



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE CIENCIA POLÍTICA
Monografía Ciencia Política

**La teoría de la poshegemonía: una ontología política del
orden social**

Gaspar Avelino Mazzola
Tutor: Julián González Scandizzi

2023

ÍNDICE

1.-Introducción.....	1
2.- La teoría de la hegemonía y lo político.....	8
2.1.- Contornos del posmarxismo.....	8
2.2.- El posfundacionalismo político.....	11
2.3.- El orden social hegemónico.....	15
3.- Tras las huellas de la inmanencia: la ontología de la <i>diferencia</i> de Gilles Deleuze.....	20
3.1.- Consideraciones iniciales.....	20
3.2.- Lo social y la diferencia positiva.....	23
4.- El orden social <i>poshegemónico</i>	31
4.1.- Máquinas abstractas y complejidad social: una introducción a la teoría de la poshegemonía.....	31
4.1.1.- Diferencia, multiplicidad y virtualidad.....	32
4.1.2.- La vida social “maquínica”.....	34
4.1.3.- Las máquinas sociales.....	35
4.1.4.- “Molar” y “molecular”.....	37
4.1.5.- El Estado como “aparato de captura”.....	39
4.2.- El afecto y la poshegemonía.....	41
4.2.1.- Afecto y aparato de captura.....	42
4.2.2.- Hábito y reproducción social.....	47
4.2.3.- Pensar la multitud.....	51
5.- Reflexiones finales.....	54
Bibliografía.....	61

“¡Eso logramos con nuestros estudios; éste es el premio al tiempo perdido, a la vana labor y a la perpetua vigilia! Lo único que ganamos es el cansancio, las preocupaciones, la inquietud, la soledad, la privación de todos los placeres, una vida como la de los cadáveres, habitando, luchando, hablando y pensando con los muertos, apartándonos de los vivos, descuidando las propias cosas, destruyendo el cuerpo por ejercitar el espíritu. De ahí viene la enfermedad, muchas veces el delirio y siempre la muerte.”

Francisco Sánchez, Que nada se sabe.

“Para mí hay dos cosas importantes: la relación que uno puede tener con estudiantes, enseñarles que deben estar felices de su soledad. No dejan de decir: «Oh, un poco de comunicación, nos sentimos solos, estamos solos, etc», y por eso quieren escuelas, pero no podrán hacer nada salvo en función de su soledad, así que se trata de enseñarles las ventajas de su soledad, de reconciliarles con su soledad. En eso consistía mi rol de profe. Y luego, el segundo aspecto, pero en cierto modo es lo mismo, yo no quisiera difundir nociones que creen escuela: quisiera difundir nociones que ingresen a la corriente... que se vuelvan –no quiero decir en modo alguno que se vuelvan algo ordinario, sino que se vuelvan ideas corrientes, es decir, manejables de varias maneras. Ahora bien, eso sólo puede hacerse si me dirigo también a solitarios que retuerzan las nociones a su manera, que se sirvan de ellos con arreglo a lo que necesiten, etc. Y eso son nociones de movimiento y no nociones de escuela...sí.”

Gilles Deleuze, El Abecedario Gilles Deleuze.

1.- Introducción

El presente trabajo monográfico se propone responder al esfuerzo de problematización que se plantea desde una variedad de lenguajes teóricos que, de una u otra manera, intentan dar cuenta de la especificidad y pertinencia de la reflexión ontológica en el ámbito de las ciencias humanas y sociales, configurando así un giro hacia la ontología o *giro ontológico*. Trasladado al campo de la teoría política, dicho esfuerzo de problematización se traduce en una indagación acerca de la naturaleza o lógica elemental de la realidad *pensable* como política o social. En vista de ello, la expresión que mejor sintetiza esta implicación entre, por un lado, la pregunta ontológica por el *ser* y los *modos de ser* de lo existente y, por el otro, la pregunta acerca del estatuto mismo de lo político o lo social, es la de “ontología política”, la cual denomina un modo de concebir el vínculo entre ontología y política propio del enfoque posfundacional, tal como subraya el académico argentino Emmanuel Biset (2020).

