

El pueblo vacío del populismo

Una crítica desde la multitud democrática

Erik Del Bufalo

POPULUS EST REX

Rex est populus. En esta máxima, Thomas Hobbes encuentra la única posibilidad de soberanía popular para cualquier régimen político. En efecto, que el rey sea el pueblo no significa otra cosa sino que su inverso ha sido también verdad en primer lugar, que en el pueblo reside el sujeto de la soberanía. De este modo, «el pueblo» solo es «rey» en la medida en que toda soberanía es inmanente a la idea de gobernabilidad y expresa el punto máximo de autoridad de quien gobierna con respeto de quien es gobernado; por ello el concepto de soberanía no tiene sentido más allá de esta relación de mandato. Hobbes distingue así el «pueblo» de la «multitud», es decir, de la población o la sociedad no ordenada dentro de la unicidad de la «voluntad soberana».¹ No obstante, el sujeto que conforma el pueblo y la multitud son en última instancia el mismo, el individuo de la esfera pública, el ciudadano, y la persona de la esfera privada, el individuo del derecho natural. No es por ello casual, que el populismo no sea sino una de las formas más radicales de la explotación de esta ambigüedad, al punto de confundir pueblo con multitud, justamente a favor de la soberanía de quien pretende gobernar más allá de las contenciones institucionales. En otros términos, la multitud como fragmentación de la voluntad general es recuperada por la idea de soberanía, en contra tanto de las instituciones de la democracia liberal como de la lucha de clases, en una «lógica de sistema» que concibe lo político como «construcción de pueblos», según el fin de «unificar demandas» en torno a fines vacíos que, sin embargo, procuran una hegemonía. Quizás el ejemplo más claro del solapamiento populista entre pueblo y multitud se encuentra en Ernesto Laclau cuando afirma:

¿Significa esto que lo político se ha convertido en sinónimo de populismo? Sí, en el sentido en el cual concebimos esta última noción. Al ser la construcción del pueblo el acto político *par excellence* –como oposición a la administración pura dentro de un marco institucional estable–, los requerimientos *sine que non* de lo político son la constitución de fronteras antagónicas dentro de lo social y la convocatoria a nuevos sujetos de cambio social, lo cual implica, como sa-

bemos, la producción de significantes vacíos con el fin de unificar en cadenas equivalenciales una multiplicidad de demandas heterogéneas.²

En los últimos años, América Latina ha vivido movimientos, gobiernos y regímenes que encuentran en la concentración del poder de Estado una solución pretendidamente emancipadora, cuya fuente de legitimación ha sido la soberanía popular. Soberanía popular que, sin embargo, no se plantea como voluntad general, sino como hegemonía de demandas parciales de la sociedad (la demanda de los indígenas, de los excluidos, de los «invisibilizados», de los trabajadores, «de los más pobres», etc.). De allí que los Estados fallidos del populismo se identifiquen –y se pretendan legitimar– con una supuesta «trascendencia fallida»³ en la búsqueda de hegemonías que formen un poder coercitivo en torno a la intervención de un Estado cuyas instituciones han sido puestas en duda por esta demanda. El populismo, tal y como aspira Laclau, debe ser la salida tanto del trascendentalismo del sujeto histórico marxista –el proletariado– como del «inmanentismo» de las subjetividades producidas dentro del capitalismo. Con ello, Laclau pretende despachar a la vez el pensamiento de Žižek como el de Negry y Hardt.⁴

Las líneas que siguen son, en gran medida, una respuesta al facilismo con el cual el autor de la *Razón populista* se enfrenta a este último punto, descartando toda lucha del lado de la inmanencia de la sociedad que no pase por la construcción de una hegemonía política, que en definitiva es el único modo como dentro del populismo puede entenderse lo político, tanto con arreglo a sus medios como a sus fines. Es por ello, que el populismo no puede aceptar sin la mediación de un poder trascendente (de partido o de caudillo) que «los oprimidos se subleven» como «la expresión de una tendencia espontánea a la convergencia».⁵ Las demandas de «los oprimidos» son siempre demandas hacia el poder contra otro poder. Por ello, no es del lado de la demanda, sino del «deseo» surgido de subjetividades realmente construidas en el capitalismo global donde puede encontrarse una razón y una respuesta a la opresión.

