

¿Puede la trascendencia configurar luchas radicales?

Notas de ontología política

Diego Sztulwark¹

He leído con atención la crítica de Laclau a *Imperio* de Hardt y Negri, en su artículo *¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales?* El título es eficaz como anticipo de los argumentos del texto. A primera vista me surge una inquietud: ¿Cómo debemos comprender la pregunta de Laclau? ¿Qué conjunto de preocupaciones comunes podemos tener con los supuestos latentes de este tipo de enunciado? ¿Puede acaso la *trascendencia* explicar las luchas sociales?

La formulación de la pregunta de Laclau es ya una provocación, y ciertamente muy oportuna. Su pertinencia no se funda exclusivamente en la repercusión de la obra de Hardt y Negri (HyN) en las polémicas contemporáneas de la filosofía política, sino que también es –entre nosotros– la propia experiencia histórica argentina más reciente la que reclama este tipo de interrogaciones. Los términos en que Laclau plantea la cuestión, en todo caso, solicitan ser discutidos (de ahí su interés). Una enumeración rápida podría arrojar las siguientes cuestiones, presentadas en modos de alternativas a considerar: 1. ¿Inmanencia o trascendencia?; 2. ¿Qué tipo de vínculo existe entre lucha social y lucha política?; 3. ¿Explicar o configurar?

¿Inmanencia o trascendencia?

Laclau hace suya la crítica de Jacques Rancière a *Imperio*.

“Según Rancière, el inmanentismo de HyN estaría vinculado con su ética nietzscheana/deleuziana de la afirmación, que suprime toda dimensión reactiva o negativa. *Imperio* pertenecería, en este sentido, a la tradición política moderna, que es profundamente metapolítica”(…) “el núcleo de la metapolítica consiste en reconducir los precarios artificios de la escena política a la verdad de un poder inmanente que organiza a los seres de una comunidad e identifica la verdadera comunidad con la operación aprehendida y sensible de esta verdad”².

Aquí radica –si es que comprendo bien los términos de la crítica– el núcleo lógico del doble cuestionamiento al inmanentismo: su “espontaneísmo” –prescindencia de mediaciones representativas– y su “sustancialismo” –reducción de la política (esos “precarios artificios”) a una verdad subyacente, pura positividad sin negatividad–.

A Laclau le resulta imprescindible delimitar el terreno. O bien abrazamos la inmanencia y estamos con la “multitud” –categoría política fundamental de *Imperio*– o bien estamos con la *trascendencia* (pero como Laclau no usa esta palabra, deberemos suponerla como sinónimo de la más ajustada expresión: “lógica de la política”), que se corresponde históricamente con la noción que presenta Rancière de “Pueblo”, que “presupone una división categórica en el cuerpo social que no puede ser reconducida a forma alguna de unidad inmanente”³.

Y bien, esta *división* –estos *antagonismos*, en el lenguaje de Laclau– es la que reclama una instancia suplementaria que sólo adviene bajo el modo de producción de hegemonía, siendo la política –precisamente– esta dimensión supletoria que trabaja a través de un laborioso (aunque

¹ Miembro del *Colectivo Situaciones* y autor, junto a Miguel Benasayag, de *Política y situación. De la potencia al contrapoder*. Ediciones de Mano en Mano, Buenos Aires, 2000.

² Ernesto Laclau. “¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales?”. Crítica a *Imperio*”, en revista *Sociedad* n° 22.

³ *Ib-idem*.

esencialmente contingente) proceso de articulación / mediación de particularidades heterogéneas que se justifica histórica y estructuralmente por una imposibilidad fundamental de autoinstitución de lo social.

“O bien afirmamos –con HyN– la posibilidad de una universalidad que no esté políticamente construida ni mediada o bien afirmamos que toda universalidad es precaria y depende de una construcción histórica”⁴.

