario resaltar que, si bien la externalidad es necesaria en la construcción de dicha totalidad, puede ser también la fuente del surgimiento de nuevas identidades. Éste surgimiento se configura en la medida en que la externalidad converge equivalencialmente para así subvertir la diferencia. En este sentido, la equivalencia subvierte la diferencia, es decir, aquello que se ve excluido de la totalidad de la sociedad, puede llegar a gestar procesos equivalenciales que subviertan su condición de excluido frente a las diferencias que constituyen la totalidad social.

Un ejemplo expuesto en *Hegemonía y estrategia socialista* puede ayudarnos a aclarar esta última idea. Dentro de esta obra, Laclau y Mouffe critican el esencialismo femenino sosteniendo que la categoría de mujer no es esencialmente dada, sino que es construida en un momento histórico particular, momento en que se edifica a lo femenino como polo subordinado de lo masculino, y en el que “el conjunto de las prácticas sociales, de las instituciones y de los discursos que producen a la mujer como categoría no están completamente aislados, sino que se refuerzan mutuamente y actúan los unos sobre los otros” (2004, 159).

Una vez establecida la diferenciación entre identidad masculina y femenina, se le atribuye a cada una de éstas, “características específicas que producen efectos concretos en las diversas prácticas sociales” (2004, 159). Es dentro de estas prácticas, y de la exclusión que experimentan las mujeres dentro de estas prácticas (exclusión en educación, participación política, laboral, etc.), que surge un exterior discursivo (representado por una reivindicación de la igualdad o la participación democrática) cuyo objetivo es desestabilizar el orden social que legitima la categoría de lo femenino como categoría subordinada. La noción de “exterior discursivo” es esencial para entender la construcción de las identidades, pues...

es la naturaleza discursiva de este exterior la que crea las condiciones de vulnerabilidad de todo discurso, ya que nada lo protege finalmente de la deformación y la desestabilización de su sistema de diferencias por parte de otras articulaciones discursivas que actúan desde fuera de él (2004, 150).

Este exterior discursivo, estos “otros” discursos, surgen de la condición de exclusión que atraviesa a la construcción de ciertas identidades, y dicha condición posibilita la emergencia de nuevos discursos que pueden desestabilizar la totalidad “objetiva” de lo social.

Ahora bien, retornando a nuestro ejemplo, podemos manifestar que éste nos permite observar cómo la identidad de lo masculino necesita excluir a lo femenino para poder configurarse como superior a este último, y, cómo lo femenino, al posicionarse como lo socialmente excluido del orden social (orden que configura la supremacía de lo masculino), configura un nuevo discurso que busca subvertir el orden social dado, y que construye, a partir de este nuevo discurso, una nueva identidad: la feminista. Podemos enmarcar, dentro de esta lógica de lo excluido, a las luchas étnicas, labolares, raciales, etc., que al experimentarse como lo excluido, pueden gestar procesos equivalenciales entre sí, procesos que desemboquen en la subversión del orden establecido que legitima su posición de externos a dicho orden.

Vemos entonces cómo la falta de plenitud que atraviesa a las identidades sociales es el resultado de la exclusión sobre las cuales se construyen estas últimas, exclusión que es a su vez necesaria para la configuración de las identidades que se posicionan dentro del orden social. Sin embargo, dado la contingencia de lo social, la condición de exclusión que atraviesa a determinadas identidades, posibilita también el surgimiento de nuevas identidades, surgimiento que se da a través de la articulación equivalencial de las identidades excluidas.

Luego de lo expuesto a través del desarrollo del presente apartado, podemos ahora entender el postulado laclausiano respecto a la construcción discursiva de lo social y de las identidades que constituyen lo social. Es posible reducir a tres las principales ideas trabajadas en este subcapítulo. La primera es que la institución de un orden social es solo el resultado de una pugna entre discursos, pugna frente a la cual, el triunfo de uno de estos discursos despliega las relaciones que rigen lo social. En este sentido, el discurso no se reduce al mero campo lingüístico, sino “que es una práctica articuladora que constituye y organiza a las relaciones sociales” (Laclau y Mouffe 2004, 133), de este modo lo discursivo instituye lo social.

La segunda idea es que la institución discursiva de lo social construye a las identidades y las ubica en determinadas posiciones sociales. Esta construcción y ubicación se da por medio de una lógica de diferenciación, misma que “no puede consistir en meros fenómenos lingüísticos sino que debe atravesar todo el espesor material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden” (Laclau y Mouffe 2004, 148). Es decir, la diferenciación entre elementos sociales se instituye discursivamente, y genera así las identidades sociales y su ubicación social. En este sentido, las identidades no preexisten sino que, son construidas.

La tercera idea es que esta configuración discursiva de las identidades se edifica sobre una lógica de la equivalencia y la diferencia, lógica que construye una externalidad como límite de la totalidad, límite que permite el establecimiento de dicha totalidad. Esta externalidad que hace posible la configuración de las identidades que se ubican dentro del orden social, permite a su vez que, a partir de esta posición de exclusión, emerja un exterior discursivo que trate de subvertir el orden social existente, orden que se presenta como objetivo. En este sentido, lo exterior, lo excluido, viabiliza el surgimiento de nuevas identidades demostrando de este modo la contingencia de la sociedad. Dicha contingencia posibilita la construcción del Pueblo, construcción que no podría efectuarse si la sociedad estuviese a travesada por un orden objetivo dado de antemano. Para Laclau, este Pueblo se construye a partir de una articulación de lo exterior a la totalidad social. Dentro del marco teórico laclausiano, este exterior toma el nombre de heterogeneidad.

## **1.2. Heterogeneidad**

Para iniciar el abordaje de la categoría de heterogeneidad partiremos de una de las conclusiones presentadas en el apartado anterior, a saber: las identidades sociales no pre existen, sino que son el resultado de una construcción discursiva que se desarrolla dentro de una lógica de la diferencia y la equivalencia. Nos concentraremos en el surgimiento de las identidades que resultan de este último tipo de lógica, para esto debemos enfocarnos en el presente apartado en el análisis de la heterogeneidad social.

Planteamos dividir el desarrollo de este subcapítulo en dos momentos: a) profundizar lo que Laclau entiende por heterogeneidad social; b) establecer la forma en la que la heterogeneidad origina procesos disruptores del orden social. Analizar estos momentos nos ayudará a relacionar la categoría de heterogeneidad con la de articulación, relación que abordaremos en el siguiente apartado.

Iniciaremos el despliegue del primer momento estableciendo una distinción entre antagonismo y heterogeneidad, pues, consideramos que ésta distinción nos ayudará a comprender mejor la categoría de heterogeneidad desde la perspectiva laclausiana. El antagonismo, como se analizó en líneas anteriores, “es enteramente representado como el inverso negativo de una identidad popular que no existiría sin esa referencia negativa” (Laclau 2005, 175). Sin esta última, lo social se constituiría con plenitud y armonía, pero, como se recordará, ésta idea es rechazada por el marco conceptual laclausiano. El antagonismo es

representado entonces como el bloque de resistencia de una identidad frente a una lógica social que niega dicha identidad. La totalidad que constituye tanto el que se resiste como aquel frente a quien se resiste, configura la lógica interna de lo social, así, la oposición antagonista está presente dentro de la totalidad social.

La heterogeneidad, por su parte, tiene que ver con la exterioridad. Esta exterioridad, como recordaremos, es configurada por el orden social que, para poder constituirse, la expulsa de la totalidad de la sociedad. La condición de “expulsado” que atraviesa a determinadas identidades, hace que éstas (contrario al antagonismo) no tengan acceso al espacio de representación dentro de dicha totalidad. En este sentido, la exterioridad implica un tipo específico de oposición que surge de la exclusión de lo que está dentro. Es decir, la externalidad “se opone al interior sólo porque no tiene acceso al espacio de representación” (Laclau 2005, 176).

La distinción entre antagonismo y heterogeneidad viene dada, entonces, por la ubicación que tienen en los procesos de resistencia, así, mientras el antagonismo es una resistencia que se inscribe dentro de la totalidad de lo social, la heterogeneidad, al no poseer espacio de representación dentro de esta totalidad, se presenta como una resistencia ubicada fuera de la totalidad de lo social. En la obra *La razón populista*, Laclau, expone que:

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. La heterogeneidad, concebida de esta manera, no significa diferencia; dos entidades, para ser diferentes necesitan un espacio dentro del cual esa diferencia sea representable, mientras que lo que ahora estamos denominando heterogéneo presupone la ausencia de ese espacio común (Laclau 2005, 176).

Un ejemplo extraído de esta misma obra quizá ayude a aclarar la distinción entre antagonismo y exterioridad. El ejemplo se inscribe dentro de la teoría marxista clásica, teoría que propone una lógica antagónica interna (la división social y lucha entre el burgués y el proletario), lógica que determina el curso de la historia. En la teoría marxista está también presente el lumpenproletariado, un grupo constituido por aquellos que quedan fuera del proceso de

producción capitalista. Esta masa marginal, al ser excluida del proceso de producción, queda excluida a su vez de la lógica interna del historicismo marxista, lógica que se reduce a la lucha de dos fuerzas antagónicas específicas. El lumpenproletariado constituye entonces, para Laclau, la heterogeneidad social, pues, es colocada fuera de las lógicas sociales internas de la teoría marxista clásica.

Ahora bien, frente a esta noción de lo heterogéneo como aquello que está excluido de la totalidad, Sebastián Barros (intelectual que ha profundizado en el estudio de la categoría de heterogeneidad desde la perspectiva laclausiana<sup>11</sup>), sostiene que la heterogeneidad no puede presuponer la ausencia de un espacio común. Barros se pregunta “¿Cómo puede algo que no pertenece al orden simbólico ser aprehendido como una demanda insatisfecha?” (Barros 2010, 3). Para entender tanto la pregunta como la respuesta que da Barros ante esta interrogante, debemos adelantarnos al tratamiento de la noción de demanda, noción que utilizaremos en el siguiente apartado. Para Laclau, la externalidad, lo expulsado, puede configurar demandas sociales que se presenten al orden social existente, es decir, lo externo empieza darse forma a través de las demandas. Éstas, al no poder ser satisfechas en su totalidad develan su carácter de excluido.

Ahora, en *Terminando con la normalidad comunitaria. Heterogeneidad y especificidad populista*, Barros sustenta que “para poder considerarse un adversario o potencial adversario, una demanda tiene antes que ser considerada como una parte dentro del espacio común de inscripción” (122). Este espacio común hace que Barros rechace la idea laclausiana de lo heterogéneo como aquello completamente externo a la totalidad. En este sentido, este autor defiende que la “heterogeneidad nunca es pura externalidad. Lo excluido (...) nunca puede carecer totalmente de ubicación simbólica” (125).

El argumento que sostiene lo dicho radica en que las demandas exteriorizadas no son completamente nuevas, sino que “todas ellas siempre presentan trazos de una previa estructura que les da significado” (125). Es decir, para Barros la heterogeneidad siempre es interna al sistema de significación, de este modo, el que las demandas heterogéneas puedan

---

<sup>11</sup> Algunos de sus trabajos referentes a este tema son *Inclusión radical y conflicto en la constitución del pueblo populista* (2005); *Salir del fondo del escenario social: sobre la heterogeneidad y la especificidad del populismo* (2009) y *Terminando con la normalidad comunitaria. Heterogeneidad y especificidad populista* (2010). Estas producciones están a travesadas por un objetivo principal: mostrar la centralidad de la categoría de heterogeneidad para el análisis político, pues en esta categoría reside, para Barros, la especificidad del populismo.

ser articuladas equivalencialmente implica un proceso por el cual se da una desidentificación con el lugar que la totalidad social determinaba para la heterogeneidad. La posibilidad de esta desidentificación evidencia que lo “heterogéneo es aquello que es arrancado de su lugar natural de no-parte” (Barros 2009, 11). Este arrancamiento acarrea una nueva representación de la heterogeneidad.

Vale nuevamente la aclaración de que la novedad de esas representaciones no es totalmente nueva. Este arrancamiento no crea demandas de la nada, sino que transforma a las identidades definidas en el orden institucional vigente, las arranca del lugar evidente que les otorga la constitución de la comunidad (Barros 2010, 126).

Vemos cómo para Barros, la heterogeneidad no carece de una posición simbólica dentro de la totalidad de lo social, sino que, contrario a lo que sostiene Laclau, esta heterogeneidad está inscrita dentro de este orden. Frente al postulado de Barros, consideramos que existe una confusión entre sistema de significación y sistema de representación. Si bien compartimos la tesis de Barros respecto a que la heterogeneidad posee una estructuralidad que le da significado, es decir, que la heterogeneidad se desarrolla dentro de un orden simbólico, rechazamos que por pertenecer a dicho orden, la externalidad posea un espacio de representación. Expliquemos lo expuesto.

La heterogeneidad necesita configurarse simbólicamente como lo excluido, de hecho esta configuración permite la sedimentación de su posición de externo del orden social, pero de esta configuración simbólica no se desprende que lo heterogéneo comparta el espacio común de la totalidad, es decir, no se desprende que posea un espacio de representación dentro de la totalidad. En otros términos, la heterogeneidad no carece de ubicación simbólica (pues esta ubicación influiría en su constitución como lo externo), pero sí carece de representación dentro de la totalidad, y, uno de los elementos que viabiliza esta no representación es justamente su construcción simbólica como aquello que es excluido.

Ahora bien, retornando a nuestra diferenciación entre antagonismo y heterogeneidad, debemos mencionar que, a pesar de que para Laclau existe una distinción entre antagonismo (oposición desde la interioridad de un sistema determinado) y exterioridad (oposición desde fuera de un sistema determinado), esta distinción es intrínsecamente relacional, pues “sin heterogeneidad tampoco habría ningún antagonismo” (Laclau 2005, 188). El antagonismo,



como se verá más adelante, se edifica a partir de la formación de una frontera interna que divide a lo social en dos campos: el “enemigo” y el pueblo en construcción. Este último no existe socialmente como algo fijo, sino que se constituye a partir de la articulación de la heterogeneidad.

Es en este sentido en que la heterogeneidad compone el “antes de” la articulación de lo heterogéneo. Esta articulación insertará a dicha heterogeneidad dentro de la lucha antagónica, es decir, dentro de un espacio de representación de la totalidad. La heterogeneidad se presenta así como la externalidad frente al orden interno, externalidad que, mediante un proceso de articulación, puede subvertir dicho orden, esto significa que “la heterogeneidad en la construcción de las identidades sociales adoptará a su vez la forma de una ruptura de lo homogéneo (...) por parte de lo heterogéneo” (Laclau 2006, 28).

De lo expresado anteriormente se deriva una consecuencia decisiva respecto al papel político de la heterogeneidad dentro de la sociedad: si partimos de la tesis laclausiana de que “las prácticas políticas no expresen la naturaleza de los agentes sociales sino que, en cambio, los constituyan” (Laclau 2009, 52), y si a esta idea le sumamos el hecho de que la heterogeneidad, por medio de un proceso articulador, pueden subvertir el orden social existente, podemos manifestar que la presencia de la heterogeneidad, y la práctica articuladora equivalencial de ésta última, es una forma de construir políticamente a los agentes sociales. La relevancia de esta afirmación se vislumbra con mayor claridad si se expone la distinción laclausiana entre lo político y lo social. Laclau defiende que lo político es el cimiento de lo social, pues, mientras lo social “se funda en el seguimiento de reglas, las lógicas políticas están relacionadas con la institución de lo social. Tal institución (...) surge de las demandas sociales y (...) tiene lugar mediante la articulación (...) de una pluralidad de demandas” (Laclau 2005, 150). Para Laclau lo político es entonces...

la anatomía del mundo social, porque es el momento de institución de lo social. No todo es político en la sociedad porque tenemos muchas formas sociales sedimentadas que han desdibujado las huellas de su institución política originaria, pero si la heterogeneidad es constitutiva del lazo social, siempre vamos a tener una dimensión política por la cual la sociedad -y el pueblo- son constantemente reinventados (Laclau 2005, 194).

Así, la presencia de la heterogeneidad, es decir, de lo excluido de un orden social y su práctica articuladora, son fundamentales para la existencia de lo político (articulación de elementos diferenciales que buscan reconfigurar las dinámicas sociales). Sin heterogeneidad no podría darse articulación, antagonismo, ni transformaciones sociales, es decir, sin la presencia de lo heterogéneo excluido, no existiría posibilidad de la construcción del Pueblo. Podemos hablar entonces de una doble perspectiva de la heterogeneidad: es, “por un lado, irreductible en última instancia a toda homogeneidad más profunda, y, por otro lado no está simplemente ausente, sino presente como aquello que está ausente” (Laclau 2005, 277).

Ahora bien, si consideramos que la heterogeneidad, y la articulación equivalencial de esta última, es parte constitutiva de lo político (que finalmente instituye lo social), es necesario comprender la forma en la que la heterogeneidad subvierte el orden dominante. Para lograr dicha comprensión debemos entender cómo la heterogeneidad pueden originar procesos disruptores del orden social. Iniciamos de esta forma el segundo momento propuesto al inicio de este apartado. Para afrontar este momento vamos a trabajar la noción, tanto de crisis del orden social, como la articulación de la heterogeneidad en torno a significantes vacíos.

Las crisis del orden social surgen en la medida en que la heterogeneidad, al encontrarse en situación de extrema exclusión por parte de dicho orden, busca, como forma de resistencia a esta exclusión, reorganizar (parcialmente) las dinámicas sociales. En esta medida, la crisis “no es un momento necesario en la autotransformación de la estructura sino que es el fracaso en la constitución de ésta última” (Laclau 2000, 63). La fractura social, de la que se deriva la crisis, se da entonces a partir de la visibilización de la asimetría entre la comunidad como un todo y las voluntades colectivas excluidas. De esta dicotomización del espacio social surge la presencia de una frontera interna, frontera que evidencia la tensión siempre existente entre la totalidad de la sociedad y su exterior.

Para Benjamín Arditi la categoría de crisis resulta problemática dentro de la teoría laclausiana, pues, para este autor, lo político estaría subordinado a la crisis, es decir, según Arditi, para Laclau, la ausencia de crisis lleva a una ausencia de lo político, así...

cuando el orden existente es exitoso, la política populista es irrelevante. Para Laclau esto es prácticamente un axioma. Tal es así que alega que a menos que haya algún tipo de des-institucionalización que perturbe el orden existente la lógica de la equivalencia no puede

prosperar; sin ella, el populismo queda encerrado en una “demagogia trivial” (*RP*, 238) (Arditi 2010, 458).

El problema surge para Arditi al afirmar que la política tiene la función de estructurar lo social, y, afirmar, al mismo tiempo, que las intervenciones populistas resultantes de una articulación de la heterogeneidad dependen de una crisis previa del orden existente. Para este autor, el hecho de que la crisis sea lo que desencadena los procesos de configuración política, hace que el carácter estructurante de lo político se vea empañado. Así, “si lo político efectivamente tiene un papel estructurante, entonces también debe ser capaz de desencadenar la des-institucionalización del orden existente en lugar de confiar en que haya una crisis previa para generar efectos subversivos y reconstructivos” (Arditi 2010, 458).

Frente al postulado de Arditi podemos contraponer dos observaciones: a) el orden social nunca puede ser totalmente exitoso; b) la teoría laclausiana no fundamenta lo político en una “confianza” en la crisis, sino que considera a ésta última como constitutiva de la totalidad. Analicemos cada observación.