En su obra *El pensamiento político posfundacional*, el especialista en teoría política Oliver Marchart ofrece, en primer lugar, un mapa de la reconfiguración que se produce en el pensamiento político y social a partir de la idea de imposibilidad de un fundamento último de lo social en tanto elemento de la realidad; al mismo tiempo que define lo que debería entenderse por “ontología política” a raíz del carácter necesariamente contingente del momento de fundar/desfundar lo social. En este estudio la argumentación está dirigida a desmontar una concepción del ser social que lo entiende como una esencia o sustancia. De acuerdo con el autor, esta concepción está identificada con la noción de “fundamento”, eje conceptual sobre el cual articula la perspectiva común de un arco de pensadores calificados como “posfundacionales” (Nancy, Lefort, Badiou y Laclau). La afiliación común de estos pensadores a lo que es descrito como “heideggerianismo de izquierda” los conduce hacia un cuestionamiento general de toda teoría social y política que suponga que la sociedad y/o la política “*se basan en principios que 1)son innegables e inmunes a revisión y, 2) están localizados fuera de la sociedad y de la política*” (Herzog en Marchart, 2009: 26). Conforme con esto, se entiende que, para existir, la sociedad reclama un fundamento que determine sus configuraciones singulares en el espacio y en el tiempo. Este fundamento, al fin y al cabo, podría describirse como la instancia última de condicionamiento bajo la que se subsume la totalidad de los procesos sociales y políticos, adquiriendo así un sentido como realidad social. En oposición a esta concepción, los posfundacionalistas postulan que, si bien tiene lugar una dimensión que “funda” la sociedad, la condición de ésta no es la de ser una esencia inmutable y exterior a la sociedad y a la política mismas, sino que posee un carácter contingente. Esto último es lo que permite pensar en la ontología como “ontología política”, puesto que de la mano de estos autores, se considera que al no existir un fundamento último del ser en tanto que ser -incluido el ser social-, el proceso de estabilización de un fundamento es necesariamente político, con lo que la expresión “ontología

política” no refiere a una ontología regional (una ontología *de* la política y/o la sociedad) sino a toda ontología posible:

“Dado que la ontología política implícita en la diferencia ontológica se interesa por las condiciones cuasi trascendentales del fundar/desfundar de toda entidad social (y toda entidad, en este sentido, es social) entonces ya no puede tener el estatus de una ontología regional. Se convertirá, pues, en una ontología general, que, dadas nuestras premisas posfundacionales, será acosada, necesariamente, por el espectro de su propia imposibilidad final, de la imposibilidad de lo que tradicionalmente se denomina una ‘filosofía primera’ ”. (Marchart, 2009: 24)

En cualquier punto de su existencia, la sociedad se encuentra políticamente fundada, por lo que toda reflexión ontológica acerca de la naturaleza del lazo social debe asumir en algún grado la *politicidad* de la misma. En síntesis, la reflexión de Marchart supone un doble movimiento mediante el cual se piensa: 1) la realidad social como un devenir libre de todo principio estable de determinación y, 2) la especificidad de lo político en su carácter de dimensión inherente al proceso de fundación de todo orden social.

A la luz de lo expuesto, el presente estudio se enfoca en la discusión acerca de la naturaleza del lazo social, lo cual hace referencia al vínculo con el mundo, con los otros y con uno mismo que da lugar a la vida social. Es así que, como objetivo específico, se propone examinar el modo en que se constituye el orden social y se despliegan los diversos mecanismos por los cuales éste se reproduce. Para ello, la presente monografía desarrolla un ejercicio reflexivo que se sostiene sobre la reconstrucción de un vínculo posible entre la propuesta teórica del académico canadiense Jon Beasley-Murray, y la de dos autores que se ubican dentro del horizonte posfundacional. Me refiero a los teóricos políticos Ernesto Laclau y Chantal Mouffe y, particularmente, a su ya clásico *Hegemonía y estrategia socialista*, escrito en el que desarrollan el núcleo sustancial de su proyecto teórico.