Así planteadas las cosas, es claro que la inmanencia no puede ni “explicar las luchas sociales”, ni hacer ninguna otra cosa, pues ha quedado reducida a un punto de vista mágico de las cosas. La inmanencia, vista por Laclau, nos recuerda a aquel estado de naturaleza planteado –sobre todo– por Thomas Hobbes, en el que hombres y mujeres no eran sino individuos sin capacidad alguna de lazo, condenados a vivir de modo inevitable como competidores salvajes unos de otros, en ausencia de toda esfera social. Si aceptamos este punto de partida, Hobbes –y Laclau– será invencible: ya que el hombre no es *social* por naturaleza –sino por *conveniencia*–, no existe un “social” que pueda obrar de fundamento del lazo, sino que nos es preciso –si es que no queremos vivir como “lobos”– fundar –casi de la nada– un artificio (político) capaz de “obligarnos” a –y garantizarnos– la *vida* compartida.

Este parentesco de Hobbes con Laclau no es original⁵ –ni ilimitado– pero nos permite trazar ciertos paralelos interesantes para replantear los términos de la discusión. La idea sería, creo, que en la línea que atribuye una cierta continuidad entre ambos autores es posible hallar una tesis de enorme valor para la filosofía política⁶ y que podríamos formular con dos enunciados correlativos: 1. No hay lazo social natural entre los hombres y mujeres (Laclau diría: “la sociedad es imposible”); y 2. Sólo la política tiene la potencia de producir –introducir– (aún en términos precarios y transitorios) algo así como un *efecto*-sociedad.

¿Por qué es “imposible” la sociedad? Porque lo que existe *realmente*, en los asuntos humanos, es el *antagonismo*, la particularidad, la diferencia: la violencia es el estado primero y natural de los hombres. La división no será nunca anulada definitivamente de nuestro horizonte. Este es el punto de partida de la filosofía política. Su pregunta sería: ¿qué hacer ante estas circunstancias tan hostiles a la vida en sociedad?

La respuesta de Hobbes es conocida: la constitución de una instancia tercera –estatal– respecto de los hombres y mujeres individuales –o coaligados. Son ellos mismos los que, haciendo uso de razón calcularán las ventajas de una vida social sin amenaza de muerte y aceptarán pactar entre sí la cesión de sus derechos naturales (todos menos el derecho a defender su vida) a un centro político que –exento él mismo del pacto– se instituirá como dispositivo garante de lo social. Es decir: habrá sociedad en la medida en que haya dispositivos exteriores –trascendentes– que puedan garantizarla.

Cuando Laclau enfrente esta misma cuestión –hobbesiana– habrán pasado –y no en vano– cuatro siglos de soberanía estatal y mucha filosofía política bajo el puente. Entre otros, habrá acaecido el marxismo, fuente de un pensamiento antagonista de la política (pero también ideología de Estado de los socialismos reales y lenguaje políticamente correcto de ciertas academias) del que proviene Laclau.

Efectivamente, Laclau articulará (con el fin de afrontar esta problemática “hobbesiana”) un pensamiento complejo en el que –como es sabido– se articulan una teoría postestructuralista del “sujeto” (o de su muerte), una elaboración lacaniana (o althusseriana) del discurso –y la ideología– y una reflexión política con eje en la noción de hegemonía de Antonio Gramsci.

⁴ *Idem*.

⁵ Señalado por Eduardo Rinesi en *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Editorial Colihue, Colección “Puñaladas”, Buenos Aires, 2003.

⁶ Con esta expresión aludo a una tradición de pensamiento, sin entrar aquí en la interesantísima discusión sobre lo conflictivo de esta unión inespecífica entre “filosofía” y “política” tal como lo vienen planteando tanto Ranciére como Alain Badiou.

Ya no se trata de un pacto entre individuos a fin de instituir un *leviatán*, sino de una interacción entre individuos y grupos (particularismos) capaces de establecer un juego precario de mediaciones –representativas– en vistas a producir una hegemonía (una dimensión de universalidad –y en este sentido, de estatalidad–) transitoria en un medio contingente. No se trata tampoco de la máxima hobbesiana según la cual el requerimiento exclusivo de todo Estado es su *funcionamiento*, sino que existe, en Laclau, una insistente preocupación por la democracia que lo lleva a agregar una dimensión nueva al planteo: no se trata sólo de la capacidad discursiva –contrato– de producir Estado, sino que –a la vez– importa (y mucho) la preocupación por el tipo de lazo que tal discurso instaura y, por ende, el tipo de Estado que lo sustentará⁷.