Arditi postula que si el orden social es exitoso, entonces la lógica articuladora que desestabiliza el orden social no puede prosperar, sin embargo, dentro de la teoría laclausiana, el orden social nunca puede ser totalmente exitoso porque este orden se funda, como recordaremos, sobre la base de la exclusión. En este sentido, si bien un sistema puede absorber la mayor parte de demandas, nunca podrá absorber la totalidad de las mismas (pues, éstas se excluyen mutuamente). Considerando otra posibilidad, el sistema puede mostrárenos como exitoso, no porque lo sea realmente, sino porque, dentro de este sistema, las demandas externas no logran articularse entre sí, no logrando, por este motivo, una presencia dentro del orden existente. En este sentido, el “éxito” de un sistema se fundamentaría en una ilusión, pues este éxito solo constituiría la invisibilización de la exclusión, pero no su disminución significativa o su erradicación.

Esta primera observación nos vincula con la segunda. En ésta Arditi sostiene que lo político depende de las crisis, y que lo político debe “confiar” en la emergencia de una crisis para experimentar su advenimiento. Frente a este postulado sostenemos que la crisis, dentro de la teoría laclausiana, no se presenta como una opción (una confianza), sino que, debido al carácter constitutivo de la externalidad social, la crisis se presenta como un componente

mismo de lo político. Analicemos esta idea. La externalidad está atravesada siempre por su carácter de excluido, este carácter no significa que la heterogeneidad se encuentre en permanentemente pugna con la interioridad, sino que, en determinados momentos sociales, la heterogeneidad intenta insertarse al campo de representación, y, al no poder hacerlo, se devela su condición de externo.

Este develamiento de su exclusión, que desemboca en crisis, no es opcional, sino constitutivo, pues, ciertas identidades están impregnadas por su carácter externo a la totalidad. En este sentido, lo político no puede fundamentarse en una opción, porque la exclusión que atraviesa a la externalidad, no es opcional, sino constitutiva. De este modo, lo político no se encuentra subordinado a la crisis, sino que la crisis, al ser un momento que devela la exclusión de ciertas identidades, es un momento constitutivo de lo político. Ahora bien, luego de manifestar que la crisis deriva de la visibilización de la condición de excluido de determinadas identidades, y, luego de haber manifestado que la crisis es un momento constitutivo de lo político, pasemos a analizar cómo la heterogeneidad configura su irrupción en la totalidad, irrupción que busca desestabilizar a esta última.

Al no ser la heterogeneidad lo suficientemente fuerte para establecer una lucha contra el orden social existente, esta heterogeneidad se articula entre sí hasta configurar una nueva identidad capaz de enfrentar al “enemigo”. Esta articulación se da en torno a un *significante vacío* que construye discursivamente una frontera interna que divide a lo social en dos campos: las voluntades colectivas excluidas de un orden social y un “otro” que impide que estas voluntades sean insertadas en dicho orden.

Dentro del marco teórico laclausiano, la articulación de la heterogeneidad debe ser “consolidada por medio de un elemento que otorga coherencia a la cadena para significarla como totalidad, este elemento es lo que hemos denominado *significante vacío*” (Laclau 2000, 64). Para Laclau, intentar fijar una definición absoluta o positiva de determinados términos (como democracia, libertad o igualdad), es una tarea inútil, pues, la amplitud de estos significantes es tal, que su significado dependerá del contexto o circunstancias en la que sea usado (el significado del término democracia, por ejemplo, variará si es usado dentro de un contexto antifascista o anticomunista). Esta amplitud hace que estos términos no posean un contenido conceptual en absoluto, sino que se presenten como vacíos. En otras palabras, el

significante vacío es un significante sin significado, pues, su significado dependerá de las condiciones en las que es utilizado.

Ahora bien, como habíamos mencionado en líneas anteriores, la heterogeneidad, para colocarse en uno de los dos campos antagónicos, debe articularse entre sí. Esta articulación se da en torno a significantes vacíos. Este significante, por ejemplo, la justicia, tiene como función abarcar las voluntades de la heterogeneidad, es decir, es en torno al significado que la heterogeneidad le da, en un contexto determinado, al significante “justicia”, que ésta logran condensarse.

El estado de vacuidad de un término es la condición para que la heterogeneidad se articule en torno a éste. En términos de Daniel Aguirre, que significantes estén vacíos los hace “susceptibles de ser hegemonizados, es decir, llenados por momentos de cierta significación funcional (...). Los significantes obtienen así su significado al ser incorporados a una estrategia discursiva específica” (2011, 159). Ahora bien, si la articulación de la heterogeneidad genera un discurso en torno a un determinado significante vacío, este discurso tiene como función ejercer un rol antagónico frente al discurso social predominante, es decir su función será invadir, incidir y confrontar un orden social determinado, buscando de este modo, subvertir el orden existente. Vemos así como la heterogeneidad puede devenir en procesos que desestabilicen la totalidad de lo social.

Recapitemos lo trabajado hasta el momento. Para Laclau, lo heterogéneo está constituido por aquello que el orden social expulsa de sí a fin de constituirse. Esta heterogeneidad tiene como característica su no inclusión dentro de la totalidad social. Sin embargo, al radicalizarse la exclusión de la heterogeneidad, ésta puede desembocar, a partir de una articulación equivalencial, en una división social antagónica que, por un lado, la incluya dentro del campo de la totalidad social, y por otro lado, le permita desplegar una lucha antagónica discursiva, cuyo objetivo sea la configuración de nuevas relaciones sociales que modifiquen su condición de externo.

Luego de abordar lo que dentro del sistema laclausiano se entiende por heterogeneidad, y, luego de vislumbrar la forma en la que esta última puede irrumpir en el orden social, lo que ahora interesa es conocer cómo la heterogeneidad puede, por medio de un proceso articulatorio, devenir en la construcción del Pueblo.

### 1.3. Articulación del Pueblo

En el apartado anterior analizamos las características que constituyen a la heterogeneidad, estas son: ser configurada fuera de la totalidad de lo social, y ser la base de una articulación equivalencial que busca transformar el orden social. Frente a estas características, proponemos en el presente apartado concentrarnos en las formas en las que la teoría laclausiana presenta la articulación equivalencial de la heterogeneidad, articulación de la que deviene una nueva identidad, el Pueblo. Para esto nos enfocaremos en el tratamiento que, en tres obras específicas, se hace de la categoría de articulación. Estas obras son *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, *Emancipación y diferencia*, y *La Razón populista*. Seleccionamos dichas obras por considerar que en éstas se da un abordaje sistemático y amplio de la articulación de la heterogeneidad.

En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe denominan “articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos que, la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica” (2004, 180). Dentro de esta obra, la categoría de heterogeneidad aún no está presente, sin embargo, está presente la noción de exterioridad, que, finalmente, viene a constituir lo que hemos descrito como heterogeneidad. Es esta exterioridad la que debe articularse equivalencialmente.

Para Laclau y Mouffe, que la exterioridad se articule equivalencialmente quiere decir que los elementos que constituyen esta exterioridad convergen en torno a algo que las vuelve equivalentes entre sí. Este “algo”, según estos autores, es su identidad negativa, pues, “si todos los rasgos diferenciales de un objeto han pasado a equivalerse, es imposible expresar nada positivo acerca de dicho objeto; esto solo puede implicar que a través de la equivalencia se expresa algo que el objeto *no es*” (2004, 171). En este sentido, la equivalencia le “da una existencia real a la negatividad en cuanto tal, (...) la negatividad ha logrado una forma de presencia” (2004, 172), que la ubica dentro del espacio de representación de la totalidad. La negatividad, por medio de la articulación equivalencial, busca insertarse en este espacio con el objetivo de alcanzar la “transformación de una relación social que construye a un sujeto en relación de subordinación” (2004, 195).

Ahora bien, si la articulación involucra la modificación de una identidad, y si la exterioridad se articula equivalencialmente, entonces dicha exterioridad debe experimentar una

modificación. Esta modificación implica el paso de la heterogeneidad a la creación de una nueva identidad, así,

Sobre la base del principio de igualdad, un grupo corporativamente constituido puede reclamar sus derechos o la igualdad con otros grupos, pero en la medida en que las demandas de los diversos grupos son diferentes y, en muchos casos, incompatibles entre sí, esto no conduce a ninguna articulación equivalencial real entre las diversas reivindicaciones democráticas. Para que haya una “equivalencia” democrática es necesario algo distinto: la construcción de un nuevo sentido común que cambie la identidad de los diversos grupos de modo tal que las demandas de cada grupo se articulen equivalencialmente con la de los otros (229).

En este “nuevo sentido común” radica el cimiento de la nueva identidad, misma que está atravesada por la exterioridad. Esta nueva identidad tiene como característica el ser democrática, pues, la exterioridad en la que se fundamenta es la base de las luchas que se desarrollan dentro del “contexto del respeto de los derechos a la igualdad de los otros grupos subordinados” (230). Laclau y Mouffe resaltan la importancia de la perspectiva pluralista que debe atravesar la articulación equivalencial. Para estos autores el pluralismo solo puede ser tal en la medida en que...

cada uno de los términos de esa pluralidad de identidades encuentra en sí mismo el principio de su propia validez sin que esta debe ser buscada en un fundamento positivo trascendente -o subyacente- que establecería la jerarquía o el sentido de todos ellos, y que sería la fuente y garantía de su legitimidad. Este pluralismo radical es democrático en la medida en que la autoconstitutividad de cada uno de sus términos es la resultante de desplazamientos del imaginario de igualdad (2004, 211).

Es decir, el sostenimiento y el respeto del pluralismo en las luchas políticas eliminan la jerarquía entre éstas, buscando, en este sentido, una reivindicación social para cada una de ellas, sin privilegiar a ninguna. Es con base en esta no jerarquización dentro de las luchas, que éstas últimas se convierten en democráticas. Así, los autores sostienen que “es necesario que se establezca una equivalencia entre estas diferentes luchas. Es solo bajo esta condición que las luchas contra el poder llegan a ser realmente democráticas” (2004, 230).

Bajo esta lógica del pluralismo y la democracia, Paula Biglieri, destaca la importancia política de estos dos últimos elementos, así, en *Populismo y emancipaciones. La política radical hoy*.

*Una aproximación (con variaciones) al pensamiento de Ernesto Laclau*, sostiene que el rechazo a un esencialismo y jerarquización dentro de las luchas políticas, nos lleva a abandonar la noción de un “fin de la emancipación” y a reemplazarla por la posibilidad de emancipaciones, en plural. El motor de estas emancipaciones, según la autora, es el componente igualitario, así, toda articulación “que tenga un carácter radicalmente emancipatorio siempre implicará luchas por la igualdad. Se trata de reivindicar la igualdad; si esta no sucede, entonces viene la lucha por modificar el *statu quo*, provocar un cambio de lo instituido y, en consecuencia, institucional, en un sentido igualitario” (Biglieri 2017, 257).

Para Biglieri, a pesar de que en la división dicotómica del espacio social hay lugar solo para el poder y la nueva identidad hegemónica (que emerge de la articulación equivalencial), las emancipaciones que pueden alcanzarse son muchas, ya que, en el proceso de articulación convergen demandas diversas. En otros términos, para la autora, “las demandas emancipatorias de diversa índole suponen parcialidades, digamos figuras modestas de la emancipación, que articuladas en un pueblo pueden acarrear la liberación de determinadas opresiones que cambian la vida de los sujetos afectados por éstas” (Biglieri 2017, 257). Es decir, la idea de pluralismo radical desemboca en el alcance de una pluralidad de emancipaciones.

Retomando el argumento de Laclau y Mouffe, podemos manifestar que los autores defienden, por un lado, la necesidad de una articulación equivalencial de la externalidad, articulación que desemboca en la construcción de una nueva identidad que la ubica dentro de la totalidad de lo social, y, por otro lado, la necesidad de que esta nueva identidad mantenga la pluralidad de la externalidad para que pueda ser considerada una articulación democrática.

Ahora bien, en la obra *Emancipación y diferencia*, específicamente en el apartado denominado *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?*<sup>12</sup>, la noción de articulación se presenta con una leve pero esencial modificación: el momento equivalencial se muestra como afirmación y abolición de la singularidad que componen las luchas concretas que se ven excluidas de la totalidad social. Analicemos esta afirmación. Para Laclau las luchas que constituyen a la exterioridad, dentro del momento equivalencial se muestran divididas en un doble movimiento: el objetivo concreto de su lucha y su oposición al sistema.

---

<sup>12</sup> En esta obra el término “heterogeneidad” tampoco está presente aún, sin embargo, Laclau se refiere a las luchas concretas que se presentan como opuestas al sistema que los excluye.



Este movimiento es contradictorio, ya que, si bien la oposición al sistema es lo que posibilita la articulación equivalencial (pues constituye el momento negativo), esta misma oposición, al presentarse desde su generalidad, atenúa la singularidad de las luchas concretas. En este sentido, la articulación equivalencial...

está dominada por este movimiento contradictorio que se funda al mismo tiempo en la afirmación y la abolición de su propia singularidad. La función de representar al sistema como totalidad depende, en consecuencia, de la posibilidad de que la dimensión de equivalencia prevalezca netamente sobre la dimensión diferencial (78).

Este “prevalecer” constituye el fundamento en la construcción de la nueva identidad hegemónica, construcción que deriva del hecho de que una de las luchas singulares asume el papel de significante vacío, significante que, de entre la variedad de luchas particulares, toma la función de encarnar la oposición colectiva de las luchas individuales al poder represivo. Para Laclau, mientras más extendida sea la cadena equivalencial (las luchas que se articulan equivalencialmente) representada por un significante vacío, menor será la capacidad de cada lucha de mantener su particularismo dentro de la cadena. Laclau expone un ejemplo respecto al cómo una lucha específica puede convertirse en un significante vacío que abarque al resto de luchas.

Supongamos que una movilización obrera tiene éxito en presentar sus propios objetivos como el significante de “liberación” en general. (...) Si una lucha “obrero” pasa a ser el significante de la liberación en cuanto tal, ella pasa también a ser la superficie de inscripción y el medio de expresión de “todas” las luchas emancipatorias, de modo que la cadena de equivalencias que se unifica en torno a este significante tiende a vaciarlo y a desdibujar su conexión con el contenido concreto (el significado) con el que estaba originalmente asociado. De tal modo, como resultado de su mismo éxito, la operación hegemónica tiende a atenuar sus vínculos con la fuerza que había sido originalmente su promotor y beneficiario (Laclau, 84-85).

En este sentido, el paso de la pluralidad de luchas a la construcción de una identidad hegemónica viene dado porque prevalece una lucha frente a otras, la cual, por medio del significante vacío que la representa, permite inscribir a la totalidad de las luchas que componen la cadena equivalencial en torno a este significante.

Ahora bien, abordaremos ahora la categoría de articulación en la obra *La razón populista*. En ésta nos concentraremos en dos momentos de la articulación: la articulación en torno a un significativo vacío y el advenimiento del Pueblo. Antes de desarrollar estos dos momentos debemos aclarar la noción de demanda, noción que explica el origen del proceso articulador.

En esta obra, la lógica equivalencial parte de la demanda social, que es considerada, dentro de la teoría laclausiana, como la unidad más pequeña que el grupo, y como la forma elemental de construcción del vínculo social. Las demandas que constituyen la articulación equivalencial nacen de la heterogeneidad social, es decir, de lo expulsado de la totalidad del sistema. La heterogeneidad entonces empieza a darse forma a través de las demandas que no son satisfechas. Expliquemos el vínculo entre la heterogeneidad y la demanda social. Laclau sostiene que toda demanda presenta reclamos a un determinado orden establecido. Si una demanda particular es presentada y satisfecha, ésta no modifica las dinámicas sociales. Pero, si por el contrario, esta demanda no es atendida, y existe, además un número mayor de demandas insatisfechas, se desencadena una práctica de articulación equivalencial. La no satisfacción de determinadas demandas devela el carácter heterogéneo de estas, pues, son demandas que no se inscriben dentro de la totalidad de lo social, y, de esta no inscripción deriva su condición de excluidos del sistema.

Al igual que en *Emancipación y diferencia*, el paso de la heterogeneidad a la identidad hegemónica es el resultado de la convergencia de la heterogeneidad en torno a un significativo vacío. Expliquemos este paso. Laclau muestra a las demandas, dentro del proceso equivalencial, como escindida: son, por un lado, una demanda particular, y por otro, “su propia particularidad comienza a significar algo muy diferente de sí misma: la cadena total de demandas equivalenciales. Aunque continúa siendo una demanda particular, pasa a ser también el significativo de una universalidad más amplia que aquella” (Laclau 2005, 124). Esta universalidad de las demandas se alcanza por medio del establecimiento de un significativo vacío.

En otros términos, la configuración de una cadena equivalencial, dentro de la cual coexisten una pluralidad de demandas, “conduce a que una de las demandas intervenga y se convierta en el Significante de toda la cadena -un significativo vacío- (Laclau 2005, 165). Por ejemplo, el significativo “justicia”, deja de ser de uso particular de una demanda y se convierte en el

término que encarna la totalidad de las demandas equivalenciales. En este sentido, aunque una demanda continúa siendo particular, ella...

pasa a ser también el significante de una universalidad más amplia que aquella. (...). Pero esta significación más universal es necesariamente transmitida a los otros eslabones de la cadena, que de esta manera se dividen también entre el particularismo de sus propias demandas y la significación popular dada por su inscripción dentro de la cadena (Laclau 2005, 124).

El significante vacío se presenta entonces como el elemento que, dentro del proceso articulador, condensa la pluralidad de demandas que constituyen la heterogeneidad, representándolas en su diversidad y totalidad. Ante lo expuesto, se observa cómo la fuerza articulante de la cadena equivalencial se construye en el campo de la discursividad, pues, el significante que articula la heterogeneidad ya no representa una demanda particular, sino la universalidad equivalencial como tal. La cadena equivalencial, que en principio era una mediación entre demandas, adquiere una forma propia, es decir, aunque el lazo equivalencial “estaba originalmente subordinado a las demandas, ahora reacciona sobre ellas y mediante una inversión de la relación, comienza a comportarse como su fundamento” (Laclau 2005, 122). El éxito de esta articulación, es decir, el momento en el que la heterogeneidad se condensa en torno a un significante vacío, es lo que permite la construcción de una nueva identidad: el Pueblo.

Si retomamos la definición de articulación expuesta en *Hegemonía y estrategia socialista*, recordaremos que ésta mencionaba que la articulación es un proceso por el cual la identidad de los elementos articulados resulta modificada. Esta modificación, dentro de *La razón populista*, tiene relación con el surgimiento de un nuevo sujeto político. Laclau distingue dos tipos de sujetos: el democrático y el popular. El primero se instituye dentro de la lógica de la diferencia, es decir, el sujeto que, desde su particularismo, realiza demandas puntuales que son satisfechas. El segundo emerge desde la lógica equivalencial. Este sujeto es más amplio, pues, su subjetividad es el resultado del agrupamiento equivalencial de una pluralidad de demandas democráticas. En este sentido, a partir de la articulación, las identidades particulares se modifican hasta constituir un nuevo sujeto político, el sujeto popular. Este sujeto se nos presenta como el resultado de la construcción de una “identidad popular que es cualitativamente algo más que la simple suma de sus lazos equivalenciales” (Laclau 2005, 102).