Si lo político, como saber y como acción, aún quiere significar algo, debe orientarse necesariamente fuera de los límites burocráticos del Estado, el cual siempre constituirá un aparato de captura y de control. El populismo reivindicado por Laclau, asumiendo que lo verdaderamente político es aquello que escapa al Estado constituido, y se presenta «como oposición a la administración pura dentro de un marco institucional estable», no puede imaginar, sin embargo, otra política que no sea la política que retome esa misma administración bajo otras formas. Por ello, no concibe la lucha como rebelión sino como mera demanda. Pero, no hay represión sin un sujeto libre, no hay control sino hay posibilidad de subversión. Las hormigas y las abejas podrán tener una sociedad pero ciertamente no están sometidas a un Estado. No se entendería la existencia del Estado, sino se presupone primero la existencia de un hombre libre al cual controlar,

administrar y eventualmente reprimir o exterminar. Si aún tiene sentido la política no es para reproducir al Estado, que de hecho se reproduce solo, como el espacio de lo social mismo. En este espacio, lo político puede ser la búsqueda de un nuevo tipo de lucha, no ya por lo «público» sino por lo «común», fuente de todo trabajo, producción, conocimiento y riqueza; pues lo común es también la fuente de toda relación social y de toda forma de vida humana. El nuevo fin de la política se presenta entonces también como el nuevo fin de la teoría: «Construir lo público contra el Estado, pensar la democracia de los productores contra la tiranía del Capital, individuar las formas en las cuales la interactividad de la producción (revelada por el desarrollo de los servicios) se puede articular con las formas (renovadas) de la democracia política, descubrir el tejido material de la *coproducción política de lo social*».⁶

Ese es el fin de la República constituyente negriana, ecuménica pero diversa, que descarta de suyo cualquier «construcción de un pueblo», y la cual debe suponerse como existiendo antes del Estado, ya que es el Estado el que presupone lo común, sea como excedente económico, sea como insuficiencia ética. No lo inverso, lo común no presupone al Estado, pues su fuerza es autónoma al ser producción de realidad y no representación de supuestos. Redescubrir las condiciones reales de esta autonomía debe ser el fin de una política de lo común. Se trata de liberar de las formas actuales de la producción económica y de la de representación política, la República virtual, y, por ello mismo, real, pues la virtualidad no es la simple posibilidad sino que es la fuerza latente de la realidad misma, donde los sujetos descubren que liberarse es reconocerse libres donde ya lo eran; esto es, en el propio proceso social de producción y cooperación que antecedería la necesidad de la regulación, el control, el sometimiento y la represión. Es por esta razón que la lucha de la multitud debe traspasar el concepto monárquico de soberanía y disolver el concepto mistificador y totalitario de pueblo, representación popular, voluntad general o voluntad de las mayorías. Pues esta voluntad no es de nadie y esa mayoría es simplemente el nimio disfraz que aún usa el Estado para legitimarse. El pueblo y la soberanía, dos conceptos que están en los fundamentos de la «soberanía popular» no sólo han quedado periclitados por el desarrollo del trabajo inmaterial y el advenimiento del Imperio global, sino que, además, y por esto mismo, constituyen un dispositivo refractario que reconduce la lucha legítima de los hombres en la administración estatal del capital.

En este sentido, la política es esencialmente la relación entre lo uno y lo múltiple, entre la identidad y la diversidad, entre lo propio y lo extraño, entre la autoridad y la libertad, entre lo uno del Estado y la multiplicidad de la sociedad. Ya Platón exponía las anfibologías de esta relación y las aporías que supone pensar la ontología de lo político desde la dialéctica de la identidad y la diferencia.⁷ La política no puede sino presentarse al pensamiento como una aporía. En efecto, pareciera que no es dable pensar la multitud sin la primacía de lo uno, que no es dable pensar las relaciones entre los hombres fuera del marco de un Estado.

En un sentido más contemporáneo, podemos decir que esta aporía se manifiesta como la relación problemática y anfibológica entre la soberanía y la autoridad, entre la sociedad y el Estado, entre el representado y el representante, entre quien demanda y es demandado. En el hecho de quien tiene la soberanía no ejerce el gobierno y quien tiene la autoridad para ejercer el gobierno no es soberano.

Como lo Uno es lo que da límites a las cosas, y sólo lo limitado tiene esencia, parecería evidente entonces que lo múltiple es sólo la repetición, la reverberación fantasmagórica de lo uno. Tendemos a pensar todavía dentro de esta lógica cuando concebimos a la comunidad como una cosa en sí misma de la cual los hombres participan. Se sobrentiende así que la comunidad es algo que trasciende a quienes viven en ella. Tanto así que la comunidad priva sobre sus miembros a tal punto que puede llegar inclusive a sacrificarlos sin necesidad de que se vea mermada en sí misma. ¿Acaso no aniquiló Stalin a millones de seres humanos en nombre de lo común? ¿No es verdad que Hitler exterminó a tantos alemanes en nombre de Alemania? ¿No es acaso la impronta del totalitarismo que el individuo sea inmanente a la comunidad pero que la comunidad, a su vez, sea trascendente a la diversidad de los individuos? En todo caso, estas preguntas sólo pueden aparecer bajo el olvido de un problema mayor.