Lo que me interesa destacar aquí no es tanto el carácter conservador (una preocupación mayor en mantener el orden antes que en transformarlo) de estos pensamientos, cuanto su *arquitectura*, que proyecta una sucesión de espacialidades heterogéneas atravesadas por un vector temporal: en el estado inicial del sistema no hay –lo hemos visto– sino caos, desorden, división, antagonismos. A esta instancia –si comprendo bien– es a la que Laclau designará como *inmanente*. Pero como la inmanencia no se basta a sí misma (“imposibilidad de lo social”), hace falta una intervención decisiva que haga advenir un orden. Es la irrupción (trascendente) de la política. Su naturaleza es *articulatoria* –establece mediaciones entre las partes (o partículas)– y *representativa* – en la medida en que las dimensiones imaginarias y simbólicas son inseparables de la constitución del lazo–⁸. Finalmente tenemos la “sociedad” *políticamente* –y *precariamente*– producida. Ella sigue estando atravesada por los mismos antagonismos y su lazo no posee ninguna sustancialidad natural (aunque la política se valga, en sus versiones totalitarias, del recurso de naturalizar el lazo para anular toda contingencia). Si toda sociedad es política –ya que su orden no es natural o divino– lo será doblemente aquella que haga del antagonismo y la hegemonía las vías de un fluido rehacerse. Y cuánto más válido es todo eso en nuestras sociedades neocapitalistas, donde la carencia de un antagonismo privilegiado –de clase, por ejemplo– capaz de articular en torno suyo otros particularismos determina una multiplicidad (proliferación de todo tipo de minorías y diferencias) incapaz de un mínimo de coordinación si no es mediada –precisamente– por un esfuerzo articulatorio cada vez más pronunciado.

En síntesis: la línea hobbesiana-laclauniana que hemos construido es la de una inmanencia atravesada por una trascendencia⁹ que la reconstruye desde dentro y la sostiene. La inmanencia refiere a la materia primera de la filosofía política: el dominio de las pasiones humanas sobre la razón. La trascendencia invierte los términos al hacer de la razón la “buena forma” de aquella

⁷ Eduardo Rinesi plantea –precisamente– la política como encuentro entre un “momento maquiaveliano (apertura, contingencia, antagonismo) y otro “momento hobbesiano” (en el que domina la preocupación por el orden). Según Ranciére, en *El Desacuerdo*, la política es un choque entre un principio jerárquico (estructural) y otro democrático que denuncia la irracionalidad de toda jerarquía entre los hombres. Rinesi se entusiasma con la posibilidad de acercar en esta imagen de la política a Ranciére con Laclau pero mantiene dos críticas frente a la posición de Laclau: 1. Privilegiar más el momento hobbesiano al maquiaveliano y 2. Una cierta superficialidad política inconsecuente con sus propias premisas teóricas: “una idea de la hegemonía lo bastante aliviada de ‘filosofía de la historia’ como para permitirnos entender la vida social como radicalmente contingente, pero al mismo tiempo lo bastante atenta a los procesos de objetivación y sedimentación de identidades, instituciones y campos de acción que de hecho se producen en la historia como para que sea ese saludable ‘contingencialismo’ no se convierta en un torpe relativismo ni en un ‘antifundacionalismo’ banal”. *Op. cit.*, página 265.

⁸ Lo que no convierte a estas dos dimensiones en operaciones necesariamente trascendentes, sino por la decisión de presentarlas como instancias suplementarias de lo social.

⁹ Sólo que en Laclau esta trascendencia es sumamente precaria y no se conquistará jamás de modo definitivo. Pero estas circunstancias (que nos hablan de la fuga imposible respecto de la inmanencia y el antagonismo) distan para Laclau de ser penosas en la medida en que obran como una permanente apertura a nuevas posibilidades para la política –y la democracia.

materialidad dispersa. El lenguaje de la política habla de hegemonía¹⁰ y mediación para describir los procesos en juego.