La articulación en torno a una cadena equivalencial desemboca así en la construcción del Pueblo, que se presenta como el resultado de una nueva identidad popular, identidad que es a su vez el resultado de una convergencia de varias identidades populares. Este nuevo sujeto, el Pueblo, al ser más sólido y extenso, se enfrentará antagónicamente al poder que lo excluye. Si el Pueblo y su discurso (discurso que gira en torno al significante vacío que representa al resto de luchas) logran sobreponerse ante el discurso del orden social dominante, se desplegará una re organización social que buscará subvertir las dinámicas de exclusión en el que se desenvuelve la heterogeneidad.

Bien, a lo largo de este apartado hemos tratado de explicar cómo la heterogeneidad es el fundamento de la articulación equivalencial. Analizamos la forma en la que en tres obras específicas Laclau explica esta articulación. En la primera obra, *Hegemonía y estrategia socialista*, la articulación es entendida como la relación entre elementos, relación que modifica la identidad de los elementos articulados, haciendo que de esta articulación surja una nueva identidad hegemónica. En la segunda obra, *Emancipación y diferencia*, concretamente en el apartado *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?* Laclau entiende a la articulación equivalencial de las luchas sociales como un doble proceso: la articulación en la que el particularismo de cada lucha está presente y el momento en que la articulación, para ser exitosa, debe reducir al mínimo el particularismo de las luchas para que éstas puedan converger en torno a un significante vacío que les permita la creación de una nueva identidad hegemónica. Esta línea argumentativa respecto a la articulación es mantenida en *La razón populista*, obra en la que la articulación de la heterogeneidad se da en torno a un significante vacío cuya función es representar a la totalidad de las demandas que se presentan como opuestas al poder que los excluye. Aquí el momento equivalencial se nos revela como aquel que se “sobrepone” a las diferencias que constituyen a la heterogeneidad. Pasamos ahora a sintetizar las principales ideas desarrolladas en el presente capítulo.

## **2. La articulación de la heterogeneidad en la construcción del Pueblo**

A través del presente capítulo hemos desplegado el estudio respecto al modo en el que la teoría laclausiana concibe la construcción del Pueblo. Abordar este estudio nos ayudó a comprender la categoría de articulación de la heterogeneidad, misma que nos permitirá introducir la problematización respecto al papel del líder en la construcción del Pueblo.

A lo largo de este capítulo hemos recorrido el proceso por el cual la construcción del Pueblo es llevada a cabo. Recordemos brevemente este proceso. Analizamos en un primer momento la categoría de discurso, que nos ayudó a entender como la sociedad y las identidades que componen a la sociedad son construidas discursivamente. Al ser construidas, la sociedad y las identidades se nos presentan como contingentes, es decir, como sujetas a modificación, construcción y destrucción. La categoría de discurso nos llevó a la categoría de heterogeneidad, que, dentro de la teoría laclausiana, es concebida como aquello que la totalidad de la sociedad expulsa de sí a fin de constituirse como totalidad. En este sentido, la heterogeneidad es entendida como lo excluido del orden social. El abordaje de la heterogeneidad nos llevó a la categoría de articulación de la heterogeneidad, articulación que por medio de un proceso equivalencial, crea una nueva identidad política, esta es, el Pueblo.

Luego de analizar el papel de la heterogeneidad en la teoría laclausiana, abordaremos ahora el rol que juegan las singularidades dentro del marco conceptual presentado por Hardt y Negri, para quien, la articulación de las singularidades desemboca en la construcción de la Multitud.

### Capítulo 3

#### Michael Hardt y Antonio Negri: la construcción de la Multitud

Como se recordará, el tema en torno al cual gira nuestra investigación consiste en el papel del líder dentro de la construcción del Pueblo y la Multitud. Hemos decidido abordar dicho papel a partir de la categoría de articulación de la pluralidad social. Así, en el capítulo anterior nos concentramos, desde el marco teórico laclausiano, en la descripción del proceso que permite la articulación equivalencial de la heterogeneidad, proceso que posibilita la construcción del Pueblo. Siguiendo esta misma dinámica, proponemos en el presente capítulo describir el proceso de construcción de la Multitud, expuesta por Hardt y Negri. Para esto será necesario concentrarnos en la categoría de Común. Si en Laclau la articulación política estaba determinada por la articulación de la heterogeneidad, en Hardt y Negri dicha articulación está determinada por la convergencia de las singularidades en torno a lo Común, convergencia que, en el caso de que sea exitosa, desembocará en la emergencia de un nuevo sujeto político, la Multitud.

Ahora bien, antes de iniciar con el desarrollo de nuestro capítulo es necesario exponer las nociones que trabajaremos, estas son: singularidad y lo común, configuración de lo común, y, finalmente, Multitud: convergencia, singularidad e identidad. Hemos seleccionado estas categorías porque consideramos que explican sistemáticamente la totalidad de la propuesta política de Hardt y Negri. La categoría de singularidad y lo común nos ayudará a entender cómo, desde una perspectiva biopolítica, la conservación y exaltación de la especificidad de las singularidades son la base para la construcción de lo Común.

El abordaje de la singularidad nos llevará a la categoría de configuración de lo común. En el desarrollo teórico de esta categoría analizaremos cuáles son las condiciones que permiten su configuración, y qué papel juega la convergencia de la singularidad dentro de dicha configuración. Finalmente abordaremos la categoría de Multitud, y, dentro de esta, la relación entre convergencia, singularidad e identidad. El análisis de esta categoría nos ayudará a comprender cómo de la convergencia de las singularidades en torno a lo común puede devenir un nuevo sujeto político: la Multitud.

Una vez presentadas las nociones que buscamos desarrollar, es necesario especificar ahora las obras a partir de las cuales vamos a trabajar dichas nociones, estas obras son: *Imperio* (2000),

*Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio* (2004), y *Commonwealth: el proyecto de una revolución en común* (2011). A pesar de que existen obras como *El Trabajo de Dionisos* (1994), o *Marx: la biopolítica y lo común* (2012), en donde las nociones de lo común y la multitud son tratadas, hemos seleccionado *Imperio*, *Multitud* y *Commonwealth* por ser en estas en donde se ofrece un estudio profundo y articulado de las nociones a trabajar. Lo que buscamos al concentrarnos en estas últimas obras es poder contrastar, complementar y problematizar el modo en el que en cada texto se aborda la categoría de lo Común y la Multitud.

Ahora bien, luego de haber definido tanto las categorías que abordaremos, como las obras desde las cuales las abordaremos, nos parece necesario exponer el contexto del cual parte la propuesta de lo común y la multitud. Para desarrollar este contexto nos concentraremos en las premisas expuestas en la obra *Imperio*, enfocándonos en dos momentos específicos: el surgimiento de la idea de inmanencia, en torno al cual convergerá luego la idea de lo común, y el resurgir de esta inmanencia dentro de las dinámicas capitalistas contemporáneas. Analizar estos dos momentos nos ayudará a comprender mejor la categoría de lo común y la multitud, ya que estas categorías, dentro del marco teórico tanto de *Imperio*, como de *Multitud* y *Commonwealth*, están fuertemente vinculadas al terreno de la producción capitalista actual.

Sobre el primer momento, el surgimiento de la idea de inmanencia, Hardt y Negri, autores de la obra *Imperio*, sostienen que tiene su origen en un proceso revolucionario radical experimentado en la modernidad. En esta época se desarrolló, según los autores, el paso del plano trascendente al inmanente. La trascendencia, representada por la Edad Media y caracterizada por que los poderes de creación de lo existente eran asignados exclusivamente a los cielos, es reemplazada en la modernidad por la inmanencia, es decir, por la capacidad humana de producir sus propias condiciones de vida. En términos de Hardt y Negri, “el conocimiento pasó del plano trascendente al inmanente, y consecuentemente, ese conocimiento humano se volvió un hacer, una práctica para transformar la naturaleza” (2000, 70).

Este transformar tuvo como pilares el desarrollo del conocimiento científico, político, artístico y filosófico, pues, estos desarrollos hacen que la humanidad descubra su poder inmanente, es decir, los hace conscientes de la potencialidad que tienen los individuos de producir el mundo. En este sentido, el surgimiento de la inmanencia como idea rectora de la modernidad, hace

que los humanos se declaren “a sí mismos dueños de sus propias vidas, productores de ciudades e historia, e inventores de paraísos” (Hardt y Negri 2000, 69).

Ahora bien, los autores sostienen que frente a estas fuerzas inmanentes surgió una reacción que buscó coaptar dichas fuerzas, pues...

¿Cómo podría un vuelco tan radical no incitar un fuerte antagonismo? ¿Cómo esta revolución no iba a determinar una contrarrevolución? Y fue una contrarrevolución en el más exacto sentido del término: una iniciativa cultural, filosófica, social y política que, como no podía retornar al pasado ni destruir las nuevas fuerzas, buscó dominar y expropiar la fuerza de los movimientos y dinámicas emergentes (Hardt y Negri 2000, 72).

Evidenciamos, de este modo, un doble momento de la modernidad. El primero, referido al descubrimiento y celebración de la inmanencia, entendiendo a ésta como la capacidad diversa y autónoma de los individuos de producir el mundo. El segundo, referido al intento de controlar las nuevas fuerzas inmanentes por medio de la instauración de un poder para dominarlas. En *Imperio* se expone que el proyecto contrarrevolucionario se desplegó en los siglos del Iluminismo. El objetivo principal de éste último habría sido “dominar la idea de inmanencia sin reproducir el dualismo absoluto de la cultura medieval, construyendo un aparato trascendental capaz de disciplinar a una multitud de sujetos formalmente libres” (2000, 75). Desde la política, el aparato creado para lograr esta oposición fue la soberanía.

La propuesta de Hobbes respecto a un gobernante soberano y absoluto es esencial en la construcción moderna de un aparato político trascendente. Esta propuesta consiste en la necesidad de un gobernante que se alza por encima de los individuos y se impone frente a éstos, configurando de este modo la subyugación de dichos individuos frente al poder del soberano. Así, la soberanía coloca a las singularidades bajo la voluntad de un gobernante absoluto, coartando la autonomía y libertad que caracterizaría a éstas singularidades dentro del campo inmanente.

Ahora bien, ¿cuál es el nexo entre el plano inmanente de la modernidad y las dinámicas capitalistas actuales? Para entender este nexo debemos partir de la perspectiva biopolítica que caracteriza a la producción capitalista contemporánea.



Hardt y Negri reconocen el surgimiento de un nuevo régimen de producción a partir de los años 70, en donde las grandes potencias industriales y financieras ya no producen solo mercancías sino también subjetividades, es decir, producen necesidades, relaciones sociales, mentes y cuerpos. A esta nueva forma de producción los autores la denominan producción inmaterial. Esta última, además de involucrar relaciones económicas y políticas, “involucra relaciones sociales, sistemas de comunicación, información y redes afectivas” (2000, 228), abarcando, de este modo, la totalidad de la vida social. La producción inmaterial es entendida por Hardt y Negri como producción biopolítica.

Esta última categoría es comprendida desde dos perspectivas. La primera refiere a que la producción actual ya no abarca solo el ámbito económico, sino que abarca a las distintas esferas de la vida. El segundo refiere a que este tipo de producción implica “cuerpos diversos que se acompañan, se mezclan, se hibridan en el trabajo inmaterial y en la cooperación de los sujetos para construir servicios y mercancías relacionales siempre nuevas” (Negri 2012, 147).

Esta cooperación y acompañamiento ya no se limita solo a los trabajadores asalariados, sino que, al implicar redes afectivas, comunicativas y sociales, engloba a la totalidad de la sociedad. Es decir, el proletariado, dentro del sistema capitalista actual, no describe exclusivamente a la clase trabajadora industrial, cuya figura paradigmática era el trabajador varón de la fábrica, sino que “incluye a todos aquellos cuyo trabajo está directa o indirectamente explotado por el capitalismo y sujeto a normas de producción y reproducción del mismo” (Hardt y Negri 2000, 47), es decir, incluye a la inmensa mayoría de la sociedad.

Una vez comprendido qué entienden Hardt y Negri por producción inmaterial y biopolítica, estableceremos el nexo entre producción capitalista contemporánea y la noción de inmanencia. Este nexo viene dado por la fuerza productiva de trabajo. Hardt y Negri consideran a esta fuerza como un elemento interno y externo del capital. Interno en el sentido en que constituye la fuente real de formación de riqueza del capital, y externo en el sentido en que, dentro de la producción inmaterial, el trabajo es el lugar en donde el proletariado reconoce su valor y su autonomía. Analicemos esta última idea desde la perspectiva de la cooperación.

A pesar de que la cooperación está también presente en la producción industrial esta no se desarrolla de forma autónoma, pues es el capitalista quien impone las formas de cooperación.

Sin embargo, la producción inmaterial involucra una cooperación e interacción social independiente de las imposiciones del capitalista, ya que este no puede controlar, por ejemplo, los encuentros y las relaciones entre los individuos, aunque sí pueda explotar el producto que surge de estas relaciones. En este sentido, el aspecto cooperativo (del que devienen conocimientos, afectos, e información), no es impuesto o configurado desde fuera, sino que es inmanente a la propia actividad productiva. Así...

la fuerza cooperativa de la fuerza de trabajo (en particular de la fuerza de trabajo inmaterial), le otorga al trabajo la posibilidad de valorizarse a sí mismo. Las mentes y los cuerpos aún necesitan de otros para producir valor, pero los otros que necesitan no son necesariamente provistos por el capital y sus capacidades de orquestar la producción. La actual productividad, riqueza y creación de excedente social toma la forma de interactividad cooperativa a través de redes lingüísticas, comunicacionales y afectivas (Hardt y Negri 2000, 225).

De esta manera, la fuerza de trabajo dentro del capitalismo contemporáneo posee la capacidad de independizarse de las dinámicas capitalistas, puesto que es capaz de producir sin la presencia e imposición de éstas últimas. El trabajo inmaterial, entendido como la capacidad autónoma de producir y crear de los individuos, nos remite a la noción de inmanencia presente en la modernidad, ya que las singularidades dentro de la producción capitalista, al igual que las singularidades en la modernidad, descubren su capacidad productiva autónoma, su poder de construir el mundo desde sus propias habilidades por medio de la producción de cooperación, información y afectos. Es en este sentido que las singularidades existentes dentro del sistema capitalista actual se vislumbran como potenciales productoras de nuevas formas de relaciones sociales, alejadas del dominio de las dinámicas capitalistas, en las que la explotación y la jerarquización son las principales características.

De la idea de la inmanencia moderna y su relación con el capitalismo actual desprendemos dos conclusiones que darán paso al desarrollo del presente capítulo: a) la propuesta filosófica y política de lo común y la multitud tiene como fundamento el terreno de la producción inmaterial en el capitalismo actual; b) la inmanencia, esta es, la capacidad humana de producir condiciones de vida distintas a las ahora existentes, es la base sobre la que se construye la idea de lo común y de multitud. Dentro de nuestra investigación, dicha construcción será desarrollada a partir de las categorías de singularidad y lo común, configuración de lo común

y de la multitud. Despleguemos el estudio de cada una de estas categorías y el rol que cumplen dentro de la teoría propuesta por Hardt y Negri.

### **1. La singularidad y lo común**

Expusimos en líneas anteriores que abordar la categoría de singularidad y lo común es importante en la medida en que nos permite comprender cómo la conservación y exaltación de las especificidades de las singularidades son el fundamento de la construcción de lo común. Frente a lo dicho, proponemos trabajar el presente apartado desde dos momentos: el primero pretende aclarar qué entienden los autores por singularidad; el segundo pretende determinar cómo esta singularidad se construye en torno a, y genera a su vez lo común. Estos momentos nos ayudarán como puente al siguiente apartado, en el que trabajaremos cómo las singularidades configuran lo común.

En la obra *Multitud*, las singularidades son entendidas como “un sujeto social cuya diferencia no puede reducirse a uniformidad: una diferencia que sigue siendo diferente” (2004, 127). Es decir, para Hardt y Negri “los hombres son singularidades, una multitud de singularidades” (Negri y Zolo, *Rebelión* 2003). Una de las características de las singularidades es su autonomía, es decir, su capacidad de revelar y ejercer libremente su subjetividad.

La multiplicidad y diferencia que constituye a un grupo de singularidades puede llevarnos a pensar en una comunidad caótica, en donde la jerarquización y la dispersión estén presentes, sin embargo, para Hardt y Negri las singularidades solo pueden ser consideradas como tales cuando están atravesadas por las condiciones de comunicación y cooperación. De este modo, las singularidades no se presentan como dispersas, sino como un conjunto ordenado, creativo y productivo, cualidades que las hacen partícipes tanto de la sociedad actual, como de la construcción de una nueva sociedad.

En *Multitud*, la noción de singularidades aparece estrechamente vinculada a la idea de lo común, pues, lo común es al mismo tiempo, tanto lo que produce a las singularidades, como lo que las singularidades producen. En términos de los autores, “las singularidades actúan y se comunican socialmente sobre la base de lo común, y su comunicación produce, a su vez, lo común” (2004, 234). Analicemos esta idea. Para Hardt y Negri,

Las singularidades se comunican y pueden hacerlo gracias a lo común que comparten. Entre otras cosas (...) compartimos la vida en este planeta, compartimos regímenes capitalistas de producción y explotación, compartimos sueños comunes acerca de un futuro mejor. Por consiguiente, nuestra comunicación, colaboración y cooperación no se basan solo en lo común existente, también producen a su vez nuevos elementos comunes (2004, 159-160).

En este sentido, los autores sostienen que lo común “se basa en la comunicación entre singularidades, y emerge gracias a los procesos sociales colaborativos de la producción. (...) En lo común las singularidades no sufren merma alguna sino que se expresan libremente así mismas” (2004, 241). Así, dentro de lo común como fundamento y como resultado, las singularidades no experimentan una pérdida de su especificidad, sino una potenciación de esta última, es decir, una potenciación de sus diversas capacidades. Es de este modo como las singularidades, en lugar de permanecer fragmentadas y diversas tienden a converger gracias a la comunicación y a la colaboración, elementos que comparten en común, y que son el fundamento para la creación en común.

Las singularidades, es decir, la multiplicidad de diferentes visiones, contextos, culturas y condiciones que caracterizan a los sujetos, se muestran como la materia prima alrededor de la cual la sociedad es construida. Sin embargo, esta misma singularidad bajo las lógicas de lo común, pueden devenir en procesos que generen nuevas dinámicas sociales, políticas y económicas. Estas dinámicas solo pueden ser pensadas, como ya lo habíamos mencionado, desde la perspectiva del común.

En la obra *Commonwealth* lo común es entendido de dos maneras: a) como la riqueza común del mundo material, por ejemplo, elementos de la naturaleza como el agua, el aire o la tierra; b) como “los resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la producción ulterior, tales como saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, etc.” (2011, 10). Trabajaremos a lo largo de este capítulo a lo común desde esta segunda perspectiva.

## **2. La configuración de lo común**

En este apartado analizaremos las condiciones y contextos que permiten la configuración de lo común. Para esto nos concentraremos en el modo de producción del capitalismo contemporáneo, pues, desde la propuesta de Hardt y Negri, la condición principal que

posibilita dicha configuración es la producción inmaterial característica del capitalismo actual. A partir del concepto de producción inmaterial, proponemos abordar este subcapítulo desde tres momentos. En el primero expondremos qué es lo que Hardt y Negri entienden por producción inmaterial. En el segundo analizaremos cómo este tipo de producción configura lo común. Finalmente, en el tercer momento explicaremos cómo la configuración de lo común permite pensar la construcción de un nuevo sujeto político: la Multitud.