La comunidad supone lo común y lo común supone la insuficiencia. A diferencia de la pura identidad, lo común se basa más en la diferencia que en la igualdad. Lo común no puede ser concebible si no existe primero una multitud que comparte y coopera entre sí. Lo común es el compartir mismo. Lo no común de los hombres viene dado por las propias diferencias entre los hombres. Pero lo que sí es común no por ello se vuelve identidad sino que también se hace diferencia, pues, en efecto, lo común no puede ser algo que en su existencia tuviera realidad o naturaleza propia, pues entonces sería ajeno y distante a los hombres que viven en comunidad. Lo común es la relación misma entre los hombres, lo que viene a significar que lo común no es más que el compartir lo no común de los hombres, la diferencia. Es así que toda comunidad viene dada por la ausencia de lo puramente común, de lo igual, de lo mismo.⁸

La comunidad democrática, entonces, sólo es posible en la ausencia de una República constituida que se eleve a sí misma como Estado necesario. Dicho de otro modo, la democracia es el movimiento por el cual los hombres buscan lo común sin que lo común se constituya en un poder superior a los hombres. Justamente, para utilizar, el lenguaje de Laclau, las demandas flotantes no están estructuradas por un significante vacío (las figuras o demandas del pueblo) que al final solo resulta en un significante amo (el Estado, el Caudillo, el Comandante).

El nombre de este poder de lo común que preexiste a la demanda populista, y que en realidad significa la pura potencia de dar forma al mundo, es el poder constituyente. Mientras que la soberanía, que supone de suyo una última instancia de superioridad inapelable [*superanus*], es el nombre del otro poder cuya impronta es la potestad de mandar y que ejerce una autoridad montada sobre el

plano incondicionado de un orden superior o trascendente. La soberanía no es un concepto democrático, sino que, por el contrario, es una rémora del régimen absolutista. La oposición entre la comunidad democrática y el Estado conlleva una verdadera contradicción histórico-mundial, «puesto que el absoluto de la soberanía es un concepto totalitario mientras que el absoluto del poder constituyente es un concepto democrático».⁹ En este sentido si la democracia significa algo, debe significar al menos la contención del Estado, de sus poderes, de sus controles, de sus desmanes. Pues el Estado, forma de la soberanía moderna del poder, se presenta siempre como «hecho físico preexistente, como orden finalizado, o como resultado dialéctico».¹⁰ El Estado democrático es el Estado sometido por la democracia, un Estado que debe estar en continua disolución, tomado por la fuerza expansiva y el deseo productivo de una comunidad abierta, por lo tanto, de una comunidad ausente. «La constitución de lo social es una potencia basada en la ausencia, esto es, en el deseo, y el deseo nutre, sobre todas las cosas, el movimiento de la potencia».¹¹ La democracia antigua es un modo del Estado, y a veces un modo inferior, como lo es para Aristóteles o Polibio. La democracia moderna es la superación del Estado, que en sí mismo no es un sistema sino un movimiento de apropiación real de las relaciones sociales, esto es, un movimiento que tiende a eliminar las mediaciones entre la producción del ser social y sus representaciones.

Pero, si la sociedad es inmanente al deseo de vivir en sociedad, al deseo de acrecentar la propia potencia de actuar gracias a los otros, ¿por qué existe el sometimiento de la potencia social a la potestad del Estado? Las respuestas modernas son siempre míticas, todas se basan en un miedo original, fundado en el derecho natural. Sea el caso de Hobbes que ve en el Estado la solución a «la guerra de todos contra todos», sea en el caso de Rousseau que ve en el Estado la transmutación entre naturaleza y sociedad. En ambos casos, el sometimiento de la potencia al poder, de la sociedad al Estado, tiene dos ejes interpretativos centrales, por un lado la soberanía y, por otro, el pueblo como sujeto de esta soberanía. De nuevo, ni democracia ni pueblo son conceptos realmente democráticos. Antes bien, son conceptos del *ancien régime* que sólo sirven para legitimar una autoridad no democrática. Una instancia que no tiene soberanía en sí misma sino en otro no puede tener autoridad; no importa que este otro sea Dios, como en la aristocracia feudal o sea el pueblo, como ocurre en las democracias representativas, o tengan estas formas liberales o se presenten como dictaduras de masas. En efecto, la misma noción de representación supone ya la expropiación originaria de la potencia en la potestad, de la autoridad en la soberanía. Toda representación es genérica y todo género abstracto, inmutable y unitario. De allí que «el poder constituyente es pueblo en las dimensiones de la representación, y sólo en estas».¹² Así la unicidad del Estado se legitima sobre la multiplicidad de la sociedad, que a su vez es expropiada de toda autoridad, organización y mando.