Y bien: ¿cuál es, en este modelo, el valor de la inmanencia? ¿Qué alternativa poseen las mujeres y los hombres ante la carencia de todo lazo de origen al que apelar y que los conduce una y otra vez a la apelación de una instancia “exterior”¹¹ (esos “artificios”) como única vía hacia lo social? ¿Es que podemos creer con Hardt y Negri en una “unidad inmanente” subyacente que reúna las partículas humanas aún no mediadas, de modo tal que, descansando en ella, arribemos de un “modo espontáneo” a una “multitud” impolítica (que no precisa de mediaciones, ni necesita para su formación de la instauración de los estados nacionales)?

El escándalo de *Imperio* es evidente. Un libro de política que postula una no-política. Absurdo, de acuerdo.

Pero volvamos a Laclau. Noto en su argumentación un estilo polémico algo circular. Una reiteración pedagógica de sus viejos argumentos. Como si el escándalo-*Imperio* fuese sólo una excusa para volver a decir lo suyo. Porque: ¿es posible –realmente– encontrar en este artículo de Laclau una comprensión inmanente de la obra de Hardt y Negri (y en particular de la larga obra de este último)?

Sospecho –inducido por la abundante bibliografía al respecto– que el discurso de Laclau no ha llegado a percibir lo que hay de valor en sus contrincantes. Que se ha limitado a constatar sus diferencias con el discurso de HyN. Dicho mal y pronto: que sólo ha desarrollado una caricatura de sus oponentes –cierto que de modo erudito y profesoral– para explicarnos simplemente que el procedimiento de producción de “pueblos” es diferente al de la instauración” de “multitudes”.

Que se entienda: no es que dude de las razones de Laclau. Pero no acabo de hallar –en algunos puntos que creo importantes– la productividad de su argumento contra la inmanencia. Trataré de explicar brevemente mis dudas. En primer lugar lo dicho: Laclau argumenta circularmente respecto de sus libros anteriores. Nos vuelve a decir lo que ya ha escrito y se limita, esta vez, a desestimar todo intento de un pensamiento político de la inmanencia.

Habíamos postulado en el comienzo de este argumento, que la crítica a la inmanencia se fundaba en dos razones: 1. Espontaneísmo; y 2. Sustancialismo. Contra estas objeciones desarrolla Laclau sus puntos de vista. Contra el sustancialismo, argumenta la carencia de lazo natural, la inconsistencia de todo lazo social. Contra el espontaneísmo nos recuerda su teoría de la articulación. En conjunto, Laclau opone inmanencia y política. Si dejásemos las cosas así, no tendríamos motivos para tomar distancias de Laclau. Pero nadie nos quitaría la tristeza de comprobar una cierta falta de alternativas que se refleja perfectamente bien en la impotencia de las políticas centradas en esta “trascendencia”. Sin embargo, no basta con desear la alternativa para que ella efectivamente se active.

Veamos de qué modo podríamos entonces producir una reorganización de los términos iniciales del problema en vistas a la aparición de un nuevo término que nos permite pensar alguna alternativa: mi propósito se agota en tratar de mostrar –precisamente– hasta qué punto la

¹⁰ Resulta del todo evidente que la idea de hegemonía tomada por Laclau de la obra de Gramsci, funciona aquí en una física y al interior de unas preocupaciones ajenas a las del comunista italiano. En este punto es preciso optar: o a favor de renovar el proyecto teórico y político de Gramsci según sus propios principios, y entonces desconocer a Laclau; o admitir la operatoria que la noción de hegemonía adquiere en el nuevo campo de problemas que inaugura este autor. Toni Negri ha seguido –en este punto– un camino alternativo: como Laclau, ha afirmado la transformación de las actuales condiciones sociales y políticas más allá de muchas de las tesis del llamado marxismo clásico pero, a diferencia del argentino, no ha utilizado el bagaje gramsciano para atravesar este pasaje.

¹¹ La política es un procedimiento humano y como tal no proviene de ningún exterior misterioso. Se trata de un pensamiento –de unas prácticas– con potencia para producir lo social. Si usamos aquí la imagen de la exterioridad lo hacemos en referencia a la línea Hobbes-Laclau que estamos intentando y exclusivamente con respecto al modo en que se presenta, para este esquema lo “social imposible”. La política “viene de afuera” en este exclusivo sentido.

identificación de la inmanencia con el espontaneísmo y el sustancialismo es posible pero no necesario, abriéndose –entonces– otras vías posibles para el pensamiento político.