Respecto al primer momento, Hardt y Negri sostienen que en los últimos decenios del siglo XX la producción fabril pierde su hegemonía y en su lugar emerge la producción inmaterial, es decir, “el trabajo que crea bienes inmateriales, como el conocimiento, la información, la comunicación, una relación o una respuesta emocional” (2004, 134). Para estos autores, sería preferible interpretar esta nueva forma de producción como producción biopolítica, ya que, aspectos de la vida cotidiana como lo intelectual y lo afectivo, las capacidades para generar cooperación y comunicación, constituyen elementos esenciales dentro de la producción capitalista actual. Es decir, las “competencias que caracterizan el trabajo biopolítico no son, por regla general, específicos de un sitio. Las capacidades de la fuerza de trabajo biopolítica exceden el puesto de trabajo e irrumpen en la vida” (2011, 165). En este sentido, el trabajo biopolítico hace cada vez más indistinguible la relación entre vivir y producir.

Para estos autores, el surgimiento de la producción inmaterial (biopolítica), desencadena la modificación de las condiciones de trabajo, derivándose de esta modificación la transformación de la sociedad misma. Una de las modificaciones importantes respecto a las condiciones de trabajo, es el cambio de paradigma del tiempo de trabajo y tiempo de ocio, pues, en el trabajo industrial, los obreros producían casi exclusivamente dentro del horario fabril. Pero cuando la producción “se encamina a resolver un problema, o a crear una idea o una relación, el trabajo tiende a llenar todo el tiempo disponible. Las ideas y las imágenes no se le ocurren a uno solo dentro de la oficina” (2004, 141). Así, a diferencia de la producción industrial, el trabajo inmaterial produce en cualquier espacio físico y temporal, corroborando de este modo la idea de que dentro de la producción capitalista actual, la relación entre el vivir y el producir se vuelve indistinguible.

De la modificación de las condiciones de trabajo se desprende la modificación de la sociedad, pues, las dinámicas del trabajo inmaterial, al implicar relaciones sociales de cooperación y

comunicación que no se limitan al trabajo de un sujeto determinado<sup>13</sup> (el asalariado), ni a un lugar determinado de producción (la fábrica), convierte a la sociedad en productora del trabajo inmaterial, y, en este sentido, en productora de la sociedad misma, pues la sociedad se configura a partir de redes comunicativas, informacionales y cooperativas de producción.

Ahora bien, esta modificación de la sociedad (la sociedad como productora de trabajo inmaterial) requiere de dos condiciones específicas: un mayor grado de libertad en la producción inmaterial y un mayor acceso a los productos que derivan de dicha producción.

Analicemos estas condiciones. Al ser la producción necesariamente social, esta producción otorga una autonomía a los productores respecto del capitalista, pues, éste último no puede controlar en su totalidad la cooperación y la comunicación entre los individuos. En este sentido, los productos del trabajo al ser generados socialmente y con cierta independencia de las dinámicas capitalistas, se tornan productos comunes, esto significa que la sociedad en su totalidad al ser parte de la producción, puede también acceder a las ideas, conocimientos, imágenes y afectos producidos socialmente.

Una vez que hemos explicado qué entienden Hardt y Negri por producción inmaterial, y analizado cómo influye esta producción en la modificación de las condiciones de trabajo y de la sociedad, pasamos al segundo momento propuesto, este es, cómo la producción inmaterial configura lo común. Vamos a partir mencionado que si bien lo intelectual, lo comunicativo, lo informacional y lo afectivo son aspectos que todos compartimos en común, dentro de la producción inmaterial estos aspectos se ven potenciados al constituir el cimiento mismo de la producción capitalista actual. En este sentido, lo común es, por un lado, aquello que todos compartimos (capacidad comunicativa, afectiva y creativa), y, por otro lado, aquello que producimos (conocimientos, relaciones sociales y formas de vida).

---

<sup>13</sup> En el paradigma de trabajo industrial el proletariado hacía referencia exclusivamente a aquellos trabajadores asalariados, sin embargo, dentro del paradigma inmaterial, Hardt y Negri entienden a la categoría de proletariado como la totalidad de los miembros de la sociedad que están bajo las dinámicas capitalistas. Por ejemplo, los autores incluyen como proletariado a los migrantes, a los desempleados y a los pobres, manifestando que ellos también producen relaciones, formas de cooperación y conocimiento que les permite sobrevivir dentro del sistema. En este sentido hoy, todas las formas de trabajo, “son socialmente productivas, producen en común y comparten también el potencial común de oponer resistencia a la dominación del capital” (2004, 135).

Podemos entonces entender a lo común como aquello socialmente generado y socialmente compartido. Generado en el sentido en que “el capital crea una forma de producción colectiva socialmente conectada en la que el trabajo de cada uno de nosotros produce en colaboración con otros muchos innumerables” (2004, 176). Compartido, en el sentido en que la producción inmaterial difícilmente puede ser captada por la propiedad privada. Por ejemplo, “la propiedad inmaterial, como la de una idea, una imagen o una forma de comunicación es infinitamente reproducible. Puede estar en todas partes al mismo tiempo, y que uno la tenga no impide que pueda tenerla también otro” (2004, 356). Es decir, los bienes inmateriales producidos (información, ideas, afecto) no pueden ser poseídos y utilizados de modo exclusivo, sino que se convierten en un producto común que puede ser compartido y reproducido.

Ahora bien, si el trabajo inmaterial es, por un lado, el cimiento de la producción capitalista actual, y, por otro, remite a aspectos de la vida como lo afectivo, informacional, cooperativo y comunicacional, ¿cómo se evidencia la explotación capitalista dentro del paradigma inmaterial? Para Hardt y Negri esta explotación se da por medio de una expropiación de lo común, expropiación que busca privatizar a éste último. Así, hoy la “acumulación capitalista es cada vez más una operación de pillaje que funciona mediante la desposesión, transformando en propiedad privada tanto la riqueza pública como la riqueza poseída socialmente en común” (2011, 151).

La explotación capitalista entonces se da por medio de una apropiación de lo común, ya sea en su forma de recursos naturales, o en su forma de trabajo inmaterial. En esta segunda forma, la explotación se da por ejemplo cuando “los conocimientos tradicionales producidos por las comunidades indígenas, o el conocimiento elaborado en colaboración por las comunidades científicas se convierten en propiedad privada” (2004, 182), generando de este modo, beneficios económicos a unos pocos.

Ahora, si bien el capitalismo explota la producción inmaterial por medio de la expropiación de lo común (conocimientos, saberes, afectos generados en cooperación y comunicación), es en este mismo común en donde radica la opción de liberarse de dicha explotación, y de pensar en la construcción de sistemas económicos, sociales y políticos distintos al capitalista. Dicha opción emerge de la configuración de lo común. Desarrollaremos esta configuración a partir de la categoría de trabajo.

Para Hardt y Negri no hay producción que no se fundamente en la cooperación. Esta cooperación es lo común en torno al cual se genera una posibilidad de “igualdad entre las diversas formas de trabajo y también la del libre intercambio y comunicación entre ellos” (2004, 384). Así,

El carácter cada vez más común del trabajo en todos los sectores asigna una nueva importancia al conocimiento, a la información, a las relaciones afectivas, a la cooperación y a la comunicación. Aunque cada forma de trabajo sigue siendo singular (...), todas ellas desarrollan bases comunes que hoy tienden a convertirse en condiciones de toda producción económica, y a su vez, la producción misma produce lo común: relaciones comunes, conocimientos comunes, etc. (2004, 397).

En este sentido, lo común se configura en la medida en que genera nuevos espacios sociales comunes, relaciones comunes y productos comunes. Vemos entonces como la producción basada en la cooperación y la comunicación permite entender “cómo lo común es al mismo tiempo supuesto previo y resultado: no hay cooperación sin una comunidad existente, y el resultado de la producción en común es la creación de una nueva comunidad” (2004, 397). De este modo, el resultado de la comunicación y la cooperación de la producción inmaterial configuran lo común, que se presenta ahora como una nueva expresión social común. La configuración de lo común surge entonces de la potencialidad de creación cooperativa que reviste al trabajo inmaterial, potencialidad que, para Hardt y Negri, haciendo una analogía con la noción de trabajo vivo expuesto por Marx, responde al hecho de que el trabajo inmaterial es la...

facultad humana fundamental, la capacidad para intervenir activamente en el mundo y para crear la vida social. Es verdad que el trabajo vivo puede ser capturado por el capital y reducido a fuerza de trabajo, puede ser comprado y vendido, y producir así mercancías y capital, pero el trabajo vivo siempre es mucho más que eso. Nuestras capacidades de innovación y creación siempre son más grandes que nuestro trabajo productivo (2004, 178).

De la cita se desprende una idea importante: lo común solo puede configurarse en la medida en que adquiere autonomía respecto a las dinámicas de producción capitalista, solo a través de esta autonomía lo común (como capacidad de innovación y creación de vida social) puede desarrollarse. Si recordamos que el fundamento del paradigma de la producción inmaterial radica en su estrecha relación con la cooperación, la colaboración y la comunicación, es decir,



en lo común que compartimos, podremos entender por qué para Hardt y Negri, este común hace que el trabajo inmaterial “se torna cada vez más autónomo y antagonista respecto a la gestión y el poder de mando capitalista” (2011, 295), pues éste no puede controlar las formas, los espacios ni las relaciones en las que se desarrolla la producción inmaterial.

En este sentido, mientras el capitalista depende constantemente de la producción inmaterial, sus productores son potencialmente autónomos y capaces de crear sociedad por su cuenta. En términos de los autores, dentro de las dinámicas de la producción inmaterial, la “balanza se ha desequilibrado de tal manera que ahora los ciudadanos tienden a ser los productores exclusivos de la organización social. (...) los que obedecen se hacen cada vez más autónomos y aptos para formar la sociedad por su cuenta (2004, 382).

Ahora bien, de la idea de que de la configuración de lo común surge de la producción cooperativa y autónoma del productor (la sociedad en su conjunto) respecto al capitalista, se desprende la posibilidad de pensar la emergencia de un nuevo sujeto político capaz de construir relaciones sociales fundamentadas en la liberación, la igualdad y la cooperación. Iniciamos de este modo la tercera parte de nuestro subcapítulo: la configuración de lo común como la base que permite pensar un nuevo sujeto político, este es, la Multitud.

En la obra *Commonwealth* este tema es desarrollado desde el nexo entre el trabajo y lo común. Para Hardt y Negri, pensar en nuevas formas de organización social más equitativas es posible, pues, según estos autores, experimentamos en la actualidad las condiciones objetivas que posibilitan la construcción de un nuevo proyecto político, estas condiciones son la constante producción en común y de lo común, y la creciente autonomía del trabajo biopolítico respecto al capitalista.

Estas condiciones, sumadas a la idea de que buena parte de nuestro mundo es común, y que es desarrollado mediante una participación activa de la sociedad, lleva a pensar que las relaciones de producción inmaterial, al ser desarrolladas por los mismo productores (la sociedad en su conjunto) dentro de espacios libres y autónomos, y, debido a su capacidad productiva ilimitada<sup>14</sup>, se muestren como capaces de configurar nuevas formas sociales y políticas de convivencia. Así...

---

<sup>14</sup> Para Hardt y Negri, lo que posibilita esta capacidad productiva es que el trabajo inmaterial no destruye ni merma la fuente de creación de riqueza, así, el trabajo inmaterial pone a trabajar al *bios* sin consumirlo. En este sentido, “cuando comparto una idea o imagen contigo, mi

el trabajo biopolítico, sustrayéndose de su relación con el capital, debe descubrir y construir nuevas relaciones sociales, nuevas formas de vida que le permitan actualizar sus potencias productivas (...) transformando la relación de producción y el modo de organización social bajo el cual vivimos (2011, 165).

Si bien el proyecto de una transformación social radical se gesta dentro del campo de la producción inmaterial, este tipo de producción solo se presenta como un primer momento dentro de dicho proyecto, pues, el objetivo de alcanzar un cambio en el modo de organización social se consigue cuando la producción inmaterial deviene en la creación de un nuevo sujeto político: la Multitud. ¿Cómo se da este tránsito entre la producción inmaterial y la creación de un nuevo sujeto político? Por medio de los fundamentos de la producción inmaterial aplicados a la acción política. Para aclarar dicha aplicación, Hardt y Negri se sirven de una analogía entre producción biopolítica y acción política:

Del mismo modo que una amplia multiplicidad social produce productos inmateriales y valor económico, esa multitud es asimismo capaz de producir decisiones políticas. Sin embargo, esto es mucho más que una analogía, porque las mismas capacidades que se ponen en juego, que son necesarias para una, son también suficientes para la otra. Dicho de otra manera, la capacidad de los productores de organizar autónomamente la cooperación y producir colectivamente de forma planificada tiene implicaciones inmediatas para el ámbito político, proporcionando las herramientas y los hábitos de la toma de decisiones colectiva (2011, 185).

En este sentido, la configuración de lo común se presenta como la condición necesaria para la emergencia de la Multitud, pues el terreno de la producción inmaterial otorga el conocimiento a este sujeto político sobre las formas cooperativas y comunicativas que deben ser también puestas en práctica dentro del campo político. De este modo, las decisiones políticas en el proyecto de la Multitud deben estar basadas en la comunicación y cooperación, posibilitando de este modo el ejercicio de la democracia real, es decir, el gobierno de todos por todos. La producción biopolítica, entonces, ofrece la posibilidad de que dentro de las dinámicas políticas se cree y mantenga relaciones de cooperación y comunicación para la producción social.

---

capacidad de pensar con ella no se ve disminuida; por el contrario, nuestro intercambio de ideas e imágenes aumenta mis capacidades” (2011, 288). De este modo, lo común solo se configura por medio de una amplia red de productores cooperativos, así, la idea de propiedad privada es, en cierta medida, disuelta dentro de la producción inmaterial.

En la obra *Multitud* se resalta la cualidad cooperativa y autónoma de lo común, cualidades que se traduce en un rechazo a toda forma de poder que se erija sobre las singularidades sociales. Así, dentro de la organización política que resulta de la producción inmaterial, la Multitud empieza a “parecer absolutamente inmanente, pues en ella todos sus componentes interactúan en un mismo plano. En otras palabras, en este modelo inmanente, en vez de existir una autoridad externa que imponga el orden a la sociedad desde arriba, los diversos elementos presentes de la sociedad pueden organizar ellos mismos la sociedad en colaboración” (2004, 383).

La inmanencia se nos presenta así como la característica esencial de este nuevo sujeto político, inmanencia que implica la capacidad de organizarse y producir nuevas condiciones de vida fundamentada en la cooperación y la comunicación entre las multiplicidades. De la comunicación y cooperación se desprende la inexistencia de jerarquías o poderes que se erigen sobre las multiplicidades.

Hemos visto a través de este capítulo cómo la configuración de lo común tiene su fundamento en la producción inmaterial, entendiendo a ésta como el tipo de trabajo que genera conocimientos, información, comunicación y redes sociales. Dicha producción inmaterial, a la vez que genera en común (por medio de relaciones sociales, comunicación y cooperación), genera también el común (conocimientos comunes, relaciones comunes), mismo que organiza nuevas dinámicas sociales. Éstas permiten pensar la construcción de un nuevo sujeto político, la Multitud, sujeto caracterizado por fundamentarse en la colaboración y la cooperación dentro del terreno político. Luego de esto, nos corresponde ahora conocer la forma de configuración y características de la Multitud, y, sobre todo, el modo en que la convergencia de las singularidades se da en la Multitud.

### **3. Multitud: convergencia, singularidad e identidad**

En el presente subcapítulo nos enfocaremos en el análisis de la categoría de Multitud. Dentro de este análisis nos concentraremos en estudiar el proceso de convergencia de las singularidades, proceso que permite el surgimiento de la Multitud.

Proponemos trabajar éste subcapítulo desde los siguientes momentos: a) desarrollar el concepto de Multitud; b) especificar las categorías de singularidad, identidad y convergencia; c) describir, a partir de estas categorías, el proceso de construcción de la Multitud.

Despleguemos entonces el primero de los momentos a abordar, este es, el desarrollo del concepto de Multitud.

En la obra *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, la multitud es representada como un concepto de clase definida por las líneas de lucha colectiva. En este sentido, la clase “es un concepto político, por cuanto (...) no es ni puede ser otra cosa sino una colectividad que lucha en común” (2004, 132). Para Hardt y Negri, la multitud es concebida como “la totalidad de los que trabajan bajo el dictado del capital y forman, en potencia, la clase de los que no aceptan el dictado del capital” (2004, 134). Así, la multitud constituye una clase que opone resistencia a la dominación de las dinámicas capitalistas.

La característica de esta multitud es estar constituida por pluralidades irreductibles a una identidad, pues, la...

multitud es plural. Se compone de innumerables diferencias internas que nunca podrán reducirse a una unidad única. Hay diferencias de cultura, de raza, de etnicidad, de género, de sexualidad, diferentes formas de trabajar, de vivir, de ver el mundo y diferentes deseos. La multitud es una multiplicidad de tales diferencias singulares (2004, 16).

A pesar de que la multitud es vista como una clase constituida por multiplicidades, éstas no pueden ser encasilladas dentro de una uniformidad, identidad o unidad, pues las pluralidades que constituyen la multitud hallan siempre su expresión singular. Esta expresión solo es posible porque las singularidades (entendiendo a éstas como los sujetos sociales que son diferentes y autónomos, y que conservan estas cualidades dentro de un conjunto social) convergen en torno a lo común, que, como recordaremos, es la causa y resultado de la comunicación y la cooperación entre pluralidades. Estos dos últimos elementos (la comunicación y la cooperación) hacen que las singularidades conserven sus diferencias y autonomía dentro de un grupo social, rechazando de este modo cualquier tipo de homogeneización dentro de una identidad o unidad.

Ahora bien, en la obra *Commonwealth* la Multitud es una categoría vinculada a la pobreza de grupos socialmente excluidos quienes se oponen a la forma de propiedad capitalista. En este sentido, para Hardt y Negri la Multitud “viniera a connotar a las categorías más bajas de la sociedad y de aquellos que carecerían de propiedades, puesto que son los más visiblemente

excluidos de los cuerpos políticos dominantes” (56). Sin bien la multitud es entendida como el conjunto de los grupos más bajos de la sociedad, en esta misma condición radica su potencialidad, pues, la “pobreza” de la multitud no hace referencia a su carencia, sino que da nombre “a una producción de subjetividad social que tiene como resultado una entidad política radicalmente plural y abierta, opuesta tanto al individualismo como al cuerpo social exclusivo y unificado de la propiedad” (56). Esta producción de subjetividad social desemboca en la emergencia de la multitud.

En esta obra la multitud es considerada como un proyecto de construcción política en la que “la multitud se transforma a través de articulaciones en el plano de la inmanencia” (181). Estas articulaciones se dan en torno a lo común como ideas, códigos, imágenes, afectos y relaciones sociales, es decir, en torno a los elementos constituyentes de la subjetividad humana. Este mismo común nos puede ayudar a pensar la posibilidad de la multitud como proyecto político, pues, para Hardt y Negri, “si podemos determinar con realismo las capacidades de autoorganización, de cooperación en las vidas cotidianas de las personas, en su trabajo, más en general, en la producción social, entonces la capacidad política de la multitud deja de estar en tela de juicio” (187).

Luego de lo analizado debemos tener claro tres ideas abordadas en este subcapítulo: a) la multitud es entendida como el conjunto de las singularidades excluidas del sistema capitalista, que por lo mismo, se oponen a éste último; b) la configuración de la Multitud surge como un sujeto político capaz de liberar a la sociedad de las dinámicas capitalistas, dicho sujeto emerge de la articulación en torno a lo común; c) ésta articulación puede configurar nuevas dinámicas políticas. Una vez claro lo que los autores entienden por multitud, debemos pasar al segundo momento propuesto, este es, la distinción y vínculo entre las categorías de singularidad, identidad y convergencia.