El δῆμος de la ciudad griega no es el pueblo indeterminado, el ὄχλος, que solo existe en tanto que «demanda» algo al poder. El *demos* es más bien la comunidad organizada. Por lo tanto, la democracia de la multitud está lejos de ser oclocracia: o tiranía de la masa informe o anarquía del pueblo disoluto. Es, por el contrario, la democracia representativa, en su vertiente liberal o en su vertiente caudillista, la que encarna este poder de representación absoluta de la sociedad por parte del Estado. Tanto el caudillo fascista como el concejal electo pretenden ser la voz de un pueblo genéricamente abstracto y puramente supuesto del cual sustraen su legitimidad. La democracia, en un sentido estricto, está aún por venir, pues sigue siendo, como en Aristóteles, el gobierno de la comunidad organizada en su propio movimiento y no por un mando superior. Esta organización democrática, a su vez, implica una estructura que trasciende tanto a las sumatoria de los individuos como a la abstracción identitaria de una comunidad. El *demos* es la organización realmente productiva entre los seres humanos que se expresa en los asuntos públicos. Por ello, siguiendo a Marx, Negri ve en este movimiento constituyente, cuya sociedad está ausente y que apunta hacia la consolidación de la democracia, aquella fuerza o motor histórico que «devela el enigma de todas las constituciones». Y es dentro de este marco donde es posible entender que la democracia no sólo se presenta como lo opuesto al totalitarismo sino al concepto mismo de soberanía.¹³ Por ello, la democracia se opone también al concepto de pueblo, genérico o parcial, el de la voluntad o el de la demanda.

La democracia así no es ciertamente el gobierno del pueblo, pura oclocracia, sino que es, al contrario, el gobierno de la comunidad productiva o de la comunidad reproduciéndose en su propia inteligencia social; la cual, por ello mismo, no puede ser usurpada por ninguna clase, grupo o individuo. No obstante, la soberanía del Estado paradójicamente nunca desaparece en la democracia moderna, solamente reaparece bajo la figura del pueblo, que en sí mismo está sometido a la impronta de la unicidad. Pero todo esto conlleva una paradoja aún mayor, puesto que si en los regímenes aristocráticos soberanía y autoridad caen bajo el mismo mando o se encuentran encarnado en la misma persona, en los Estados republicanos la soberanía esta absolutamente separada de la autoridad. Y esto ocurre esencialmente porque en el Estado moderno, la representación política está separada de la producción económica, aunque ambas se determinen mutuamente. Así, el pueblo es el soberano pero los representantes del Estado poseen una autoridad contra la cual el soberano no puede hacer nada o muy poco. El pueblo soberano es un rey siempre fallido.

LA POLÍTICA SIN PUEBLO. EL TRABAJO POLÍTICAMENTE NECESARIO

Es un mérito de Michel Foucault haber encontrado la relación interior entre liberalismo y la constitución real del Estado moderno. «El Estado no es un universal, el Estado no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el corte móvil de una perpetua estatización». ¹⁴ Esta estatización no debe entenderse como la simple propiedad estatal de las empresas de bienes o servicios, sino como la forma contractual que se establece en todo intercambio humano dentro del marco del libre mercado, donde incluso la oferta política es la que produce su demanda. El gobierno del mercado es libre pero es un gobierno, encargado de modular, orientar, castigar y reprimir. No existe el libre mercado sin un orden geopolítico y una reglamentación jurídica estrictos. Este control no tiene ni una forma única ni unas instituciones permanentes, ni un interior, cargado de fines o intenciones; en última instancia, «el Estado no tiene entrañas, es bien sabido, no simplemente en el hecho de que no tiene sentimientos, ni buenos ni malos, sino que no tiene entrañas en el sentido de que no tiene interior. El Estado no es otra cosa que el efecto móvil de un régimen de *gubernamentalidades* [*gouvernementalités*] múltiples». ¹⁵ Por ello, el Estado dentro del liberalismo no es otra cosa que el poder fragmentario que produce la sociedad para defenderse del Estado mismo. En esta contención en realidad no hay Estado, en el sentido de una constitución social de hecho inapelable, sino gobierno táctico, gobierno sin soberanía absoluta. Lo que queda de Estado en las maneras liberales de gobierno no tiene otra marca que el intento de contención de un Estado absoluto. Así, lo que podemos llamar Estado, dentro del liberalismo, es una superficie poblada de dispositivos de controles fragmentados que se oponen a un Estado puramente supuesto y universal. El liberalismo es por lo tanto, y ante todo, control y no autoridad, poder y no soberanía.