Por su parte, Laclau y Mouffe proponen una completa reformulación del concepto gramsciano de *hegemonía* a partir de una revisión crítica de las bases ontológicas de la teoría social marxista. El hilo conductor de su reflexión lo constituyen las transformaciones que tienen como base la extensión de luchas sociales de nuevo tipo, tales como las llevadas adelante por los nuevos feminismos, las minoría étnicas, nacionales y sexuales, los movimientos ecologistas, entre otros agentes sociales. Estas nuevas luchas representan lo que en términos de Marchart serían los ejes de un proceso de desfundación de la sociedad: *“Esta proliferación de luchas se presenta, en primer término, como un «exceso» de lo social respecto a los cuadros racionales y organizados de «la sociedad» -esto es, el «orden» social-”.* (Laclau & Mouffe, 2010: 25). En vista de ello, la propuesta teórica de estos autores se revela como un intento por dar cuenta de lo que hay de contingente y

singular en toda sociedad frente a lo absoluto y general. Por este motivo se refieren a una crisis teórica al interior del pensamiento de izquierdas que tiene que ver con su apego a un esencialismo filosófico que presenta a la sociedad como una totalidad regida por “leyes” y que otorga una centralidad ontológica a la clase obrera, lo que convierte a ésta en el agente privilegiado del cambio social. En su lugar, Laclau y Mouffe proponen comprender la sociedad ya no como una totalidad cerrada que determina sus procesos parciales, sino como producto del momento político de fijación parcial del sentido de lo social en torno a elementos significantes. Con esto, la existencia de un orden social no se explica a partir de alguna esencia de lo social, puesto que lo social en sí mismo se expresa de modo singular y en permanente “desborde” de la sociedad como un todo ordenado. Así, la existencia social, con lo que ésta tiene de material, nunca puede reducirse a una determinación última. Por eso su concepto de hegemonía termina variando respecto del de Gramsci, ya para éste último, de acuerdo con Terry Eagleton, refiere *“al modo en que el poder gobernante se gana el consentimiento de aquellos a los que sojuzga -aunque en ocasiones utiliza este término para referirse a la vez a consentimiento y coacción-.”* (Eagleton, 1997: 149); mientras que en Laclau y Mouffe compromete todo un replanteamiento de carácter ontológico en relación a la naturaleza de lo social en sí mismo, en consonancia con su matiz posfundacional.

La no-fijación de lo social es el recurso teórico del que se valen para ofrecer una reconceptualización de la hegemonía como lógica constitutiva del orden social, lo cual consiste en afirmar, no solo que la sociedad como tal nunca llega a un momento de cierre, sino también que toda identidad social es producida a partir del vínculo hegemónico mismo. Con esto, la hegemonía ya no es entendida como el proceso político suplementario por el cual las clases dominantes¹ consiguen dar una dirección a las capas sociales restantes, sino como la lógica misma por la cual lo social es fijado en una sociedad. En consecuencia, finalmente se asume que la identidad de los sujetos sociales es también producto del proceso hegemónico, por lo que no puede atribuirse a un principio constitutivo que escape a éste último, como lo es la posición al interior de las relaciones de producción en relación a la clase, tal como lo concibe Gramsci.

Finalmente, el aspecto por el que quizás es mayormente reconocida su propuesta teórica es la adopción de un enfoque lingüístico proveniente del estructuralismo en el que las lógicas relacionales que producen lo social se corresponden con las que son propias del lenguaje: *“[...] esto no ha significado la explicación simplemente lingüística (en el sentido de lenguaje hablado o escrito) de lo social, sino más bien el reconocimiento de que aquellas lógicas relacionales que fueran originariamente analizadas en el campo de lo lingüístico (en el sentido restringido), tienen un área de pertinencia mucho más amplia que se confunde, de hecho, con el campo de lo social”.*

¹ En términos marxistas son aquellas que controlan el aparato de producción.