Como recordaremos, Hardt y Negri entienden la singularidad como un sujeto social que sigue siendo diferente, en este sentido, consideran que cada hombre es una singularidad. Una de las cualidades de las singularidades es que, dentro del proceso comunicativo en el que se desarrollan, ya sea en la producción inmaterial, o en el proyecto de la configuración de la Multitud, estas singularidades no sufren una merma, sino una potenciación de sus diferencias al expresarse libremente.

Dentro del marco teórico de Hardt y Negri, la noción de singularidad se presenta como opuesta a la de identidad. Estos autores conciben a ésta última como un obstáculo en la convergencia de las singularidades en torno a lo común (convergencia que daría paso a la Multitud), pues las identidades, en opinión de estos autores, legitiman las jerarquías sociales, impidiendo el proceso democrático de comunicación y cooperación, así, en la obra *Imperio*, Hardt y Negri sostienen que en la identidad, es decir, en....

la esencia espiritual del pueblo y la nación, hay un territorio impregnado de sentidos culturales, una historia compartida y una comunidad lingüística: pero por sobre todo, es la consolidación de una victoria de clase, un mercado estable, el potencial para la expansión económica y nuevos espacios en donde invertir y civilizar (2000, 95).

En la obra *Commonwealth* la identidad está asociada a la propiedad y a la soberanía, pues, para estos autores, “el dominio de la propiedad es un medio de crear identidad y mantener la jerarquía” (328), así por ejemplo en el caso de la propiedad y la construcción de la identidad tanto del esclavista como de los esclavos, o en el caso de los privilegios masculinos en la propiedad, privilegios que definen la subordinación femenina, incluso al punto de considerar a la mujer misma como propiedad.

Al crear y mantener las jerarquías, la identidad obstaculiza el advenimiento del común, pues, desde la perspectiva de Hardt y Negri, la identidad promueve el amor de lo mismo, ya que implica un llamamiento a...

amar a aquellos que están más cerca, que más se asemejan a uno. El amor familiar -la presión para amar primero y sobre todo a las personas de la propia familia excluyendo o subordinando a quienes están fuera- es una forma de amor identitario. El amor de raza, el amor nacional, o el patriotismo, son ejemplos similares de la presión para amar más aquellos que más se asemejan a uno, por lo tanto, menos a aquellos que son diferentes” (192).

La identidad, entonces, para los autores, implica una forma de jerarquización que impide la emergencia de las singularidades, mismas que al buscar expresarse libremente, sin ningún tipo de “uniformidad” o privilegios sobre otras, rechazan la idea de una identidad.

Analicemos ahora la idea de convergencia. Para dicho análisis haremos uso de la distinción entre articulación y convergencia que realiza Laclau. En el apartado de la *Razón Populista*

denominado *Hardt y Negri: Dios proveerá*, este autor realiza dicha distinción sosteniendo que la articulación implica una construcción política, mientras que la convergencia implica una organización política inmanente.

Como recordaremos, Hardt y Negri abogan por la idea de un inmanentismo, es decir, la idea de que la sociedad tiene la capacidad de auto organizarse y producir nuevas formas de vida fundándose en la comunicación y la cooperación. Ahora bien, esta visión inmanentista es la que Laclau critica, pues considera que estos autores defienden que no se necesita de una universalidad (en este caso la Multitud) “parcial construida políticamente, sino de una universalidad espontánea y subyacente” (2005, 298). El primer tipo de universalidad implicaría una articulación política (es decir una construcción política), el segundo, una convergencia inmanente política. Así, para Laclau, en el caso de la propuesta negriana la unificación de las singularidades...

no implica ningún tipo de mediación política particular: como es algo natural -según los autores- que los oprimidos se subleven, su unidad sería simplemente la expresión de una tendencia espontánea a la convergencia. (...) El único principio que asegura la unión de la multitud alrededor de un objetivo común es lo que nuestros autores denominan "estar en contra": se trata de estar en contra de todo, en todas partes (299).

La visión inmanentista defendida por Hardt y Negri hace de la convergencia una tendencia natural y espontánea de organización de la Multitud en torno a aspectos comunes, como por ejemplo, el pertenecer a un grupo que rechaza a las dinámicas capitalistas, o el generar producción biopolítica. La convergencia es entonces una tendencia a organizar “naturalmente” a las pluralidades en torno a lo común, para de este modo producir nuevas subjetividades, en este caso, producir la Multitud.

Ahora bien, analicemos el vínculo entre convergencia de las singularidades y abolición de la identidad. Para Hardt y Negri la identidad, al estar revestida de aspectos negativos (como la propiedad y la jerarquización), debe ser abolida. En este sentido, exponen que “el proceso revolucionario de la abolición de la identidad es monstruoso, violento y traumático. No intentes salvarte a ti mismo -¡es más, tu propio *sí mismo* tiene que ser sacrificado” (341). La abolición de las identidades se presenta entonces como un proceso necesario que destruye lo

existente para dar paso al surgimiento de algo nuevo, en este caso, el surgimiento de las singularidades que constituyen la multitud.

El proceso de abolición se llevaría a cabo por medio de la convergencia de las singularidades en torno a los encuentros entre éstas, así, “habría que definir el amor por los encuentros y experimentaciones de singularidades en el común, que a su vez producen común y nuevas singularidades (193). De este modo, el encuentro, la comunicación y la cooperación entre singularidades conducirían tanto a la autonomía creciente de todos los que participan igualmente de dicha comunicación y cooperación, como al surgimiento de nuevos sujetos resultantes de dicha comunicación y cooperación. Esta participación autónoma de las singularidades y el surgimiento de otras en torno a lo común desembocaría en la abolición de las identidades, es decir, se experimentaría un desdibujamiento de la defensa de lo idéntico para dar paso al surgimiento de lo nuevo por medio de los encuentros, la comunicación y la cooperación.

Sobre el proceso de metamorfosis (el paso de la identidad a la singularidad), Hardt y Negri sostienen que la singularidad, en la medida en que se fundamenta en la relación común de las multiplicidades, destruye la lógica de la propiedad, y en este sentido, la identidad. Así, su propuesta sobre la abolición de la identidad, defiende que esta abolición implica...

dejar atrás lo que uno es, y construir un nuevo mundo sin raza, género, clase, sexualidad y las demás coordenadas de la identidad, es un proceso extraordinariamente violento, no solo porque los poderes dominantes plantarán batalla a cada paso en el camino, sino también porque nos exige que abandonemos algunas de nuestras identificaciones fundamentales y nos convirtamos en monstruos (352).

La abolición de la identidad es entonces entendida como el necesario proceso que deben experimentar los individuos para convertirse en singularidades. Para entender este proceso quizá sea útil exponer la distinción que hacen los autores respecto a las categorías de emancipación y liberación:

Mientras que la emancipación lucha por la libertad de la identidad, (...) la liberación apunta a la libertad de la autodeterminación y auto transformación, la libertad de determinar lo que puedes devenir. La política fijada en la identidad inmoviliza la producción de subjetividades;



en cambio, la liberación exige emprender y hacerse con el control de la producción de subjetividad, haciendo que ésta siga avanzando (333).

Así, mientras las identidades pueden ser emancipadas, solo las singularidades pueden liberarse y converger en lo común, destruyendo de esta forma la lógica de la identidad.

Retomemos las tres ideas principales desarrolladas a lo largo de apartado: a) las singularidades son sujetos sociales que siguen siendo diferentes a otros sujetos, esta diferencia es positiva en la medida en que ésta está atravesada por el potencial de expresar la singularidad de cada individuo; b) las identidades implican unas características específicas que identifican a unos sujetos con otros, esta identificación construye un grupo social que a su vez deviene en una diferenciación de unos grupos identitarios frente a otros, diferenciación que para Hardt y Negri desembocan en un proceso de jerarquización. Dicha jerarquización hace que los autores consideren necesaria la abolición de las identidades; c) esta abolición se llevaría a cabo por medio de un proceso de convergencia de las singularidades en torno a lo común, es decir, en torno a los encuentros, la comunicación y la cooperación, proceso que devendría en el surgimiento de la Multitud.

Ahora bien, si recordamos, Hardt y Negri apuestan por un proyecto político en el que las singularidades puedan expresarse libre y autónomamente, construyendo por medio de la comunicación y la cooperación nuevos espacios políticos autónomos, así, para Hardt y Negri “el desafío que plantea el concepto de multitud consiste en que una multiplicidad social consiga comunicarse y actuar en común conservando sus diferencias internas” (2011, 6). La convergencia en torno a la comunicación y cooperación entonces busca propiciar encuentros que desemboquen en el surgimiento de nuevos sujetos resultantes de la hibridación. Para este surgimiento es necesaria la abolición de las identidades, pues éstas están atravesadas por factores que obstaculizan la convergencia de las singularidades en torno a lo común, factores como la jerarquización y el fomento de la propiedad privada.

Ante lo dicho, consideramos que las identidades no implican necesariamente una jerarquización entre ellas. Si bien compartimos la idea de Hardt y Negri respecto a que las jerarquías identitarias han configurado procesos de asimetrías sociales, no consideramos que las identidades tengan como aspecto inherente la jerarquización entre las mismas. Creemos que si bien la estructuración de la subjetividad moderna volcó a las identidades en formas de

jerarquizaciones sociales, estas jerarquizaciones no son propias de la identidad, pues, si entendemos por identidad al conjunto de elementos como cultura, lenguaje, historia, color de piel, etc., dichos elementos sí pueden ser considerados propiedad de aquellos que las poseen sin que esta propiedad signifique superioridad o incapacidad para ser compartida.

Expongamos un ejemplo de lo dicho: si tenemos una identidad indígena, una homosexual, y una obrera, podemos considerar que, si bien las particularidades de cada identidad (lenguaje, historia, luchas, etc.) han legitimado jerarquizaciones dentro del orden social y dentro de las relaciones entre estas mismas identidades, dichas jerarquizaciones han sido el resultado de una construcción subjetiva que crea dinámicas asimétricas, y, al ser una construcción, es decir, al no ser naturales, pueden ser deconstruidas. ¿Cómo lograr esta deconstrucción?

Creemos que para esta deconstrucción resulta útil la categoría de lo común expuesta por Hardt y Negri, sin embargo, si bien es necesario resaltar la comunicación y cooperación que implica esta categoría, debemos desligarla de la búsqueda de la abolición de las identidades. Así, consideramos que la comunicación y cooperación pueden crear redes sociales que permitan el conocimiento del origen, consecuencias, y modos de perpetuación de la identidad vinculada a la jerarquización, y, una vez conocidos estos elementos, es posible pensar en la emergencia (por medio de la comunicación entre identidades) de vías alternas en las que las particularidades identitarias puedan relacionarse dentro de dinámicas sociales igualitarias, sin tener que sacrificar sus particularidades vinculadas a la identidad. Desde esta perspectiva, la comunicación y cooperación no significaría una reducción de la potencialidad de grupo social identitario específico, sino la potenciación de ésta última por medio de, primero, su conservación, y, segundo, la participación (desde su particularidad) para pensar nuevas formas igualitarias de relacionarse socialmente.

Luego de haber analizado qué entienden los autores por Multitud, y qué papel juega dentro de esta última categoría la singularidad, la identidad y la convergencia, pasamos a resumir lo trabajado en el desarrollo del presente capítulo.

#### **4. La construcción de la Multitud**

En el desarrollo del presente capítulo desplegamos el estudio sobre el modo en el que Hardt y Negri conciben la convergencia de las singularidades, convergencia que construye la Multitud. Realizamos un recorrido conceptual a través de algunas de las categorías esenciales

propuestas por los autores, estas categorías fueron: singularidad y lo común, configuración de lo común y Multitud.

En un primer momento analizamos la categoría de singularidad en relación con lo común. Aquí explicamos qué entienden los autores por singularidad y cómo esta singularidad es el fundamento de la construcción del común. Expusimos que para Hardt y Negri la singularidad es un sujeto cuya diferencia se mantiene dentro de una comunidad, esta diferencia es potenciada como fundamento de la multitud, y como aquello que produce a su vez lo común.

Así, las singularidades solo son tales cuando se expresan en su autonomía y particularismo, esto solo se logra cuando estas se desenvuelven con otras singularidades en torno a la comunicación, cooperación, afectos, etc. Esta cooperación y comunicación generan conocimientos en común. La categoría de singularidad nos llevó a la categoría de configuración de lo común, en donde destacamos los contextos y condiciones que posibilitan esta configuración, siendo la principal condición la forma de producción inmaterial característica del capitalismo actual, ya que, ésta se desarrolla bajo dinámicas de comunicación y cooperación, que, por un lado, se fundamentan en el común, y, por otro lado, generan común.

Finalmente analizamos la categoría de Multitud. El estudio de esta categoría la direccionamos en tres líneas: la primera tuvo que ver con una explicación respecto a la forma de entender la Multitud, la segunda tuvo que ver la especificación de categorías como la de singularidad, identidad y convergencia, la tercera tuvo que ver con el vínculo entre estas categorías. Aquí expusimos que la multitud es entendida como el conjunto de las singularidades excluidas del sistema capitalista, que por lo mismo, se oponen a éste último. Analizamos también que la Multitud surge como un sujeto político capaz de liberar a la sociedad de las dinámicas capitalistas, dicho sujeto emerge de la articulación en torno a lo común.

Lo común se presenta como la condición necesaria para la emergencia de la Multitud, pues el terreno de la producción inmaterial otorga el conocimiento a este sujeto político sobre las formas cooperativas y comunicativas que deben ser también puestas en práctica dentro del campo político. De este modo, las decisiones políticas en el proyecto de la Multitud deben estar basadas en la comunicación y cooperación, posibilitando de este modo el ejercicio de la

democracia real, es decir, el gobierno de todos por todos. En este sentido, la producción inmaterial ofrece la posibilidad de que dentro de las dinámicas políticas se cree y mantenga relaciones de cooperación y comunicación de la producción social, y que de esta forma se configure la Multitud. Mencionamos aquí que una de las condiciones para la emergencia de esta última es el rechazo a la categoría de identidad, pues implicaría una jerarquización que obstaculiza la convergencia de las singularidades en torno a lo común.

Ahora bien, luego de abordar la construcción del Pueblo y la Multitud, nuestro último capítulo se direccionará hacia el análisis de la articulación de las heterogeneidades (Laclau), y de la convergencia de las singularidades (Hardt y Negri) en torno a la figura del líder. Problematicar dicha articulación y convergencia a partir de esta figura nos ayudará en nuestra investigación en la medida en que, a partir de un análisis comparativo, nos posicionaremos respecto a qué propuesta permite una mayor participación política democrática de los grupos excluidos. Contrastaremos la propuesta de Laclau (el carácter democrático de la figura del líder) y la propuesta de Hardt y Negri (la ausencia del líder como condición de la democracia) abordando el vínculo entre presencia y ausencia del líder, y analizando, a partir de este vínculo, la potenciación o disminución de la intervención política democrática de los grupos subalternos.

## Capítulo 4

### La figura del líder dentro del Pueblo y la Multitud

El objetivo que persigue la presente investigación es analizar el papel del líder dentro dos propuestas filosóficas que se enmarcan en el postmarxismo, estas son las expuestas por Laclau y Hardt y Negri. En los capítulos anteriores nos centramos en explicar la forma en la que en estos autores se da la articulación política de los grupos excluidos, articulación que permite la configuración de un nuevo sujeto político para la emancipación: el Pueblo (Laclau), y la Multitud (Hardt y Negri). Abordar dicha articulación nos ayudará a desarrollar el presente capítulo en el que problematizaremos la figura del líder en la construcción del Pueblo y la Multitud.

La importancia de concentrarnos en esta figura radica en el vínculo que existe entre las categorías de líder, articulación política de los grupos excluidos (heterogeneidad y singularidades) y democracia. Este vínculo está determinado por la forma opuesta que tienen Laclau, y Hardt y Negri de concebir la relación entre las categorías mencionadas, pues mientras Laclau presenta al líder como un elemento esencial en la construcción del Pueblo, ya que permite la articulación democrática de la heterogeneidad, Hardt y Negri consideran que la figura del líder impide el ejercicio de la democracia dentro del proyecto de la Multitud. Ante lo dicho, proponemos entonces abordar la problemática de la articulación de la heterogeneidad y de la convergencia de las singularidades, a partir del líder y de su relación con la democracia.

Lo que buscamos con este abordaje es responder a la siguiente pregunta: ¿Qué propuesta respecto al líder permite una mayor articulación y participación política democrática de los grupos sociales excluidos? Frente a esta pregunta nuestro supuesto consiste en que la propuesta laclausiana sobre el líder se presenta con una mayor potencia democrática frente a la propuesta de Hardt y Negri respecto a la ausencia del líder como condición para el ejercicio de la democracia.

Los argumentos que sostienen nuestro supuesto son dos: a) el nexo entre líder y Pueblo propuesto por Laclau lleva implícito un proceso democrático, pues el líder trata de articular y representar la variedad de demandas de la heterogeneidad manteniendo y respetando la singularidad de cada heterogeneidad articulada, además el líder se presenta como un vehículo

efectivo que permite la inserción democrática de la heterogeneidad (los grupos excluidos) dentro del terreno político; b) la perspectiva negativa que sobre el líder tienen Hardt y Negri responde a una visión específica de soberanía moderna, que no puede extenderse a las lógicas del vínculo entre el líder y los procesos políticos actuales, vínculos que podrían potenciar la participación democrática de la heterogeneidad dentro de las dinámicas políticas y sociales.

Una vez dicho esto, proponemos dividir el desarrollo del presente subcapítulo en tres momentos. En el primero desarrollaremos la figura del líder y su papel en la construcción del Pueblo. Aquí problematizaremos los alcances y límites de considerar al líder como elemento democratizador en la articulación de la heterogeneidad. En el segundo abordaremos la figura del líder dentro del marco conceptual de Hardt y Negri. Aquí, del mismo modo, problematizaremos los alcances y límites de considerar a la ausencia del líder como condición de la democracia. En el tercer momento extraeremos las principales ideas de los dos momentos anteriores, poniendo énfasis en la propuesta laclausiana como potenciadora de una articulación política democrática. Estos momentos nos ayudarán a entender la postura de cada autor respecto al papel del líder dentro de la configuración del Pueblo y de la Multitud. Nos ayudará también a desarrollar los argumentos que nos llevan a posicionarnos junto con Laclau respecto a la democratización de la sociedad y el papel del líder en dicha democratización.

Ahora bien, luego de exponer los supuestos que defenderemos, y de especificar cómo organizaremos el presente capítulo, es necesario mencionar las obras a partir de las cuales desplegaremos nuestro estudio en torno a la figura del líder, estas obras son: *La razón populista* de Laclau; *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio* y *Commonwealth*, de Hardt y Negri. Hemos seleccionado estas obras por considerar que en éstas se da un tratamiento articulado y preciso respecto a la figura del líder tanto en la propuesta de Laclau como en la de Hardt y Negri. Una vez expuesto cuál será el postulado que defenderemos, los momentos que desplegaremos y las obras según las cuales desarrollaremos nuestros postulados, iniciamos con el desarrollo de nuestro cuarto capítulo.