Michel Hardt y Antonio Negri ven en esta sociedad de control el territorio global donde se efectúa la guerra entre las superficies oscilantes del mercado mundial y las multitudes que, desde su interior, producen nuevas formas de subjetividad libre. Se trata del Imperio contra la multitud. De un orden disforme que trata de capturar una estructura sin orden predeterminado. De allí que se le haga imposible a los movimientos imperiales de estatización del mercado subsumir toda la realidad productiva de las relaciones sociales. Esta imposibilidad se explica esencialmente por «la naturaleza revolucionaria de las multitudes, cuyas luchas han producido el Imperio como una invención de su propia imagen y que ahora representa, sobre este nuevo escenario, una fuerza incontenible y un exceso de valor con respecto a cualquier forma de derecho y ley». ¹⁶ El Estado produce un control imposible que redundará en la producción de multitudes no controladas, en forma de organización no capturables por la superficie amorfa pero consistente del imperio global de ley.

De allí que la impronta económica de la multitud sea el trabajo inmaterial, el trabajo que es esencialmente información o conocimiento. Y en tanto es información o conocimiento todo trabajo es común. Se trabaja por lo común. De allí también que las formas de producción en sí mismas presuponen, de hecho, la libertad y la igualdad como los dos aspectos de un mismo proceso. En efecto, la igualdad no es más que el reconocimiento de la fuerza productiva que sobrepasa al individuo en tanto toda producción supone el intercambio de información. Por ello, el problema de la igualdad o la desigualdad entre los hombres no puede centrarse más en la simple distinción de clases ni en reivindicaciones corporativas. Mucho menos en la falsa disputa entre propiedad pública o privada. No es lo público ni lo privado sino lo «común» lo que constituye la fuente de toda riqueza. «La riqueza real, que es en cambio un fin en sí, reside en lo común: es la suma de los placeres, de los deseos, de las capacidades y de las necesidades que todos nosotros tenemos en común. La riqueza común es el único objeto real y apropiado de la producción».¹⁷ Lo anterior no significa, ni mucho menos, el fin de los antagonismos sociales, sino que, por el contrario, explica el porqué de dicho antagonismo. La explotación no es ya el simple robo del trabajo ajeno sino la apropiación indebida del trabajo común, es decir, del trabajo social, del trabajo inmaterial. La explotación capitalista siempre se da como un usufructo de la sociedad, no de los individuos. De allí que el socialismo no sea más que una estatización de este usufructo y no una liberación de las fuerzas productivas. Esta verdad que ya aparece en la *Crítica al Programa de Gotha* de Marx, reaparece ahora reformulada en estos términos: «Es importante entender que el socialismo y el capitalismo nunca fueron opuestos, pero, más bien, como reivindicaron muchos análisis críticos sobre la Unión Soviética, el socialismo es un régimen para la administración estatal de la producción capitalista».¹⁸

El socialismo se opone al comunismo tanto como se opone al liberalismo; o quizá más, en tanto su control es mayor, de un modo policial como burocrático, los procesos de la producción de la riqueza común, del excedente social. La liberación de esta riqueza común se encuentra ya en el capitalismo, al crear trabajo inmaterial o social, puesto que todo excedente se hace también social. De hecho, el comunismo es ya interior al capitalismo. De lo que se trata, entonces, es de liberar las fuerzas productivas que aún permanecen encerradas en los controles biopolíticos, en la vida libre que resiste al poder, en la axiomática abstracta, aunque inmanente, del libre mercado. «En un nivel puramente conceptual, podemos comenzar a definir el comunismo de esta manera: lo que es lo privado al capitalismo y lo que es lo público al socialismo, lo común es al comunismo».¹⁹

De allí que comunismo sea otra palabra para definir la democracia. La democracia en su sentido más íntimo, y quizá más griego, como el gobierno libre de la comunidad organizada por sí misma. No ya la democracia como un método o un procedimiento abstracto como en el caso del liberalismo, ni tampoco como la tiranía de lo público sobre lo privado y lo común como en el caso del socia-

lismo. Esta sería la verdadera revolución legítima de la multitud, la búsqueda de la felicidad potenciada por todos. La felicidad entendida en su sentido más espinosista: «La felicidad no es un estado de satisfacción que paraliza la actividad pero, por el contrario, un florecimiento del deseo, un mecanismo para aumentar y amplificar aquello que queremos y aquello que podemos hacer».²⁰ Nada es más conveniente al deseo individual que el desarrollo de lo común.