(Laclau & Mouffe, 2010: 21). Se concluye con esto que lo social se organiza en el terreno contingente de las prácticas de significación, por lo que todo orden social es resultado de una determinada articulación discursiva que fija lo social en torno a un sentido, moldeando así distintos aspectos de lo social, incluyendo la identidad de los sujetos sociales y, de modo general, las propias condiciones materiales de existencia. A propósito de esto último, el juicio de los autores es muy claro: *“En la raíz del prejuicio anterior se encuentra un supuesto que debemos rechazar: el carácter mental del discurso. Frente a esto, afirmaremos el carácter material de toda estructura discursiva. Suponer lo contrario es aceptar una dicotomía muy clásica: la existente entre un campo objetivo constituido al margen de toda intervención discursiva y un «discurso» consistente en la pura expresión del pensamiento. Esta es, precisamente, la dicotomía que numerosas corrientes del pensamiento contemporáneo han tratado de romper.”* (Ibíd.: 147).

Por otra parte, Beasley-Murray, quien en su obra de inspiración deleuzeana *Poshegemonía. Teoría política y América Latina* comienza afirmando *“La hegemonía no existe, ni nunca ha existido”* (Beasley-Murray, 2010: 11), despliega una crítica general al concepto de hegemonía, tanto en su formulación gramsciana como posgramsciana, lo que incluye la conceptualización elaborada por Laclau y Mouffe: *“Mi concepción de poshegemonía [...] se relaciona con debates en el interior de los estudios latinoamericanos sobre los límites teóricos y políticos del concepto de hegemonía, más que sobre su carácter obsoleto.”* (Ibíd.: 14). El punto de partida de este autor es la identificación de la hegemonía como una lógica de constitución del orden social que se produce en un plano trascendente, por lo que *“[...] aunque podamos pensar la poshegemonía en forma negativa, en términos de fuga o de éxodo del orden actual de cosas -ir más allá de la ideología, huir de las coacciones sociales-, la cuestión principal es el proceso inverso. ¿Cuál es el origen de este estriamiento de la inmanencia que hace surgir la ilusión de trascendencia, la ficción de hegemonía, el presupuesto de Estado y la suposición de un pacto social? ¿Por qué seguimos tomando obstinadamente estos efectos por causas?”* (Ibíd.: 13)

La razón por la cual considero pertinente contraponer de forma directa los esquemas teóricos mencionados -Beasley-Murray/Laclau y Mouffe-, es que el argumento poshegemónico se estructura en torno al supuesto de una lógica inmanente de lo social, un principio por el cual lo social se basta a sí mismo, lo que se opone, tanto a una esencia que lo que *hace ser*, como también a un *cuasi-fundamento* instituido políticamente, siendo este último el supuesto que hace de la teoría hegemónica de Laclau y Mouffe una ontología política posfundacional, siguiendo la lectura de Marchart. Con ello quisiera indicar que a partir de este supuesto sobre el que Beasley-Murray construye su teoría poshegemónica es posible deducir los principales elementos de una ontología política del orden social que intenta ir más allá de la centralidad de lo lingüístico que proponen Laclau y Mouffe. Del mismo modo que estos autores, Beasley-Murray inicia su teoría con la noción

de desfundamentación de la realidad social, sin embargo no concuerda con que la sociedad emerja del acto significativo, lo cual expresa de la siguiente manera: “*Me propongo redescibir y reconstruir una imagen de la sociedad que no dependa del autorretrato que una sociedad tiene de sí misma.*” (Ibíd.: 16). De acuerdo con esto, la lógica inmanente de lo social que Beasley-Murray propone reconstruir se remite a los conceptos de *afecto*, que indica la capacidad de un cuerpo -individual o colectivo- de afectar o ser afectado, y de *hábito*, que describe el modo en que el cuerpo efectúa las actividades regulares y repetitivas que estructuran la vida cotidiana: “*El orden social se asegura por medio de hábitos y afectos, plegando el poder constituyente de la multitud sobre sí mismo para producir la ilusión de trascendencia y soberanía*” (Ibíd.: 11)

En síntesis, a través de la reconstrucción de las claves ontológicas que permiten posicionar a la teoría de la poshegemonía como una ontología política particularmente crítica de las premisas posfundacionales de la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe, el ejercicio de reflexión desarrollado en el presente trabajo busca resaltar la importancia de la problemática ontológica como un terreno fértil para pensar acerca del estatuto de lo político. En este sentido, se sostiene que la indagación en torno a la ontología política subyacente en la teoría de la poshegemonía es crucial para comprender las tensiones y desafíos que plantea la conceptualización de lo político, a la vez que habilita una discusión más amplia referida al sentido mismo de la labor teórica.