Nos encontramos, nuevamente, con una esfera espacial primera. Allí prima la dispersión, la partícula. Ahora bien: ¿no será ésta nuestra situación contemporánea¹²? Esta dispersión inicial, ¿no nos habla a la vez de nuestra propia condición actual¹³?

Y bien: supongamos que estamos –efectivamente– ante un *nuevo siglo XVII* y que la dispersión actual –la multiplicidad inicial– no está comprometida aún en sentido definitivo. ¿Qué sucedería si retiramos el supuesto de una intervención “trascendente” y nos preguntamos por los modos “otros” capaces de agenciar socialmente este polvillo de partículas?

Sin dudas, este fue el camino de Spinoza quien a lo largo de un periplo con eje en su *Ética* y en el *Tratado Político* fue trazando una vía inmanente de concebir la razón, la libertad y la acción política exclusivamente basada, fundada y fundida con aquello en lo que los hombres y las mujeres tenemos en común¹⁴: los cuerpos (potencias), las pasiones (deseos, alegrías y tristeza), y las ideas (imágenes, nociones comunes).

*“Lo común es el secreto de una estrategia de los tránsitos que se orienta a la promoción de transiciones positivas en todos los registros posibles: transición de las afecciones pasivas a las afecciones activas, de la tristeza a la alegría, de la imaginación a la razón, de lo inadecuado a lo adecuado, de la servidumbre a la libertad y –en política– de la sociedad a la comunidad, o más precisamente de la multiplicidad a la multitud”*¹⁵.

El tránsito sólo es posible –y sólo es una posibilidad– en la medida en que descubrimos este silencioso secreto: existen –en el múltiple inicial– cuerpos y almas capaces de ser afectador entre sí. El juego de las potencias y las pasiones constituye la superficie esquivada –y sin garantías exteriores– en la cual se juegan las incompatibilidades y las afinidades de los hombres y mujeres. Este plano auspicia su continuidad en la vía de la inmanencia, pero también es el soporte del desdoblamiento trascendente.

Y dado que la “multitud” no es idéntica a la “multiplicidad” inicial, ¿en qué consiste este pasaje?:

*“La democracia es al estado civil lo que la anarquía es al estado natural de los hombres: mantiene las potencias originalmente libres de una multiplicidad dada, pero las inscribe en un ámbito de comunicación, de composición, en un ámbito común. Sólo que el pasaje de la anarquía natural a la democracia política no es nunca inmediato, presupone un modo de socialización basado en la pasionalidad humana, terreno elemental en el que toma su principio la reflexión sobre la vida humana”*¹⁶.

¹² Véase Ignacio Lewkowicz. *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2004.

¹³ Si aceptamos pensar bajo esta premisa podemos hacer el ejercicio de volvernos contemporáneos de Spinoza.

¹⁴ En este sentido resulta interesante –y se ha escrito mucho sobre esto– percibir cómo buena parte de la obra de Spinoza es una deriva con origen en la propia obra de Hobbes. La relación entre ambos, entonces, no es de mera oposición: hay también un conjunto de premisas comunes. Spinoza es buen seguidor Hobbes –y de Maquiavelo– cuando independiza a la política del campo de la teología y la moral. Como sus maestros, Spinoza procuró ver a los hombres “no como deberían ser” sino “tal como son”, es decir, manojos de pasiones que raramente obran racionalmente. Se distancia, sin embargo, de Hobbes al afirmar la existencia de una vía inmanente en la producción del cuerpo político basado enteramente en estas pasiones, y las potencias de la imaginación y de la razón que surgen de este juego original. Así, mientras Hobbes concibe el paso al estado civil como una auto-limitación del derecho natural (“derecho” igual a “potencia”), Spinoza concibe su pasaje fundado en la potenciación de estos derechos. De aquí que para Spinoza cuerpo político y libertad no sean dos términos necesariamente excluyentes.

¹⁵ Véase Diego Tatián. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Ediciones Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001.