EL ÉXODO Y LA REPÚBLICA PROMETIDA

La multitud es la sociedad realmente productiva que origina en su capacidad de crear vínculos inmanentes a esa producción un estado de cosas donde «nada se verifica más útil al hombre que otro hombre».²¹ Es la cooperación social en su búsqueda de modos de vida, de creación de conocimiento, de satisfacción de necesidades la que constituye la constitución real de los hombres. Es el hombre mismo que en sociedad con otros hombres puede aumentar su capacidad de obrar, su densidad de ser, su adecuación a la realidad más conveniente. En fin, ser causa adecuada de su realidad más que padecer los efectos de la inadecuación entre producción, acción y representación. Esta es la ontología que subyace para Negri en todo horizonte democrático, el horizonte libre del intercambio entre los hombres. «Además Spinoza niega la distinción sociedad civil-Estado, esta otra ficción funcional para la ideología de la relación de producción. Para Spinoza, la sociedad construye en su propio seno sus funciones de mando, que son irrenunciables del desarrollo de las fuerzas productivas. Potencia contra Poder».²²

Pero es sobre esta máxima espinosista donde Negri también descubre el proceso de trascendencia que eleva a una instancia exterior a la sociedad el modo imaginario en que se sustenta el poder de la autoridad [*potestas*]. El poder es el resto de la no adecuación de la potencia creadora [*potentia*] de los hombres consigo mismos. Por ello, aparece siempre bajo el trazo del Uno trascendente, sea como Dios, como Estado, como Pueblo o como «significante vacío».

La política no imita solo al poder, busca una salida en los sujetos realmente existentes. «La política según Arendt imita al trabajo».²³ En ese plano de inmanencia, en realidad ya no hay política ni trabajo, sino producción de inteligencia. En efecto, el intelecto general no se diferencia de la inteligencia democrática en tanto que ambos son nombres de las relaciones reales que los hombres deben establecer para no sólo satisfacer sus necesidades sino para aumentar su capacidad de obrar, para perseverar adecuadamente en el ser. Por ello el fundamento ontológico de la democracia no reside en el Estado sino en la sociedad, en el Ser social. No es, incluso, el Estado mismo sino un producto de estas relaciones sociales determinadas. Por ello, también Negri ve en el *general intellect* la clave para entender las verdaderas articulaciones de los hombres entre sí en su condición necesaria de colaboración. En esta colaboración, el jacobinismo como motor

revolucionario se revela como paradigma del populismo y del socialismo, social-demócrata o autoritario, que terminan, inexorablemente, en la consolidación de sociedades disciplinarias donde el Estado se vuelve, en nombre de la miseria, el amo de la libertad. Pero en nuestra sociedad, la sociedad postfordista, este proceso de asimilación de la sociedad al Estado, en nombre de las reivindicaciones sociales, parece haber llegado también a su fin. «La sociedad disciplinaria del génesis y del desarrollo capitalista se ha agotado. Su superfecundación se ha felizmente extinto».²⁴ La esterilidad del Estado socialista es la esterilidad del Estado a secas, porque el Estado en sí mismo, no importa su modo de existencia, no es otra cosa que la sobredeterminación trascendente de los procesos sociales reales. El Estado socialista, como en gran medida el populista, pretende subsumir todo proceso de liberación en su seno, mientras se revela incapaz de apresar toda la inteligencia social, dejando liberado grandes extensiones de espacios creativos y verdaderamente fecundos. Esta nueva territorialidad presupone nuevas condiciones que también son nuevos horizontes de relaciones sociales.

En primer lugar, el trabajo se hace cada vez más inmaterial; esto quiere decir que el trabajo progresivamente tiende a confundirse con el conocimiento y la materia con la técnica de la cual es objeto. El trabajo está gobernado no ya por la disciplina de la fábrica, pero es la disciplina de la fábrica la que es gobernada desde un procedimiento técnico exterior, difuminado en la sociedad. El trabajo esta sometido a una lógica «*cyborg*», o cibernéticamente organizado, cualquier proceso es gobernado por un proceso más grande. Todo lo anterior quiere decir que el trabajo no es sino producción o aplicación de información. Por ello, la categoría clásica del «proletariado» debe ser trasmutada en obrero social, en sujeto de conocimiento. Trabajar es conocer. El trabajador no es ya quien vende su vida a quien tiene el conocimiento. Al contrario, él es el hacedor de conocimiento. La masa deviene intelectual.²⁵ Por ello, la segunda condición deriva en «el fin de cualquier distinción entre vida laboral y vida social y vida individual, entre producción y forma de la vida».²⁶ De allí que «las viejas miserias burocráticas», comunes a los estados populistas y totalitarios tiendan a desvanecerse o, al menos, a demostrar su absoluta ineficacia a la hora de subsumir la vida al Estado. Ya no es posible establecer distinciones reales entre vanguardia revolucionaria, partido, cuadros y movimiento de masas. Más allá de toda economía política, lo político y lo económico no son sino dos lados de la misma superficie, de un mismo plano de inmanencia, cuya topología puede ser ejemplificada por una banda de Moebius, donde ya no es fácil separar la producción económica de la representación política. «Lo político, la ciencia, la vida funcionan juntos: es en este marco que lo real produce subjetivad».²⁷ Es esta subjetivad, venida de la producción real de ciencia, de bienes económicos y de modos de vida, donde se produce una República de cooperación que de hecho es anterior a todo Estado de derecho. Este es la potencia constituyente de las masas que en sí mismas no son simples masas indeterminadas, masas de pura fuerza bruta de trabajo y de anhelos demandan-