### **1. El líder y su papel en la construcción del Pueblo**

En este apartado nos concentraremos en la forma en la que en *La razón populista* se analiza la relación entre líder y Pueblo. Dentro de esta relación problematizaremos, desde la línea de la representación, la condición de la heterogeneidad dentro del proceso articulario. El supuesto que defenderemos es que la figura del líder permite una articulación democrática de la

heterogeneidad social que constituye al Pueblo, pues conserva, dentro del proceso articulador, la singularidad de cada demanda heterogénea. En este sentido, la inserción (por medio de la figura del líder) de la heterogeneidad al terreno social y político se torna también democrática. Expondremos también los límites del rol del líder dentro del proceso articulador, manifestando que, si bien su figura permite una articulación e inserción democrática de la heterogeneidad dentro del campo político, este rasgo democrático no se extiende a los efectos de transformación social que busca alcanzar el Pueblo, puesto que estas transformaciones se verían opacadas por la no satisfacción de la totalidad de las demandas que componen la articulación equivalencial.

Creemos que el nexo democrático que existe entre la figura del líder y la heterogeneidad sociales se desprende del hecho de que el líder no puede presentarse en una relación jerárquica frente a la heterogeneidad, ya que su imagen y la del pueblo (resultante de la articulación equivalencial de las demandas heterogéneas) se producen en un movimiento mutuo en el que no caben jerarquías. Ahora bien, para el desarrollo teórico de nuestro postulado dividiremos el presente subcapítulo en tres momentos: a) la identificación libidinal y su vínculo con el líder; b) la heterogeneidad social y su relación con el líder; c) los alcances y límites entre el líder, la heterogeneidad y la democracia. El primer momento nos ayudará a comprender el rol del afecto en la relación entre líder y Pueblo, mientras que el segundo momento nos ayudará a desplegar el nexo entre heterogeneidad social y líder dentro del proceso articulador. Finalmente, el tercer momento nos ayudará a desarrollar el debate entre los alcances y los límites de la figura del líder como elemento democratizador. Iniciemos entonces con el despliegue del presente subcapítulo.

Como recordaremos, habíamos dicho en el desarrollo del segundo capítulo que la constitución de una subjetividad popular es posible sobre la base de la articulación de la heterogeneidad, articulación que se da en torno a la configuración de una cadena equivalencial que se consolida por medio de un significante vacío. Dentro de este proceso, Laclau resalta el hecho de que, de “manera casi imperceptible la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y ésta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder” (Laclau 2005, 130). Así, el líder se convierte en un elemento esencial en las dinámicas de la articulación que construye al Pueblo, pues esta articulación tiene como fundamento el nexo afectivo entre el líder y el Pueblo. Este nexo se desarrolla a partir de la combinación de dos elementos: la

propuesta teórica de Laclau sobre la heterogeneidad social y la propuesta psicoanalítica freudiana de la identificación.

Freud, en su obra *Psicología de las masas y análisis del yo*, expone que el lazo social es un lazo libidinal. Para este autor, los lazos emocionales que unen al grupo, son “pulsiones de amor que se han desviado de su objetivo original y que siguen, de acuerdo con Freud, un modelo muy preciso: el de las *identificaciones*” (Laclau 2005, 77). La teoría freudiana tipifica tres formas de identificación. La primera es la identificación con el padre, la segunda es la identificación con el objeto de elección amorosa, y la tercera puede surgir...

a raíz de cualquier nueva percepción de una cualidad común compartida con alguna otra persona que no es objeto de las pulsiones sexuales. Cuanto más significativa sea esta cualidad común, más exitosa podrá ser la identificación parcial, y así, corresponder al comienzo de un nuevo lazo (Freud 1985, en Laclau 2009, 78).

Esta tercera forma de identificación es la que interesa para el abordaje de nuestro estudio, pues, es la forma en la que se configuran lazos mutuos entre los miembros de un grupo. Así, la existencia de rasgos comunes (sean negativos o positivos) hace que individuos que comparten estos rasgos se identifiquen entre sí y generen un vínculo social, cuyo fundamento es la dimensión emocional. Ahora bien, ¿cuál es el nexo entre este tipo de identificación libidinal y la figura del líder? Para Freud, este nexo está determinado por el hecho de que los miembros de un grupo específico (que comparten determinadas cualidades) se identifican con un líder que presenta rasgos que los miembros de este grupo poseen. Es decir, la identificación social con el líder tiene como condición la existencia de aspectos comunes que ambos comparten. En otros términos, “el líder sólo será aceptado si presenta, de un modo particularmente marcado, los rasgos que comparte con aquellos que se supone que debe liderar” (Laclau 2005, 82).

Sin embargo, se debe recalcar que el nexo entre líder y Pueblo no se limita a solo compartir cualidades, sino que, este nexo se ve potenciado por un tipo específico de “enamoramiento”, en el que, la idealización (que constituye una de las formas de elección amorosa) consiste en colocar en el lugar del yo a un objeto que represente al ideal del yo propio no alcanzado, el yo ideal. En este sentido, dentro de un marco afectivo, el objeto que representa la identificación, se convierte en la encarnación de una plenitud que no es alcanzada (el yo ideal).



Para entender este tipo de “enamoramiento” (que fundamenta el nexo entre líder y Pueblo) es necesario insertar la noción de investidura. Esta categoría designa una movilización de la energía pulsional que liga esa energía a un objeto, símbolo o individuo. La investidura (es decir la transferencia de la energía pulsional) en el objeto del amor, desde la perspectiva freudiana, significa que la libido narcisista se transfiere al objeto, mismo que sirve para sustituir el ideal del yo propio no alcanzado.

En otros términos, la identificación que existe entre los miembros de un grupo y la figura del líder, evidencia la exteriorización de un lazo afectivo peculiar. Este lazo consiste en transferir la libido narcisista al objeto, así, “se ama en virtud de perfecciones a que se ha aspirado para el propio yo” (Laclau 2005, 79). En este sentido, el líder es investido por los miembros de un grupo determinado, investidura que se da a su vez por medio de “la identificación entre los pares como miembros de un grupo y la transferencia del rol del yo ideal al líder” (Laclau 2005, 87).

Advertimos así como toda identificación social es producto de una investidura afectiva, de una forma de transferencia libidinal que, en el caso analizando, hace que el líder ocupe el lugar del objeto de investidura. Veremos más adelante cómo esta última categoría resulta esencial en la articulación de la heterogeneidad en torno a la figura del líder.

Ahora bien, de lo dicho sobre la identificación libidinal entre Pueblo y líder se derivan dos importantes consecuencias: a) el líder, al compartir cualidades comunes con los liderados, no puede ser un representante despótico o narcisista, pues, él mismo participa de los rasgos que hacen posible la identificación, es decir, el liderazgo; b) “Como su derecho a dirigir se basa en el reconocimiento, por parte de los otros miembros del grupo, de un rasgo del líder que él comparte (...) con todos ellos, el líder es, en gran medida, responsable ante la comunidad” (Laclau 2005, 84).

Para Laclau, estas conclusiones llevan a pensar un tipo de liderazgo democrático, mismo que es esencial en la construcción del Pueblo. En esta construcción los grupos liderados no se caracterizan por practicar una obediencia pasiva hacia el líder, sino en configurar activamente su identidad en torno a éste último. El cómo se gesta esta identidad y la relación de esta nueva identidad con lo afectivo y con la figura del líder nos introduce al segundo momento propuesto: la heterogeneidad social y su relación con el líder.

Para iniciar este abordaje, es necesario recordar dos ideas expuestas en el segundo capítulo respecto a la heterogeneidad. La primera idea hace referencia a que la heterogeneidad está constituida por grupos que se presentan como externos a una lógica social interna, es decir, la heterogeneidad está representada por “sectores marginales con un bajo grado de integración en el marco estable de una comunidad” (Laclau 2005, 201). La segunda idea es que esta heterogeneidad, debido a su carácter externo y contingente, puede verse inmerso en las lógicas articuladoras que caracterizan el momento político.

La posibilidad de articulación política de la heterogeneidad requiere, según Laclau, la existencia de la representación en torno a la figura del líder. Esta representación está atravesada por dos momentos: 1) la articulación de la heterogeneidad en torno a la identificación libidinal y su relación con el líder; 2) la creación de una nueva identidad popular y su nexos con la figura del líder.

Frente al primer momento, debemos iniciar recordando que la heterogeneidad, al ser lo excluido, no logra insertarse en la escena política, es decir, no logran una representación frente al orden establecido. Esto hace que las demandas que emergen de la heterogeneidad se posicionen en un terreno común de negación. Sin embargo, a partir de su articulación en el momento equivalencial, las demandas heterogéneas alcanzan una nueva posición de sujetos políticos dentro de la lucha antagónica. Esta nueva posición es alcanzada a través de un proceso de identificación libidinal y de investidura.

Como se recordará, la identificación se da a partir de la percepción de una cualidad compartida con otra persona. Mientras más significativa sea la cualidad común, más fuerte será la identificación. En el caso de la heterogeneidad, las cualidades comunes compartidas son dos: a) la oposición a un orden social incapaz de satisfacer las demandas heterogéneas; b) la necesidad de un cambio en las dinámicas sociales que logre incluir a dichas demandas en la totalidad de la sociedad. Vemos así como el lazo social entre las demandas heterogéneas tiene como fundamento un nexo libidinal: la identificación.

Ahora bien, en la constitución de la cadena equivalencial (cuya base es la identificación libidinal), entra en juego otro elemento afectivo: la investidura. Para comprender el papel de ésta categoría en la construcción de la equivalencia, debemos recordar que la articulación de

la heterogeneidad surge de la necesidad de imponer una plenitud (parcial) social, ante la desconexión entre demandas populares e instituciones que no pueden satisfacerlas. Así,

La necesidad de construir un “pueblo” (una *plebs* que reivindica ser un *populus*) solo surge cuando esa plenitud no es alcanzada y objetos parciales dentro de la sociedad (objetivos, figuras, símbolos) son investidos de tal manera que se convierten en los nombres de su ausencia (Laclau 2005, 149).

La investidura (la transferencia del yo al ideal de yo) representa, en este contexto, la idealización del yo no alcanzado (la plenitud de lo social). Es así como la equivalencia coloca en el lugar del yo, a un objeto que represente a ese Ideal. Dentro de la cadena equivalencial, este objeto tiene directa relación con el significante vacío, pues, por ejemplo, la idea de justicia, democracia, igualdad, o libertad, se convierte en la demanda universal que representa a la heterogeneidad. A su vez, el significante vacío que articula la heterogeneidad se ve encarnado en la figura del líder. Analicemos esta idea.

La condición para que la cadena equivalencial exista, es que ésta genere un discurso antagónico, discurso que gire en torno a un significante vacío. Este significante, al representar para las demandas heterogéneas el Ideal a ser alcanzado, se convierte a su vez en el objeto de la investidura. Ahora bien, la necesidad de que este significante vacío se vea traducido en un discurso antagónico, crea el requerimiento de que dicho discurso sea representado. Esta representación se cristaliza en la figura del líder.

El líder, al representar el discurso antagónico dentro de la sociedad, se convierte en el objeto de investidura de las demandas heterogéneas, es decir, éstas transfieren su yo, al yo ideal, en este caso, al líder. Se vislumbra así el nexo afectivo que atraviesa la relación entre líder y Pueblo. Este nexo desemboca en la inclusión social de la heterogeneidad (ahora convertida en una nueva identidad) dentro de las lógicas antagónicas, inclusión que tiene como representante al líder. Así, para Laclau, “la tarea del representante, no obstante, es democrática, ya que sin su intervención no habría una incorporación de esos sectores marginales a la esfera pública” (Laclau 2005, 201). Nos adentramos así al tercer momento propuesto, este es, el nexo entre líder, heterogeneidad y democracia.

Contrario a una representación que va exclusivamente desde el líder a los representados, y que convierte a estos últimos en sujetos pasivos que deben obedecer al líder, Laclau propone una representación democrática, en la que tanto líder como Pueblo se construyan mutuamente. Analicemos esta idea.

La función del líder en la representación de la heterogeneidad “consistirá no tanto en transmitir una voluntad, sino más bien en proveer un punto de identificación que constituirá como actores históricos a los sectores que está conduciendo” (Laclau 2005, 201). En este sentido, vemos como el rol del líder no es el de la mera representación, sino el de construir, en torno a su figura, una identidad nueva: el sujeto popular. Este sujeto es el resultado de la articulación de la heterogeneidad en torno a un significante vacío, cristalizado en un discurso social antagónico, representado a su vez por el líder.

La función del líder es entonces convertir a sectores marginales en actores políticos. Esta función se ejecuta por medio de un doble movimiento: desde el representado hacia el representante (el representado depende del representante para la constitución de su identidad), y desde el representante hacia el representado (el representante depende del representado para poder ejercer su función de líder). Abordemos brevemente ambos movimientos.

En el primer movimiento, el representante no puede ser un agente pasivo, sino que debe añadir algo al interés que representa. “Este agregado, a su vez, se refleja en la identidad de los representados, que se modifica como el resultado mismo de representación” (Laclau 2005, 200). La modificación tiene lugar en el momento en el que una identidad individual muta en una identidad distinta, más universal: el sujeto popular. Sin la presencia del representante, las demandas heterogéneas no podrían agruparse, ni dar paso a una nueva identidad popular, resultado de dicha agrupación. En este sentido, el representado depende del representante.

En el segundo movimiento, si no existiera la identificación libidinal entre las demandas y el líder, ni la investidura de éste último, el representante no tendría jurisdicción sobre la articulación de las voluntades heterogéneas. Así, “el líder será el objeto elegido por los miembros del grupo, pero también será parte de estos últimos, participando en el proceso general de identificación mutua” (Laclau 2005, 87). En este sentido, no debe considerarse a la voluntad del Pueblo como algo constituido antes del proceso de representación, sino como el resultado de esa representación.

Repasemos lo abordado en el presente subcapítulo. Según Laclau, para que la construcción del Pueblo sea exitosa, el vínculo entre representado y representante tiene que erigirse sobre una base afectiva, el proceso de construcción de dicha base es el siguiente. Las demandas no satisfechas de la heterogeneidad se articulan en torno a identificaciones libidinales. Esta articulación afectiva genera vínculos sociales entre dichas demandas. El paso de la condición heterogénea a la cadena equivalencial está determinado por la investidura, es decir, por el proceso en el cual se coloca en el lugar del yo, a un objeto (simbólico, individual o conceptual) que representa el ideal de plenitud no alcanzado por las demandas heterogéneas.

En el momento equivalencial, la investidura toma la forma de significantes vacíos (como libertad, democracia, o igualdad), representados discursivamente por la figura del líder. Así, en las dinámicas equivalenciales, el líder ejecuta un doble papel: el de ser el punto en torno al cual las demandas heterogéneas se articulan (en este sentido, el líder es el que configura el surgimiento de una nueva identidad resultante de la convergencia de varias demandas), y el de construirse a sí mismo como líder por medio de lazos emocionales (identificaciones libidinales) que lo colocan como parte del grupo, y como representante de éste último. Es de este modo cómo el líder surge de una fuente afectiva, y en torno a esta fuente, configura el surgimiento de una nueva identidad popular.

Bien, queremos centrarnos en una idea específica expuesta en este apartado: el nexo entre líder y pueblo es necesario en la medida en que el líder, bajo su figura, inserta a las demandas heterogéneas dentro de la totalidad social, en este sentido, Laclau sostiene que la tarea del líder es democrática, en la medida en que incorpora a sectores marginales a la esfera pública. Es esta imagen democrática del líder la que buscamos analizar. La pregunta que planteamos frente a esta idea es ¿hasta qué punto la figura del líder es democrática en los procesos de articulación equivalencial de la heterogeneidad?

Nuestro postulado respecto a esta pregunta es que, efectivamente, la articulación en torno al líder es democrática, ya que representa e inserta, indistintamente, a la totalidad de las demandas heterogéneas en la lucha antagónica, sin privilegiar a ninguna. Sin embargo, consideramos que en esta representación e inserción radica su límite democrático, ya que, el objetivo de incorporar a todas las demandas dentro del orden social, por medio de la satisfacción de dichas demandas, resulta imposible, pues, dentro de la teoría laclausiana, lo

social no puede alcanzar una objetividad, es decir, una armonía absoluta. Analicemos el papel democrático del líder dentro de la construcción del Pueblo.

Creemos que la imagen del líder se presenta como democrática porque ésta no está atravesada por factores que jerarquizarían su posición frente a las demandas heterogéneas.

Argumentemos lo dicho. Al ser el líder un sujeto concreto que, si bien puede pertenecer a una demanda específica, no se muestra él mismo como jerárquico frente al resto de demandas, esto debido a que: a) el proceso de construcción del líder y el Pueblo es mutua; b) su imagen no está atravesada por factores históricos o políticos que privilegian a ciertas luchas frente a otras. En este sentido, la figura del líder y su papel de representante de todas las demandas heterogéneas no puede devenir en procesos de jerarquización entre el líder y las demandas que éste articula. Es con base a lo dicho que consideramos que la imagen del líder sí representa a la totalidad de las luchas populares, es decir, la imagen del líder sí conservaría el pluralismo radical democrático.

Ahora bien, lo que sostenemos es que la función democrática del líder (la representación de la totalidad de las luchas, sin privilegiar unas frente a otras), encuentra su límite en el momento en que el Pueblo logra reorganizar las relaciones entre éste último y el poder. La inserción del Pueblo al campo de representación, inserción que busca una reconfiguración de las demandas heterogéneas y su relación de exclusión, deviene en procesos diferenciados que privilegian la satisfacción de unas demandas frente a otras. En este sentido, creemos que el papel democrático del líder solo se circunscribe al momento en que las demandas heterogéneas, mediante un proceso de identificación, son representadas socialmente bajo la figura del líder.

Esta limitación respondería al hecho de que el dirigente no tiene la función (ni el poder) de reconfigurar las relaciones sociales de modo tal que la totalidad de demandas sean satisfechas, pues, él solo representa una imagen que posibilita la inserción de la heterogeneidad dentro de lo social, y por lo tanto, no puede, desde nuestra opinión, tratar de satisfacer la totalidad de demandas dentro del orden social (ya que esto es imposible desde la perspectiva laclausiana), o, delegar él mismo que demandas van a ser (mayormente) satisfechas.

Es en este sentido que planteamos que la función democrática del líder radica en el momento de identificación entre las demandas heterogeneas y el representante, pues, este momento

inserta a la totalidad de las demandas dentro de la lucha antagónica, sin distinguir una superioridad de unas luchas frente a otras. Sin embargo, planteamos también que la satisfacción de las demandas, o la selección de las demandas que serán satisfechas, es una función que escapa al líder.

A través de este último apartado hemos desarrollado la articulación equivalencial en torno a la figura del líder. Hemos considerado que la articulación en torno a esta figura convierte en democrática la inserción de la totalidad de las demandas heterogeneas dentro de la lucha antagónica contra el sistema, pero que sin embargo, esta función democrática encuentra su límite solo en la convergencia, representación e inserción de las demandas en dicha lucha, ya que, la reconfiguración de las dinámicas sociales que buscan modificar la relación de exclusión en la que se encuentra la heterogeneidad, escapa a la función de liderazgo. Una vez analizada la figura del líder dentro de la construcción del Pueblo, pasamos ahora al análisis de la figura del líder dentro de la propuesta de la Multitud, presentada por Hardt y Negri.