¹⁶ *Ib-idem*.

La “multitud” no emerge espontáneamente del estado natural, sino que debe atravesar un complejo proceso de autoinstitución –una “política de los afectos”–, de elaboración de un plano común de inscripción –de composición– en base a la materia pasional primera. Ya no estamos en una inmanencia anárquica ni en la dispersión inicial –multiplicidad original– pero no hemos apelado, para salir de aquel estado, a instancia trascendente alguna y, por lo tanto, no poseemos garantía, fuera de nuestra política de los afectos para sostener el plano común¹⁷.

Y bien: la inmanencia nos coloca del lado de la *construcción* por la sencilla razón de que la política no es ya –en estos términos– aquello que –como conjunto de mediaciones suplementarias– articula lo social, sino el complejo de autoafecciones que la constituyen desde su propio interior –radicalmente político¹⁸. De allí que no hay siquiera inmanencia sin política. El propio acto, al ser relación, es siempre político: no hay metafísica, sino una política del ser¹⁹. La inmanencia no es la continuidad inmediata de un ser expansivo dado a priori, sino una posibilidad fundada sobre una contingencia, porque contingente es el trazo de una relación, de una política que lo hace ser.

Despojados ya de toda identificación espontaneísta y sustancialista, podemos replantear nuevamente el asunto. Parece que todo se inicia en una inmanencia primera que se nos presenta como una multiplicidad pura. Luego, habrían dos grandes conjuntos de procedimientos posibles: o bien la intervención trascendente –que surge como desdoblamiento de la propia inmanencia y dispone de una dimensión de más, suplementaria a las dimensiones de lo dado²⁰- o bien una delicada política de insistencia en la potencia de lo común que “no dispone de dimensión suplementaria alguna: el proceso de composición debe captarse por sí mismo, a través de lo que da, en sus datos”²¹.

El plano de articulación de lo político y lo social

Es curioso el trayecto que han seguido las ideas de Laclau: vinculado a las tendencias más “políticas” del marxismo, ha priorizado una lectura de Marx en la cual la lucha de clases sustituye – como clave interpretativa activa de la historia– al desarrollo de las fuerzas productivas (imagen misma del determinismo y el evolucionismo histórico). Esto, hasta que el fracaso de los socialismos reales y el advenimiento de un neocapitalismo postindustrial liquidara la vieja estructura social dejando a Laclau ante un descubrimiento: la verdad incontestable de una lucha de clases “sin clases”, ciertas nociones propiamente políticas (como la hegemonía de Gramsci) conocen una verdadera liberación respecto de su antiguo anclaje clasista hasta aparecerse como auténticas ontologías de lo social. Para decirlo en los términos de la vieja terminología marxista: las “estructuras” sociales fueron devoradas desde “abajo” por la acción deconstructiva del neocapitalismo, mientras las “superestructuras” –a las que pertenecen las ideologías, las representaciones y los discursos– se hacen cargo (envuelven y explican) desde “arriba” de la dimensión constructiva de lo social. Se entiende entonces que Laclau reproche a los autores de *Imperio* su carencia de una teoría de la subjetividad, poniendo como condición de éxito de toda

¹⁷ Una política de este tipo no produce garantías trascendentes para su supervivencia. Su fuerza radica en la potencia de la subjetividad que produce. Es un hecho que en todo proceso político fundado en la potencia del pensamiento colectivo y la cooperación (sea en la escala que fuese) la asamblea y los mecanismos de democracia directa tienden a ocupar un lugar destacado. No menos real es que la asamblea y la democracia directa no proveen de ningún modo por sí mismas de las energías y las operaciones capaces de instaurar una política democrática. En todo caso, la vía inmanente de politización no puede negar la constitución de diferentes niveles de organización política, aunque deba combatir de modo necesario sus modalidades “trascendentes”. Es notorio que las líneas de politización inmanentes poseen dos grandes adversarios: la dispersión y la centralización.

¹⁸ Según Negri, la política no es más que el procedimiento de autoinstitución expresiva de lo social.

¹⁹ Gilles Deleuze. *Pericles y Verdi. La filosofía de Françoise Chatelet*. Editorial Pre-Textos, Valencia, 1989.