En relación a esto último, el presente trabajo tiene especialmente en cuenta la necesidad de superar lo que Biset (2013, 2020) identifica como una “primacía de la epistemología” en el seno de la teoría política, entendiendo por esto no una suerte de “inclinación” o “preferencia” por la problemática epistemológica, sino más bien una matriz del pensamiento político que dispone los términos de una clausura de la cuestión ontológica. Más concretamente, la existencia de una primacía de la epistemología supone que el alcance de la teoría se encuentre determinado por la discusión en torno a aquello que puede constituirse en objeto legítimo de conocimiento -qué podemos conocer- y a los procedimientos correctos para alcanzar tal conocimiento -cómo podemos conocer-; mientras que el intento por renovar el interés por la cuestión ontológica supone tomar distancia del esquema de representación, base misma sobre la que se sostiene la relación de exterioridad entre pensamiento y política y que consiste, esencialmente, en el despliegue de un *objeto* de conocimiento -la política, la sociedad, etc.- frente a un *sujeto* -la teoría política, la ciencia política, etc.-. La recuperación de la reflexión ontológica no tiene que ver, por lo tanto, con la “restauración” de una línea jerárquica que sitúe los problemas ontológicos como antecedentes necesarios de la epistemología y la metodología, sino con la posibilidad de pensar un *qué* y un *cómo* de la existencia política y social. De esta forma el trabajo con la teoría se resignifica -como propone Biset-, al colocar el acento en la premisa de que si existe la asociación de ideas como operación elemental del entendimiento, a partir del cual es posible toda forma de conocimiento -o incluso de fabulación-, es porque la “naturaleza” o la

“realidad” misma de las cosas está sometida a reglas que le son propias. En el lenguaje de las ciencias sociales, esto supone la necesidad de reconocer el hecho de que toda vez que los lenguajes de lo político y lo social reconocen un objeto que fija límites en lo existente, que se traducen como hechos sociales o hechos político, *preexiste* allí mismo una realidad independiente de las abstracciones conceptuales. De ello se deduce, por consiguiente, que dicha realidad o naturaleza misma de las cosas se rige por una lógica elemental que determina toda posibilidad de reconocer objetos de representación de lo político y lo social.

De acuerdo con lo señalado, la noción de ontología que surge de su inscripción en la teoría política tiene que ver, al menos, con dos cosas. En primer lugar sugiere un descentramiento de la imagen del pensamiento político (el esquema de representación) que conlleva la clausura de la cuestión ontológica. En segundo lugar indica una preocupación por el estatuto de la realidad, entendiendo que los juicios posibles sobre este aspecto delimitan un qué y un cómo de lo existente, lo que compromete directamente el modo de pensar lo político o lo social. En palabras de Biset, las implicaciones señaladas pueden entenderse de la siguiente manera:

“¿Qué significa redefinir una figura de pensamiento en la problematización de la partición ontológica del mundo? Significa que una ontología, en su estatuto trascendental, es una figura de pensamiento que se asienta en lo dado mismo para preguntar por su modo de ser. Un modo de pensar que, de un lado, le otorga al pensamiento un estatuto que excede la mera representación de lo existente, pues el pensamiento abre algo nuevo, pero, de otro lado, esto supone siempre una relación con condiciones singulares de existencia, con el modo de configuración de un mundo determinado. Al inscribir una pregunta trascendental el pensamiento deja ser episteme representativa para constituir una zona de problematización, es decir, empieza con una pausa que indaga a qué se le otorga existencia y a qué no y cómo se diferencia entre los modos de existencia.” (Biset, 2020: 343)

En consecuencia, el presente trabajo presenta una lectura ontológica de la teoría de la poshegemonía, respondiendo así a un interés de fondo por abordar la problemática ontológica que subyace al modo de constitución del orden social, y reubicarla en la teoría política y social. En líneas generales, el trabajo contiene un argumento sobre la redefinición de la relación entre ontología y política que se desprende del marco teórico desarrollado por Beasley-Murray, cuyo propósito es cuestionar la noción posfundacionalista de *fundamento* como principio de determinación de la realidad social.