tes. Al contrario son «soviets-masas», formas reales de trabajo comunitario, de trabajo en red, que se presentan como nuestro *demos* contemporáneo; se trata de comunidades inmateriales, comunidades que no pertenecen a ningún territorio, y que cooperan entre sí sin que el Estado, o el pueblo, sea la mediación necesaria entre ellas. Es una República sin nación, una República-mundo, una República puramente constituyente que produce ciudadanos universales y sujetos cada vez más libres.²⁸

Este procedimiento democrático no es otro que la creación de «una máquina» que organiza la comunicación eficiente e interactiva de los ciudadanos produciendo una subjetividad no corporativa (nacional, sindical, clasista, etc.) sino cooperativa, cuya forma está siempre abierta al futuro. La multitud no escapa al Capital sino en el tiempo, pues el Capital ya no tiene un exterior, un afuera. Por ello, la revolución no es una utopía sino una ucronía. Un éxodo hacia la República futura cuya condición de posibilidad está sólo en el presente.

No obstante, ocurre que estas determinaciones reales del éxodo aparecen en un marco de mistificación, que también es real. Como Negri aprecia, a partir de sus lecturas de los *Grundrisse*, el Capital no es una determinación del mundo, pero es todo el mundo el que se ha vuelto una determinación del Capital. Este movimiento que Marx llamaba «subsunción real del capital» [*reeller Subsumtion*] incluye en sí mismo sus propias salidas. Por ello, la trascendencia de la autoridad del Estado es en el fondo inmanencia de lo constituido a lo constituyente. El Estado deja de ser un Leviatán que se yuxtapone a la sociedad y se vuelve una axiomática que se regenera a sí misma (derechos humanos, leyes de protección a las minorías, Estado de derecho, convenios de cooperación, tratados internacionales, resoluciones de la ONU, etc.). Por esta razón esencial, la República del trabajo social no queda más *subordinada* a la trascendencia unitaria del Estado sino *subsumida* en la inmanencia axiomática del Capital, que es el verdadero Estado.

En otros términos, el capitalismo está en este Mundo y también en cualquier otro Mundo posible que parta de éste. El Capital es la condición de posibilidad, la última instancia trascendental de producción de realidad. Por ello, no hay alternativas ni superación al capitalismo; sólo radicalización de su movimiento universal. El Capital trabaja como una metafísica.²⁹ Busca el absoluto. Es por ello que su movimiento, en su doble determinación, como subsunción y como transgresión de sus límites, se manifiesta como inmanencia entre la producción social y la representación de esa producción. Pero esta inmanencia no implica una relación de adecuación necesaria sino, de un modo espinosista, como imaginación o mistificación de su propio movimiento. Por ello también, el capitalismo, aunque real, tiene la forma de la utopía y la ucronía corruptas, o de las distopías. Éste produce siempre un nuevo espacio y un nuevo tiempo pero dentro de los límites de la descomposición histórica y social que conlleva sus propias contradicciones, al no quedar nada por subsumir que sí mismo. En realidad, se trata del tiempo de la aceleración y el espacio de la uniformidad que nos son ni temporales ni

espaciales, sino puramente lógicos, axiomáticos, transcendentales. La aceleración lógica es la aceleración más rápida, no tiene resistencias, por ello el Capital tiende a acelerar su movimiento de un modo cada vez más inmaterial. Los Estados nacionales no son en esta lógica sino meros aparatos obsoletos. De allí que las políticas socialistas, progresistas o de izquierdas no sean sino una forma de subsumir la inestabilidad social dentro del propio Capital en un aparato que solo funciona parcialmente, como una malla rota, dejando colarse íntegramente todos los flujos de la explotación capitalista.