## **2. El líder en la construcción de la Multitud**

Si en el apartado anterior defendimos que la presencia del líder permite un proceso que inserta democráticamente a las demandas heterogéneas dentro del escenario político, pues articula igualitariamente a dichas demandas manteniendo su singularidades dentro del proceso articulador, además de no privilegiar a ninguna demanda frente a otra, en este apartado sostendremos que la propuesta de Hardt y Negri respecto a la ausencia del líder como condición de la democracia, podría devenir en dinámicas en las que ésta se paralizaría debido a las dificultades que implica consensuar las decisiones políticas de las singularidades dentro de la Multitud. Consideramos que estas y otras dificultades que conllevan la ausencia del líder como condición de la democracia no son vislumbradas por los autores debido a que éstos conservan una visión negativa del líder heredada de la modernidad, visión que impide distinguir la figura del líder como un potenciador de las dinámicas sociales democráticas.

Para desarrollar nuestro supuesto proponemos dividir el presente subcapítulo en tres momentos: el primero hará referencia a la postura de Hardt y Negri respecto a la construcción moderna del nexo entre Pueblo y líder, construcción de la que deriva su rechazo hacia este último. El segundo momento describirá las dinámicas que permite el autogobierno de la Multitud. El tercer momento problematizará dichas dinámicas, además de generar un diálogo comparativo con la propuesta laclausiana respecto al líder. Defenderemos en este tercer

momento que dentro de las lógicas políticas actuales la figura del líder no necesariamente deviene en una relación de dominio soberano, sino que puede potenciar la participación democrática de los grupos excluidos. Iniciemos con el despliegue del primer momento.

En la obra *Multitud* Hardt y Negri sostienen que la relación entre líder y Pueblo surgido en la modernidad enmascara y naturaliza procesos de jerarquización y exclusión social. Tres ideas fundamentan esta opinión. La primera hace referencia a los trabajos de filosofía política de la modernidad en los que se desarrolla una analogía entre el cuerpo humano y el cuerpo político, dicha analogía configura la idea de un orden social regulado bajo la figura del líder. Así, para estos autores,

La analogía con el cuerpo humano sirve para corroborar la naturalidad de ese orden: tenemos una cabeza para tomar las decisiones, brazos para pelear en nuestras luchas, y otros diversos órganos, cada uno de los cuales sirve a su función natural (...) Esta versión no admite un concepto de democracia, porque, al seguir organizando a todos los elementos de la sociedad en un cuerpo político orgánico, necesariamente reduce las diferencias y la libertad de las partes, y establece jerarquías entre ellas (2004, 191-192).

Lo dicho solventa la figura del líder, primero como necesaria, y segundo como dispositivo que configura y legitima jerarquías sociales. La segunda idea tiene que ver con que la noción de Pueblo en la modernidad emerge como un concepto que busca incluir democráticamente a la totalidad de la sociedad dentro del terreno político y legal, sin embargo, este concepto excluye de dicho terreno a determinados grupos, por ejemplo a las mujeres, a los no propietarios y a los no blancos; es decir, el concepto de Pueblo, contrario a su objetivo inicial de ejercer una democracia universal, se presenta como un obstáculo para dicho ejercicio, pues dentro de la aparente unidad del concepto de Pueblo se experimentaría un proceso de segregación entre sus miembros. En este sentido, la representatividad democrática del líder devendría ilusoria, pues esta permitiría y ejercería la exclusión social.

La tercera idea consiste en que, “una de las verdades recurrentes de la filosofía es que solo uno puede mandar, el monarca, el partido o el pueblo, todo poder soberano forma un cuerpo político en donde hay una cabeza que manda y unos miembros que obedecen” (2004, 128). Este cuerpo político genera relaciones entre mando (líder) y obediencia (población) que



configuran dinámicas sociales jerárquicas, mismas que desembocan en la absorción de las subjetividades de cada individuo en una sola figura representada por la autoridad del líder. Las tres ideas mencionadas pueden resumirse en una, que a su vez es el centro de la crítica de Hardt y Negri al concepto de Pueblo y líder: la categoría de Pueblo lleva implícita la imagen de una soberanía ejercida por uno o más sobre otros, es decir, el Pueblo sería una categoría que se centra, por medio de la figura del líder, en la jerarquización y dominio a sus miembros, no considerando igualmente la pluralidad que constituiría el Pueblo. Así, la relación entre el pueblo y los gobernantes “siempre tiende a privilegiar a la autoridad, no a la población en su conjunto (2004, 107).

Ante las ideas expuestas, Hardt y Negri sostienen que la representación inherente a la categoría de Pueblo implica la limitación de la libertad y pluralidad de los individuos que constituyen a dicho Pueblo, en este sentido, “el acto de representación en la medida en que eclipsa u homogeneiza las singularidades en la construcción de la identidad, restringe la producción del común, socavando las necesarias libertad y pluralidad” (2011, 339). Frente a la idea del líder como instrumento que ejerce soberanía de unos frente a otros, Hardt y Negri proponen el rechazo a la presencia del líder, presencia que se traduciría en una autoridad impositiva.

Ante lo dicho, los autores sostienen que la multitud debe reemplazar ella misma al líder en el proceso de gobernanza, es decir, la multitud debe “aprender el arte del autogobierno e inventar nuevas formas duraderas de organización democrática” (2011, 10). De esta forma se constituiría el único sujeto capaz de realizar la democracia, es decir, el gobierno de todos por todos. Iniciamos así el segundo momento propuesto, este es, la descripción de las dinámicas que posibilitan el autogobierno de la Multitud. Nos centraremos en la descripción de dos de estas dinámicas: a) la producción inmaterial; b) la configuración de la Multitud y su autogobierno.

Si retomamos lo visto en el tercer capítulo, recordaremos que la producción inmaterial tiene que ver con la producción no solo de mercancías, sino también de sistemas de comunicación, redes de información y redes afectivas. En este sentido, la producción inmaterial abarca la totalidad de la vida social y la totalidad de la población que es directa o indirectamente explotada por el capitalismo. Recordaremos también que una de las características de este tipo de producción es su autonomía frente al control capitalista, pues éste no puede vigilar todo el

tiempo las formas, los espacios y las relaciones que generan y se generan en la producción inmaterial, ya que estas relaciones tienen lugar en las interacciones cotidianas entre los individuos. De este modo, la producción inmaterial se vuelve en cierta medida autónoma en su relación con el capitalista.

La noción de autonomía del trabajo inmaterial respecto a las lógicas del capital es esencial para pensar los procesos de autogobierno de la multitud, pues, dentro del capitalismo contemporáneo, las fuerzas de trabajo poseen la capacidad de independizarse de las dinámicas capitalistas, ya que son capaces de producir (bienes materiales, cooperación, información y afectos) sin la presencia y control de dichas dinámicas. En este sentido, para los autores, los individuos que producen bienes inmateriales se presentan como potenciales productores de nuevas formas de relaciones sociales que se alejan del dominio capitalista.

Esta nueva forma de producción, entonces, hace que cada vez la sociedad global aumente su autonomía frente al capitalismo, haciendo que éste último dependa cada vez más de dicha sociedad global. Lo dicho hace pensar a Hardt y Negri que estamos experimentando una especie de desequilibrio del poder entre los capitalistas y los productores de bienes inmateriales, pues, mientras el capitalista depende más de los productores del trabajo, éstos se hacen cada vez más autónomos y capaces de producir la sociedad por su cuenta. Así, reconocer este desequilibrio nos permite estar “en condiciones de cuestionar los axiomas que sustentan la teoría de la soberanía. De pronto no solo parece innecesario que el Uno gobierne, sino que en realidad ese Uno nunca gobierna” (2004, 383). Es decir, la producción inmaterial, en la medida en que invierte la relación de dependencia entre los productores sociales y los capitalistas, posibilita el cuestionamiento de las dinámicas políticas y económicas inherentes al capitalismo, entre las cuales resalta la de la representación.

Es así como, para Hardt y Negri, la producción inmaterial hace que la organización social empiece a “parecer inmanente, pues en ella todos sus componentes interactúan en un mismo plano, es decir, en vez de existir una autoridad arriba, los diversos elementos presentes en la sociedad pueden organizar ellos mismos la sociedad en colaboración” (2004, 383). El despliegue de esta idea nos lleva a la segunda descripción propuesta: la configuración de la Multitud en torno a lo común, configuración que permite el autogobierno de dicha Multitud. Para los autores, la producción inmaterial solo es posible porque esta se fundamenta en lo común. En el capítulo anterior estudiamos una doble perspectiva de lo común: lo común

como aquello que compartimos (lo intelectual, lo afectivo y comunicacional), y como aquello que producimos, por ejemplo, ideas, afectos, relaciones sociales, etc. La producción inmaterial, cuyo cimiento es lo común, tiene como condición la comunicación y la cooperación, estas cualidades permiten pensar en la configuración de nuevas formas sociales y políticas de convivencia. Así, para los autores:

De la misma manera que la multitud produce en común y produce común, también puede producir decisiones políticas. En realidad, y conforme va derrumbándose la distinción entre producción económica y dominio político, la producción común de la multitud produce por sí misma la organización política de la sociedad (2004, 385).

En este sentido, lo que la multitud produce no solo son bienes y servicios, sino también cooperación, comunicación, formas de vida y relaciones sociales, elementos que pueden extenderse más allá de la producción económica y operar para la configuración de nuevas dinámicas políticas. Una de las características principales de estas nuevas dinámicas es el rechazo a toda forma de liderazgo, siendo reemplazado este último por el autogobierno de aquellos que constituyen la multitud. Analicemos esta última idea.

Una vez que los individuos, dentro de las lógicas de la producción inmaterial, descubren su capacidad de producir la sociedad de forma autónoma por medio de la cooperación y la comunicación, se vislumbran como capaces de organizarse políticamente. Así, para Hardt y Negri, “si podemos determinar con realismo las capacidades de auto organización, de cooperación en la vida cotidiana de las personas, en su trabajo, o más en general, en la producción social, entonces la capacidad política de la multitud deja de estar en tela de juicio” (2011, 187). Es decir, la producción inmaterial de la sociedad sirve a los autores como analogía para el ejercicio político de la multitud, pues, del mismo modo en que la multitud desarrolla la producción inmaterial, también puede, ella misma, producir decisiones políticas sin la presencia de un líder.

Este ejercicio político de la Multitud es democrático en la medida en que todas las singularidades que constituyen dicha multitud participan igualitariamente de las decisiones políticas, así,

Planteamos que se considere la democracia de la Multitud como una sociedad de código abierto, es decir, una sociedad cuyo código fuente se revele a todos, de modo que todos podamos trabajar en colaboración para corregir los defectos y crear nuevos y mejores programas sociales (2004, 386).

Esta participación potencia su cualidad democrática debido a que los que toman las decisiones no son simples individuos, sino singularidades, es decir, sujetos autónomos, libres y diferentes, sin que esta diferencia implique jerarquías. En este sentido, la toma de decisiones entre individuos que están en igualdad entre sus pares, que crean y se comunican entre ellos, permite el real ejercicio de la democracia. Sobre lo dicho Edgar Straehle en su artículo *Las dificultades de la multitud: discusión con Negri y Hardt*, menciona que:

La multitud se asocia a una democracia absoluta que no incurre en los vicios inherentes a la representatividad. Por lo tanto, no se requiere que nadie hable en nombre de las personas, sino que sean estas las que se pronuncien por sí mismas, las que hagan un uso activo de su palabra, enfrentándose a que cualquier líder o partido (Straehle 2013, 42).

Recapitulemos las condiciones que permiten el autogobierno de la multitud: la primera es la producción inmaterial, pues esta tiene como fundamento la cooperación, colaboración y comunicación, es decir, lo común que compartimos. Esta producción inmaterial es la base sobre la cual se erige el proyecto político de la multitud, (la segunda condición) ya que esta producción otorga a los individuos el conocimiento y la práctica de las formas cooperativas y comunicativas que deben regir la actividad política. Así, las decisiones políticas de la multitud, en la medida en que se fundamentan en la comunicación y cooperación de las singularidades, posibilita el gobierno de todos por todos, rechazando de este modo toda forma de poder que se erija sobre las singularidades sociales.

Sobre el actuar político común y basado en lo común Roberto Gelado identifica una dificultad crucial. Para este autor,

Afirman Hardt y Negri que la multitud es capaz de asumir la diferencia para lograr una unidad de acción en la consecución de los intereses comunes. La pregunta es ¿Qué son los intereses comunes? Ellos creen que es la derrota del gobierno injusto, del capitalismo. ¿Qué lleva a estos autores a pesar que esa es la preocupación principal de todas las singularidades que conforman la multitud? Más aún ¿por qué suponen no solo que tal preocupación es

compartida, sino que, además, no va a entrar en colisión con los que ciertos integrantes de la Multitud entienden como interés común? (2009, 28).

Es necesario mencionar que el autor no desarrolla la dificultad que presenta<sup>15</sup>, sin embargo, su posición crítica servirá como punto de partida para nuestro tercer momento, este es, la problematización respecto a los alcances y límites de la ausencia del líder para un ejercicio democrático de la Multitud.

Entre las potencialidades de pensar un auto gobierno de la multitud resaltamos la igualdad que existe entre las singularidades, es decir, la capacidad de una participación equitativa.

Pensamos que una de las desventajas de las lógicas políticas actuales es justamente una jerarquización entre los miembros que componen la sociedad, jerarquización que oscurece la voz de aquellos que constituyen esta última. Así, por ejemplo, resultan comunes las dinámicas políticas en las que una identidad está representada por elementos que son considerados en un rango superior que los miembros del grupo. Este rango responde a una especie de división entre los representantes y los representados.

Compartimos en parte la tesis de Hardt y Negri en cuanto a la relación entre el representante y el representado, pues creemos que la democracia en esta relación no se ejerce, dado que los representados se desvinculan del proceso de participación política, es decir, no existen los espacios (ni quizá la iniciativa de crearlos) para un “acompañamiento” de parte de los representados hacia las funciones del representante, o en otros términos, no existe una permanente participación política de los representados. Se experimentaría, en este sentido, un tipo de naturalización de las dinámicas políticas en las que el representado se convierte en figura secundaria dentro de los procesos políticos.

Ahora, si bien defendemos un proyecto político de la multitud en donde todos sus miembros (las singularidades) participen en las decisiones políticas, es en esta misma participación general en la que encontramos su dificultad. Expliquemos esta idea. Si por ejemplo tenemos distintas identidades sociales excluidas (racial, sexual, étnica, etc.), la participación política de

---

<sup>15</sup> Pensamos que la dificultad presentada por el autor se atenuaría si consideramos como válida la suposición de que la derrota del sistema capitalista es la preocupación principal de las singularidades, pues, como recordaremos, la multitud está constituida por aquellos que se ven explotados y excluidos por dicho sistema, en este sentido, no resulta difícil pensar que las singularidades excluidas y explotadas propongan como interés común la abolición del capitalismo.

estas puede llegar a ser posible, pues poseen demandas específicas compartidas por los miembros de su identidad. Este hecho influye en la gestación de estrategias y mecanismos por medio de los cuales se busca satisfacer sus demandas. Sin embargo, cuando pensamos en un auto gobierno de la multitud las cosas se complican, ya que, frente a una multiplicidad de singularidades que poseen intereses y necesidades diversas ¿cómo pensar en la toma de decisiones democráticas? ¿Cómo definir lo común dentro de estos intereses?

Pensamos que la toma de decisiones políticas de las singularidades devendría en un conflicto en el que estas decisiones quedarían paralizadas, pues, compartiendo todos los miembros de la multitud una igualdad de estatus, dificultaría la toma de decisiones entre estas, pues todas ellas querrían que sus necesidades e intereses se vean satisfechas. Es en este sentido que planteamos que la democracia, dentro de las lógicas del autogobierno de la multitud, se vería paralizada, pues, no existe una garantía de que cada singularidad trabaje en cooperación con otras cuando existen necesidades propias de cada singularidad. Ahora bien, siguiendo los argumentos expuestos por Hardt y Negri, podría manifestarse que, una vez eliminada la identidad (y con ella las jerarquías y los intereses propios), las singularidades podrían tomar decisiones en común.

Ahora, si suponemos que la eliminación de la identidad ayuda a disminuir los potenciales conflictos en la toma de decisiones de la multitud, creemos que esta eliminación de los rasgos identitarios perjudica directamente a la noción de democracia, pues, la democracia constituiría la participación de la diferencia, misma que estaría presente en cada individuo por medio de sus atributos identitarios. Una vez eliminados estos, la participación democrática dentro del campo político se oscurecería. En otros términos, consideramos que no hay nada democrático en arrancar de los individuos sus rasgos identitarios, pues de esta forma se borrarían sus particularismos.

De aquí desprendemos la relación entre democracia y líder vista desde la perspectiva de Hardt y Negri frente a la perspectiva laclausiana. Habíamos dicho que cuando Hardt y Negri critican el nexo negativo entre líder y Pueblo se fundamentan en el análisis moderno de este nexo, así, para estos autores, la esencia de la representación...

vincula a los ciudadanos con el gobierno y al mismo tiempo los separa de él. La nueva ciencia política se basa en esta síntesis disyuntiva. Cuando nuestro poder se transfiere a un grupo de

gobernantes, obviamente ya no gobernamos, todos quedamos alejados del poder del gobierno (2004, 282-283).

No compartimos en su totalidad esta crítica, pues, si bien es cierto que en la modernidad se gestó y consolidó un tipo específico de relaciones jerárquicas entre el pueblo y el líder, este último no implica, dentro de las lógicas políticas contemporáneas, una necesaria idea de soberanía de un hombre sobre otro. Consideramos que Hardt y Negri hacen un análisis adecuado de lo que significó la autoridad del líder en la modernidad, resaltando por ejemplo los dispositivos creados para naturalizar la existencia del poder del líder, sin embargo, creemos también que dicho análisis solo puede ser enmarcado dentro de la modernidad, ya que, en la actualidad se han desarrollado nuevas lógicas políticas en las que la figura del líder es un elemento democratizador de las luchas populares. En este sentido, creemos que el mantener una visión moderna petrificada de la figura del líder no hace justicia ni a los contextos de organización política actuales, ni a los nuevos escenarios en los que el líder se presenta como un medio que busca construir una democracia. Analicemos esta idea.

Lo que lleva a Hardt y a Negri a rechazar la figura del líder es la absorción de las singularidades dentro de la autoridad de un soberano, sin embargo creemos que la presencia del líder no oscurece la particularidad de las singularidades, sino que incluso puede llegar a potenciarlas. Es aquí en donde planteamos nuestro posicionamiento a favor de la propuesta laclausiana frente a la defendida por Hardt y Negri. Consideramos que la configuración del Pueblo tiene como elemento democratizante la figura del líder. Para Laclau el Pueblo, entendiendo a este como el conjunto de los grupos excluidos de la sociedad, adquiere autonomía y encuentra nuevas formas de organización que logran una presencia dentro del espacio social y político a través del líder. Como recordaremos, la propuesta laclausiana permite una inserción de los grupos excluidos al campo de la lucha política, sin embargo, dicha inserción, a diferencia de la propuesta de Hardt y Negri, permite la mantención del particularismo de sus demandas.

Con base en esta última idea defendemos que la propuesta laclausiana respecto al líder se presenta con un mayor potencial democrático que la propuesta por Hardt y Negri, pues mientras que la primera trata de articular en torno a su imagen a las demandas heterogéneas, manteniendo el particularismo de cada demandas dentro del proceso articulador, la segunda propuesta, confiando en que la eliminación de las identitarias desembocaría en un

autogobierno de las singularidades, no considera que dicha eliminación implica un proceso que oscurece las dinámicas democráticas en las que el eje central debe ser la participación de las diferencias específicas de cada individuo, mismo que siempre está atravesado por rasgos identitarios que definen su posición política.