²⁰ Gilles Deleuze. *Spinoza: filosofía práctica*. Editorial Tusquets, Barcelona, 2001.

²¹ *Ib-idem*.

lucha una apertura a las exigencias articularias prescriptas rigurosamente a partir de esta ontología política de lo social.

Hardt y Negri intentan recorrer una vía rigurosamente immanente. Consideran – “marxistamente” – imposible verificar cualquier configuración política prescindiendo de ciertas dimensiones sociales constituyentes como las transformaciones de las figuras subjetivas del trabajo y los modos de explotación en torno a los cuales giran, de un modo u otro, los procesos de subjetivación. Pero contra toda apariencia, no hay aquí tanto una persistente creencia en la preexistencia de unas objetividades sociales, como una pregunta por los modos (políticos, sin duda) en que estas disposiciones –propriadamente postfordistas– se han configurado, y por las posibilidades que este nuevo terreno de agenciamiento social posibilita para una política de la immanencia. De hecho, mientras en Laclau la “estructura” se disuelve en una “superestructura” omniabarcativa, en Hardt y Negri la “estructura” no permanece inmutable en su naturaleza fabril, sino que se metamorfosea adquiriendo para sí los contenidos propios de las “superestructuras”, y sólo sobrevivirá como instancia puramente mistificadora en el nivel de los estados.

Ambas posiciones –Hardt y Negri y Laclau– trazarán a su manera sendos planos políticos para pensar lo social, y no sería desacertado suponer que ambos planos soportan por igual el empleo de categorías como “hegemonía” o “antagonismo”, adquiriendo para cada quien un significado particular. Si para Laclau este plano se logra por ampliación de una superestructura sin estructura; para Hardt y Negri, en cambio, se trata de desarrollar una superficie postfordista, en la que la superestructura opera en el plano mismo de las relaciones sociales de producción (razón por la cual la subjetivación se hunde más que nunca en la esfera productiva, ahora omniabarcativa). La “sociedad fábrica” es aquella en que las antiguas superestructuras devienen corazón mismo de la economía, y las relaciones de explotación se extienden por toda la superficie de lo social.

Así, mientras que para Laclau la desaparición de la estructura hace caer todo el peso del ser social en la superestructura (política), en Hardt y Negri la unificación de estructura y superestructura otorga a cada acción constructiva, una *densidad* política inmediata, producto de una unidad *expresiva* (no representativa, como lo es en el caso de Laclau).

Hay –en el discurso de Negri– una modalidad que podríamos denominar *contundente* de presentar la naturaleza constituyente de la política, anudando en su retórica un vitalismo filosófico y un modo biográfico de pensar (que no tiene nada que ver con ilustrar biográficamente un modo de pensar): un estilo de pensamiento que produce immanencia desde el tramado de su propia *biografía*. Los términos de este *pensar biográfico* (que, insistimos, no quiere decir *género biográfico de pensamiento*, sino un hacer de la historia y sus exigencias una situación inmediata) hacen del discurso de Negri un transcurrir complejo en dimensiones, donde diferentes capas y niveles articulados nos arrastran a un juego de figuras expresivas anudadas siempre en una matriz política de constitución²².

¿Explicar o configurar?²³

Nuestro problema no es tanto elegir entre aparatos conceptuales sofisticados, ni tampoco elaborar un nuevo sistema que los iguale, sino, mas bien, trabajar en la elaboración de un pensamiento socialmente *configurante* (y en este preciso sentido: eminentemente *político*). Desde *aquí*, el valor de las teorías será medido en función de una preocupación específica: su relación (co-constitutiva) con las situaciones que las interpelan a partir de un requerimiento de *construcción*. ¿Sería legítimo hablar entre nosotros de un “plano argentino” de configuración? ¿Nos invitan con

²² Véase Antonio Negri, “Introducción de la situación de clase hoy: aspectos metodológicos”, en *General Intellect. Poder constituyente y comunismo*. Ediciones Akal, Madrid, 1999. Este trabajo de Negri es tal vez el mas interesante desde el punto de vista metodológico.