La imagen de este espacio axiomático de poder viene de Gilles Deleuze y Félix Guattari. En sus obras, el Estado moderno nacional es sólo un cuartel de la «megalópolis» capitalista que trabaja como una «megamáquina» encargada de producir «isomorfismos» para captura «todo lo que le sea posible». Esta captura absoluta es una axiomática, porque las leyes del mercado son leyes primeras que no vienen impuestas por ningún Estado, sino que todo Estado y toda empresa deben suponerlas para existir. El capitalismo es igual a las leyes del mercado y estas leyes son «ecuménicas». Se trata de un «*phylum*», de un espacio sin exterior al mercado global, al mercado-mundo, al mercado-historia. Dicho de otro modo, el Capital como espacio trascendental de producción se presenta como Imperio absoluto de las leyes del libre mercado. Leyes que ni siquiera una superpotencia como Estados Unidos puede controlar. Este es el Imperio que Negri junto Hardt describen como constitución real del mundo actual. A este Imperio no le corresponde un pueblo, al menos que sea un pueblo futuro, un pueblo sin nación, un pueblo sin identidad y sin folklore, un pueblo que ni siquiera es uno, ni siquiera el fragmento de una «demanda flotante». Es más bien una multitud, sujetos libres *desterritorializados* que resisten, porque su forma de producción los obliga a ser libres, a todo sometimiento.

En este horizonte, la trascendencia de la soberanía moderna está en conflicto permanente con la inmanencia del Capital; inmanencia de las leyes del mercado a las formas de producción, o, más bien, al proceso por el cual el intercambio global entre los hombres crea conocimiento, bienes y modos de vida. Lo cual hace que la *gubernamentalidad* del Capital pueda hacer uso de la «soberanía» de los Estados, solamente en tanto ésta puede ser fuente de autoridad o de control. Pero por la misma razón también puede actuar contra ella en tanto se presenta como un límite a su expansión.³⁰ La lucha moderna no está inscrita en el simple marco de la lucha de clases de la era de la subsunción formal. La lucha es ahora, bajo la subsunción real del Capital, es decir, bajo el capital globalizado en el espacio y en el tiempo, entre los modos inmanentes de gobierno en la organización social (δήμος) y los modos trascendentes de soberanía que se montan en una masa indeterminada y silenciosa (ὄχλος), que el populismo, tal y como Laclau pretende, explota al máximo. No obstante, solo en lo común sin pueblo existe un horizonte real de superación de la exclusión social, la miseria y la represión. La libertad es un asunto de deseos, no de demandas.

NOTAS

1. Cf. Julien FREUND, *L'essence du politique*, Dalloz, París, 1986, pp. 363-364.
2. Ernesto LACLAU, *La razón populista*, México, FCE, 2005 p. 195.
3. *Ibíd.*, p. 303.
4. Cf. *op. cit.*, p. 301-302.
5. *Ibíd.* 208.
6. A. NEGRI, *L'inverno è finito*, *op. cit.*, p. 21.
7. PLATÓN, *Parménides*, 166a-c.
8. Cf. M. BLANCHOT, *La communauté inavouable*, París, Les éditions de minuit, 1983, p. 12.
9. A. NEGRI, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma, Manifestolibri, 2002, p. 27 [La traducción es mía].
10. *Ibíd.*
11. *Ibíd.*, p. 28.
12. *Ibíd.*, p. 42.
13. Cf., *ibíd.*, p. 47.
14. M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, París, Gallimard, 2004, p. 79.
15. *Ibíd.*
16. M. HARDT y A. NEGRI, *Empire*, Londres, Harvard University Press, Cambridge, 2001, p. 394.
17. M. HARDT y A. NEGRI, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Milán, Rizzoli, 2004, pp. 177-178.
18. M. HARDT y A. NEGRI, *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, p. 268.
19. *Ibíd.*, p. 273.
20. *Ibíd.*, p. 377.
21. *Eth.*, Parte IV, Prop. 18, Escolio: *Homini igitur nihil homine utilius*.
22. Antonio NEGRI, *La Anomalía salvaje. Ensayo sobre el poder y la potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 241.
23. *Ibíd.* 49.
24. A. NEGRI, *L'inverno è finito. Scritti sulla trasformazione negata (1989-1995)*, Ed. Castelvecchi, Roma, 1996, p. 103.
25. Cf., *Ibíd.*, p. 224.
26. *Ibíd.*
27. *Ibíd.*
28. Cf. *Ibíd.*, p. 225.
29. G. DELEUZE y F. GUATTARI comparten la misma forma de subsumir lo real. Véase *Mille Plateaux*, Gallimard, París, 1980, p. 579 y *Quést-ce que la philosophie*, 1991, p. 94.
30. Cf. M. HARDT y A. NEGRI, *Empire*, *op. cit.*, pp. 326-328.

.....
ERIK DEL BUFALO, originario de Venezuela, doctor en Filosofía por la Universidad París X, es profesor del departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Se dedica principalmente al campo de la filosofía contemporánea, ética, estética, teoría crítica y pensamiento político. Ha publicado *Deleuze et Laruelle. De la schizoanalyse à la non-philosophie* (París, Kimé, 2003) y *El rostro lugar de nadie. Erotismo, ética y umbral en la obra de Alí González* (Fundación Mercantil, 2006).