Frente a la posición que defiende la propuesta laclausiana del líder como potenciador de dinámicas políticas democráticas, se nos puede refutar lo siguiente: ¿qué garantías existen de que las demandas excluidas del sistema, demandas que se articulan en torno a la figura del líder, sean en sí democráticas? Es decir, el problema radicaría en que, si las demandas que Laclau presenta como necesariamente democráticas, no lo fueran, la articulación en torno al líder perdería su carácter democrático, y, de este modo, el líder también perdería su función democratizante.

Ante la exposición de este potencial problema debemos recordar que Laclau, a partir de su obra *La razón populista*, presenta a su sistema teórico como una lógica, como una forma de pensar la política. Así, al constituir la categoría de “demanda democrática” una de las categorías esenciales para entender la lógica laclausiana, no podemos considerar la crítica realizada, pues, la idea de demanda excluida esencialmente democrática se enmarca dentro de un sistema lógico, no empírico. La crítica respecto al carácter democrático o no de las demandas excluidas es por su puesto válida, pensamos, dentro de espacios de análisis ónticos, en donde se pueda observar y analizar demandas excluidas no democráticas.

Desde otra perspectiva podemos apuntar que, si bien para Hardt y Negri la relación entre líder y pueblo implica el mando del primero y la obediencia del segundo, en Laclau dicha relación se torna democrática en la medida en que ambas figuras se construyen mutuamente. Esto debido a dos ideas. La primera es que el Pueblo de Laclau es un sujeto activo que lucha (por medio de la articulación equivalencial), por ganar un lugar dentro del terreno político, esta lucha se hace posible por medio de la figura del líder, que inserta democráticamente a la heterogeneidad (los grupos excluidos) dentro de dicho terreno. Consideramos que esta es una de las potenciales teóricas de la propuesta de Laclau frente a la de Hardt y Negri, pues explica de forma sistemática cómo la heterogeneidad puede insertarse en el terreno político.

Creemos que en la propuesta teórica de Hardt y Negri no existe tal sistematicidad, pues estos autores defienden que esta inserción de los grupos excluidos se dará por medio de sustituir las



dinámicas capitalistas por el gobierno de la Multitud. Ahora, si bien estos autores nos explican las características de este gobierno y lo que lo fundamenta (producción inmaterial, la convergencia de las singularidades en torno a lo común etc.), no se nos brinda de forma sistemática la explicación de cómo debe ser el proceso de destitución de las lógicas capitalistas, solo se nos dice que este se dará por medio de la construcción de la Multitud, cuyas singularidades se articulan en torno a lo común, y, como hemos visto, es justamente esta noción de lo que socialmente se entendería, dentro de las dinámicas políticas de la Multitud, por “común” la que resulta poco trabajada, y por lo mismo problemática.

A través del presente subcapítulo hemos expuesto que, tanto el pueblo laclausiano, como la multitud de Hardt y Negri, están constituidos por los grupos excluidos del sistema social, y que ambos buscan formas de insertar democráticamente a estos grupos dentro del campo político. Defendimos que la propuesta teórica laclausiana nos brinda una visión más democrática de inserción de estos grupos al terreno político, pues esta propuesta, por medio de la figura del líder, permite la conservación de la especificidad de las demandas dentro del proceso articulador, mientras que, la propuesta de Hardt y Negri respecto a la convergencia de las singularidades en torno a lo común, presenta como condición la eliminación de las especificidades identitarias de los individuos. Este hecho dificultaría la participación democrática de las singularidades, pues al existir una multiplicidad de demandas, resultaría complejo lograr consensuar todas en una decisión política. Además de esta dificultad exaltamos también que dentro de la propuesta de Hardt y Negri existe una falta de sistematización teórica, pues solo menciona que el autogobierno de la Multitud estará fundamentado por la cooperación y comunicación de las singularidades, sin explicar de forma exhaustiva cómo se desarrollará el proceso destituyente del sistema capitalista, y cómo se constituirá el autogobierno de la multitud.

### **3. El líder como elemento democratizante: Laclau frente a Negri**

En este último apartado resumiremos lo trabajado a lo largo del presente capítulo. En primer lugar expusimos el supuesto que desarrollaríamos, este fue: que la presencia del líder desde la perspectiva laclausiana permite una articulación democrática de la heterogeneidad. Para desarrollar este supuesto dividimos nuestro capítulo en dos momentos: el primero desplegó la presencia del líder dentro del marco teórico laclausiano, el segundo abordó la figura del líder desde la perspectiva de Hardt y Negri.

En el primer momento nos fundamentamos en el nexo libidinal existente entre el Pueblo y el líder, nexo que tiene como cimiento las identificaciones entre estos dos elementos, y que permite a su vez la construcción mutua tanto del líder hacia el pueblo, como del pueblo hacia el líder. Esta construcción nos permitió pensar en un liderazgo democrático en el que el líder, en la medida en que es construido a partir de la identificación con el Pueblo, no puede presentarse como despótico. Vimos también en este primer momento cómo la presencia del líder permite la articulación e inserción igualitaria de las demandas heterogéneas al campo de lucha y participación política. Esta articulación y participación se vuelven democráticas en la medida en que estas demandas conservan, durante el proceso de articulación, su particularismo.

En el segundo momento analizamos la figura del líder dentro del marco teórico de Hardt y Negri. Aquí expusimos el rechazo de estos autores a la imagen del líder por considerar que esta siempre lleva implícita el dominio de uno sobre otros. Explicamos que el rechazo a esta imagen deriva de una visión moderna respecto a la relación entre líder y pueblo, visión que conlleva una soberanía impositiva del primero sobre el segundo. Luego analizamos la propuesta de los autores sobre el auto gobierno de la multitud, exponiendo las condiciones que permiten este autogobierno. Después problematizamos estas condiciones mencionando, primero las dificultades que implicaría lograr un consenso entre las decisiones políticas de las singularidades, y segundo, mencionando que las singularidades políticas de la Multitud están a travesadas por un proceso de desdibujamiento de las especificidades identitarias de cada sujeto, proceso que oscurecería la participación democrática de la diferencia, en este caso, diferencias identitarias.

Luego de esto tomamos una postura a favor de Laclau, por considerar que la presencia del líder permite, por medio de la articulación equivalencial, una participación democrática de la heterogeneidad dentro del terreno político. Por otro lado, rechazamos la propuesta de Hardt y Negri respecto a que la democracia política puede darse a partir del autogobierno de la multitud. No cuestionamos la posibilidad o no de la realización de este tipo de gobierno, pero si resaltamos que el hecho de defender una proliferación de singularidades, hace surgir también una proliferación de intereses y demandas que difícilmente podrán conseguir un acuerdo democrático que los lleve a una acción política en la que converja la multiplicidad de intereses.

Defendimos, finalmente, que la figura del líder laclausiana no oscurece (como opinan Hardt y Negri) la especificidad de las demandas sino que incluso puede llegar a potenciarlas, al mantenerlas e incluirlas igualitariamente dentro de los procesos articuladores de construcción del Pueblo, y por ende, dentro de los procesos políticos de una sociedad. En este sentido consideramos que dentro de la teoría laclausiana, el líder materializa la posibilidad de la democracia.

## Conclusiones

La presente investigación giró en torno al estudio de los postulados postmarxistas de Laclau y Hardt y Negri. Analizamos de estos autores la forma en la que se construye el nuevo sujeto político emancipador: el Pueblo (Laclau) y la Multitud (Hardt y Negri). Analizar dicha construcción nos ayudó a desarrollar nuestro interés investigativo, este fue problematizar el rol del líder en la configuración del Pueblo y la Multitud. Para los fines de nuestra investigación rescatamos la forma contrapuesta en la que cada proyecto (Pueblo y Multitud) entiende el papel del líder, así, mientras Laclau defiende que la figura del líder permite una participación política democrática de los grupos excluidos, Hardt y Negri sostienen que el líder impide dicha participación.

Esta manera confrontada de concebir la función del líder dio paso al surgimiento de la siguiente pregunta: frente a las ideas postmarxistas de Laclau y Hardt y Negri, ¿es preferible una propuesta que asume la importancia del líder (Laclau) o que plantea la ausencia del mismo (Hardt y Negri)? Esta pregunta estuvo direccionada a problematizar qué postulado respecto al líder posibilita una mayor participación política democrática de los grupos excluidos, es decir, indagamos si es la presencia o la ausencia del líder la que permite un mayor vínculo entre representación y participación política de los grupos subalternos. Decidimos desarrollar dicha problematización a partir de la categoría de articulación de la heterogeneidad, en el caso de Laclau, y de convergencia de las singularidades, en el caso de Hardt y Negri, esto porque consideramos que en el despliegue de dichas categorías se podría vislumbrar con mayor claridad el rol del líder dentro de sus propuestas filosóficas.

Antes de exponer las conclusiones a las que llegamos, resumamos lo trabajado a lo largo de los cuatro capítulos desarrollados. En el primero hablamos sobre el campo común que comparten los autores, este es el postmarxista. Aquí analizamos qué entienden Laclau y Negri por la crisis del marxismo, además de describir qué es lo que rechazan y rescatan de la teoría marxista clásica. Explicamos la crítica de los autores al concepto esencialista de clase proletaria, e introducimos la categoría de pluralidad social, que en las propuestas de cada autor se traduce en la noción de heterogeneidad (Laclau) y singularidades (Negri).

En el segundo capítulo abordamos el postulado laclausiano respecto a la construcción del Pueblo. Aquí describimos el proceso de dicha construcción, explicando categorías como la de discurso, heterogeneidad y articulación de la heterogeneidad. En el tercer capítulo desarrollamos la construcción de la Multitud expuesta por Hardt y Negri, centrándonos en la convergencia de las singularidades en torno a lo común. Aquí trabajamos las categorías de singularidad y lo común, configuración de lo común y Multitud. En el cuarto capítulo desplegamos la problematización respecto a la figura del líder y su papel democrático dentro del proyecto del Pueblo y la Multitud.

Una vez recapitulado lo desarrollado a lo largo de esta investigación, pasamos a exponer los hallazgos que derivaron de dicho desarrollo. El punto central de nuestra investigación fue determinar qué propuesta respecto al Pueblo y la Multitud permite una mayor participación política democrática de los grupos excluidos. Ante esta problemática las conclusiones a las que llegamos fueron las siguientes.

La propuesta laclausiana se presenta con una mayor potencia democrática que la expuesta por Hardt y Negri, esto por los siguientes motivos. Al ser la heterogeneidad lo excluido del orden social, no posee un espacio de representación dentro de las dinámicas políticas de este orden, sin embargo, las demandas heterogéneas, al articularse en torno al significante vacío encarnado en figura del líder (por medio de la construcción de un discurso antagonico) se insertan en el campo de la lucha política. Es decir, el líder, al permitir que las demandas heterogéneas se articulen en torno a su imagen para crear un bloque antagonico que enfrente al sistema, posibilita que los grupos excluidos participen de las lógicas políticas. Es en este sentido que consideramos que la función del líder es democrática, pues inserta dentro de la totalidad social a lo que antes estaba excluido.

Un segundo motivo radica en que las demandas heterogéneas se articulan de forma igualitaria en torno a la figura del líder, es decir, todas las demandas son incluidas dentro de la articulación equivalencial sin excluir o privilegiar ninguna. De este modo, el líder incluye democráticamente a todas las demandas dentro del proceso articulador.

El tercer motivo tiene relación con la construcción mutua del líder y el Pueblo, construcción que no permitiría la existencia de una jerarquía entre estos elementos. Esta construcción tiene como fundamento la identificación libidinal entre líder y Pueblo. Analicemos primero cómo

el Pueblo construye al líder. El líder solo será aceptado como tal en la medida en que éste comparta rasgos marcados con el grupo que debe liderar, rasgos que hacen que los miembros de dicho grupo se identifiquen con el líder. En este sentido, el líder solo será aceptado como tal en la medida en que los liderados lo acepten como su representante, esta aceptación tiene como fundamento la identificación que experimentan los miembros del grupo frente al líder, y viceversa. La identificación mutua (el compartir rasgos comunes) hace que el representante sea parte de la comunidad que representa, de este modo, el líder no puede ser un representante despótico. Recordemos ahora cómo el líder construye al Pueblo. El Pueblo (constituido en un primer momento por la heterogeneidad) solo deviene como tal en el momento en que las demandas heterogéneas se articulan en torno a la figura del líder. Al articular las demandas heterogéneas en torno a su figura, el líder permite la construcción de una nueva identidad popular. En este sentido, la función democrática del líder es convertir a sectores marginales en actores políticos.

Una de las limitaciones que encontramos en torno a la figura del líder como elemento que permite la inserción política democrática de los grupos excluidos fue que, aunque el líder permite dicha inserción éste no puede garantizar la satisfacción de la totalidad de las demandas heterogéneas que constituyeron la articulación democrática. Esto porque la satisfacción de todas las demandas heterogéneas implicaría el alcance de una armonía social, armonía que resulta imposible desde la perspectiva laclausiana.

Ahora bien, creemos que la propuesta de Hardt y Negri respecto a la ausencia del líder como condición para la práctica democrática de los grupos excluidos es insuficiente, esto a causa de los siguientes motivos. Hardt y Negri basan su crítica a la idea del líder en una concepción moderna de la relación entre líder y Pueblo, concepción que, si bien en la modernidad legitimaba la jerarquía y exclusión social por medio de la supremacía entre quien manda (el líder) frente a quienes obedecen (el pueblo), esta concepción moderna no puede ser vinculada a las lógicas políticas actuales, pues, como vimos en la propuesta laclausiana, la figura del líder puede ser considerada como potenciadora de procesos democráticos.

Un segundo motivo que nos lleva a rechazar el postulado de Hardt y Negri respecto al líder es que la participación democrática de los grupos excluidos puede verse paralizada, esto debido a que no existe un criterio que nos garantice que las singularidades compartan una misma noción de lo común. Como recordaremos, los autores sostienen que las decisiones

democráticas políticas tienen como fundamento lo común, sin embargo, creemos que de esta última categoría pueden emerger los conflictos, pues, los intereses comunes de las singularidades no están definidos de antemano. En este sentido, las dificultades pueden surgir de no lograr un consenso respecto a lo que las singularidades entienden por intereses comunes. Esta última idea puede desembocar en una paralización de la toma de decisiones políticas democráticas.

Consideramos que una de las limitaciones de la propuesta de Hardt y Negri radica en la falta de sistematicidad en sus postulados, pues, a pesar de que estos autores defienden que la inserción de los grupos excluidos se dará por medio de sustituir las dinámicas capitalistas por el gobierno de la Multitud, y, a pesar de nos explican tanto las características de este gobierno, como aquello que lo fundamenta (producción inmaterial, la convergencia de las singularidades en torno a lo común etc.), no se nos brinda de forma sistemática la explicación de cómo debe ser el proceso de destitución de las lógicas capitalistas, solo se nos expone que este se dará por medio de la construcción de la Multitud, cuyas singularidades se articulan en torno a lo común. Sin embargo, como recordaremos, es justamente esta noción de lo común como fundamento de las decisiones políticas la que resulta poco trabajada, y por lo mismo, problemática desde una perspectiva empírica.

A lo largo de esta investigación hemos problematizado la figura del líder como factor que permite u obstaculiza la participación política de los grupos excluidos. Esta problematización la abordamos desde los marcos teóricos de dos propuestas filosóficas que se enmarcan dentro del postmaxismo: la construcción del Pueblo, defendida por Laclau, y la configuración de la Multitud, defendida por Hardt y Negri. Ante estas propuestas tomamos posición a favor de Laclau, por considerar que la presencia del líder, dentro de su marco teórico, permite por medio de la articulación equivalencial una participación democrática de la heterogeneidad (lo excluido) dentro del terreno político.

Por otro lado, rechazamos la propuesta de Hardt y Negri respecto a que la democracia política solo se alcanza por medio de la ausencia del líder, defendiendo en su lugar, el autogobierno de la multitud. No cuestionamos la posibilidad o no de la realización de este tipo de gobierno, pero si resaltamos que el hecho de defender una proliferación de singularidades, hace surgir también una proliferación de intereses y demandas que difícilmente podrán conseguir un acuerdo democrático que los lleve a una acción política en la que converja la multiplicidad de

intereses comunes. La dificultad de alcanzar este acuerdo democrático puede surgir al no existir un criterio que nos garantice que lo que los autores entienden por “intereses comunes” será compartido por las singularidades.



## Lista de referencias

- Aguirre, Daniel. 2011. "Ernesto Laclau. El populismo y sus avatares". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*: 151-168.
- Arditi, Benjamin. 2010. "¿Populismo es hegemonía es política? La teoría del populismo de Ernesto Laclau". *Constellations*: 488-497.
- Barros, Sebastián. 2009. "Salir del fondo del escenario social. Sobre la heterogeneidad y la especificidad del Populismo". *Pensamiento Plural*: 11-34.
- Barros, Sebastián. 2010. "Terminando con la normalidad comunitaria. Heterogeneidad y especificidad populista". *Estudia Politicae*: 121-132.
- Biglieri, Paula. 2017. "Populismo y emancipaciones. La política radical hoy. Una aproximación (con variaciones) al pensamiento de Ernesto Laclau". *Nueva época*: 245-262.
- Cadahia, Luciana. 2012. "Revolucionar un concepto: la democracia radical en Ernesto Laclau". En *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*, de Miguel Cereceda y Gonzalo Arias, 131-143. Madrid: Arena.
- Fair, Hernán. 2010. "El debate político entre los enfoques marxistas, postmarxistas y posmodernos". *La lámpara de Diógenes*: 237-260.
- García Cotalero, Ramón. 1978. "La crisis del marxismo I". *Revista de Estudios Políticos*, nº 6: 121-143.
- Gelado, Roberto. 2009. "La Multitud según Hardt y Negri". *Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*: 15-31.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri. 2011. *Commonwealth: el proyecto de una revolución en común*. Madrid: Akal.
- 2000. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- 2004. *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- Laclau, Ernesto. 1986. "Discurso, hegemonía y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo". En *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, de Julio Labastida Del Campo, 30-40. México D.F: Siglo XXI.
- 1996. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, Ernesto. 2006. "Ideología y Postmarxismo". *Anales de Educación Común*: 20-34.
- 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- 2000. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto. 2009. "Populismo ¿Qué nos dice el nombre?". En *El populismo como espejo de la democracia*, de Francisco Panizza, 51-70. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto. 2006. "Por qué construir un pueblo es la tarea principal de la política radical". *Cuadernos del CENDES*: 1-36.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe. 2004. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. 2004. *La miseria de la filosofía*. Madrid: Edaf.
- 1968. *Manuscritos económicos y filosóficos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, Karl, y Federico Engels. 2008. *Manifiesto del partido comunista*. México D.F.: Progreso.
- Negri, Antonio. 2004. *Guías. Cinco lecciones entorno a Imperio*. Barcelona: Paidós.
- 2012. *Marx: la biopolítica y lo común*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Departamento de Ciencia Política.
- Negri, Antonio, y Danilo Zolo. 2003. "Rebelión". (último acceso: 16 de Julio de 2018).
- Negri, Antonio, y Michael Hardt. 2003. *El trabajo de Dionisos*. Madrid: Akal.
- Palti, José Elias. 2005. *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Straehle, Edgar. 2013. "Las dificultades de la multitud: discusión con Negri y Hardt". *Oxímora: Revista internacional de ética y política*: 39-57.