²³ Esta parte del trabajo es el producto de una serie de encuentros y discusiones sostenidas en el tiempo junto al historiador Ignacio Lewkowicz.

suficiente insistencia los sucesos locales a abandonar ciertas categorías que intentan pre-comprender las situaciones (multitud, hegemonía, acontecimiento) para trabajar enteramente en este plano de constitución²⁴?

Tomemos por ejemplo los sucesos de diciembre de 2001 y las lecturas que se han hecho al respecto. Se han ensayado sobre el asunto –como sabemos– numerosas tentativas interpretativas: para unos 19 y 20 es el nombre de un fracaso –porque no constituyó una articulación efectiva capaz de sustituir a la clase política. Para otros se trató de un éxito –ya que encuentra su efectuación en la actual presidencia de Kirchner. Pero ambas resultan simétricas en la medida en que –fracaso y triunfo– son fracaso o triunfo respecto de un sentido dado a priori: en ambos modos subyace un mismo tipo de relación entre lo ocurrido y los sistemas de ideas previos, en la cual nos limitamos a juzgar lo acontecido (positiva o negativamente) y a ensayar una serie de explicaciones retroactivas adecuadas, pero nuestro pensamiento –en tanto tal– no se constituye en la situación.

Esta modalidad puede proveernos –ciertamente– de explicaciones capaces de iluminar segmentos interesantes de la realidad pero pierde de vista el plano genético en que estos sucesos se *configuran*. Y bien, esta es –precisamente– nuestra hipótesis: que las realidades políticas se constituyen en otro plano que aquél en el que se proyectan hacia la articulación, y que no hay pensamiento auténticamente político que no se constituya él mismo en el magma de lo que sucede. Llamamos así “plano de constitución” a aquel en el que las cosas pasan (aquel en el que “están pasando”) y sostenemos que el universo que se configura desde allí no requiere a priori la articulación. ¿Quién sí requiere, entonces, de este plano de articulación?: el portador de la “buena forma” (el que obra en el plano de la *explicación*). Pero aquí la articulación no es tanto un requerimiento de la constitución como de la precomprensión teórica –filosófica– que elabora la “buena forma”. De allí que no sea de extrañar que se intente por todos los medios explicar sucesos como los del 19 y 20 (o antes, el peronismo) de este modo: por la falta de adecuación de la materia a toda buena forma.

El plano de la *explicación* se abre en el borde entre “existencia” (constitución) y “consistencia” (“articulación”). El plano de *configuración*, en cambio, hace borde entre la existencia y la nada. No recoge tanto el paso de “un plano al otro” (de la “existencia” a la “consistencia”) sino que se afina en el dilema agónico que recorre el pasaje “del no plano al plano” (de la “inexistencia” a la “existencia”) y no nos deja suponer la “existencia de las cosas”, sino que nos exige una cierta prepotencia de trabajo para que –justamente– “las cosas existan”²⁵. Si la filosofía –al trabajar a partir del borde con la consistencia– interroga *retroactivamente* (parte de las cosas como ya existiendo y se pregunta por el “cómo” de su consistencia), el pensamiento de “constituyente” es *activo*, mas que retroactivo. Su pregunta es: ¿cómo hacemos que “algo exista”? En cada plano se piensa de otro modo. Si desde la consistencia pensar es explicar, desde la inexistencia-existencia pensar es experimentar a ciegas²⁶.

²⁴ No se trata aquí de abolir ni de escoger categorías sino de dar lugar a un modo de pensar cuyo rasgo central es el constituirse él mismo en –y con– lo que sucede, en lugar de acercarse a los hechos a partir de una constitución previa.

²⁵ En el plano argentino no hay acumulación. Cada cosa transcurre siempre sobre el mismo borde de inexistencia.

²⁶ Si para Laclau hay política porque las cosas no son sino a partir de su articulación, no hay plano de existencia sino atravesado por un plano de consistencia (trascendencia). En otras palabras: las cosas no pueden “vivir” solas. La “experiencia argentina” aquí mostraría hasta qué punto para el devenir del existir-no existir (en la decisión agónica de si vamos a existir o no) esas consistencias aparecen como imposibles, como inalcanzables.