En función de dicho argumento, el ejercicio reflexivo propuesto se desarrollará en tres capítulos. En el primero se hará un recorrido por la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe atendiendo a la lectura posfundacionalista que lleva adelante Oliver

Marchart. A fin de problematizar la idea de un *fundamento* de lo social, en el segundo capítulo se reconstruirá la noción de *inmanencia* con la que trabaja Beasley-Murray a partir de la concepción ontológica de la diferencia en sí que sostiene el filósofo francés Gilles Deleuze. Finalmente, en el tercer capítulo se examinarán los conceptos poshegemónicos -*afecto*, *hábito* y *multitud*- a la luz de la teoría social maquínica esbozada por Deleuze y Guattari. A modo de síntesis, se concluirá con algunas reflexiones acerca de las implicaciones de la teoría de la poshegemonía a partir de su lectura desde la problemática ontológica.

2.- La teoría de la hegemonía y lo político

2.1.- Contornos del posmarxismo

En plena época de la perestroika soviética, de Thatcher y Reagan, de la restauración democrática en Sudamérica, del posmodernismo como lógica cultural predominante (Jameson, 1995), se publica la que será la principal obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista* (2010)². El objetivo del libro será contribuir al debate teórico y político que se produce a partir de la crisis del marxismo como paradigma predominante en el seno de la izquierda. En los propios términos de sus autores, el cambio de época, marcado por un conjunto de luchas sociales que abarcaba una variedad de actores y reivindicaciones (étnicas, feministas, ecologistas, antinucleares, etc.), da lugar a un *hiato* entre el discurso marxista y el conjunto de problemas propios de la sociedad contemporánea. En este sentido, la crítica del marxismo que llevan adelante no está centrada en la validez histórica de su núcleo conceptual, sino más bien en su concepción *ontológica*, es decir, la cuestión de los fundamentos que determinan y estructuran la realidad -y por extensión, la “realidad social”-, y de los cuales se deriva una concepción del desarrollo histórico y sus agentes. Laclau y Mouffe advierten de una parálisis del marxismo frente a lo que caracterizan como un cambio en el contenido *óntico* de la investigación social en el contexto del capitalismo tardío. Mientras que los nuevos movimientos sociales expresan una serie de antagonismos que recomponen el campo social, el marxismo, en la opinión de estos autores, se mantiene aferrado a un marco esencialista de comprensión de la realidad social como una totalidad ordenada. La irreductibilidad de los nuevos antagonismos al tradicional conflicto capital/trabajo conforma un fuerte indicador de la necesidad de reformular el horizonte intelectual de la izquierda partiendo de una nueva ontología de lo social. El primer paso será fijar los contornos teóricos del límite al que, según estos autores, llega el marxismo en los años ochenta.

El foco de la crítica que se desarrolla en *Hegemonía y estrategia socialista* está puesto en la base esencialista que sustenta el aparato conceptual del marxismo en cualquiera de sus variantes. Más específicamente, se trata de un esencialismo de clase. La noción de *esencia* refiere a un conjunto de caracteres fijos o inmutables presente en cada uno de los entes que componen la realidad, dotando a ésta de un horizonte de sentido mediante el cual se vuelve inteligible. Al pensar la realidad de esta forma, se considera que todo cuanto existe expresa una esencia que fundamenta el hecho de que las cosas sean de determinada manera y no de otra. En el caso del marxismo, cuando coloca la noción de *clase social* -entendida como posición en las relaciones de producción- en el lugar de una esencia, ésta se transforma en el fundamento que explica lo social en sí mismo, lo cual deja poco margen para pensar en la consistencia específica de la multiplicidad de antagonismos que pueblan la realidad social. Todo cuanto existe socialmente, incluyendo prácticas, enunciados o identidades, se

² Su primera edición, en inglés, es del año 1985.

explica en última instancia por el lugar que los agentes involucrados ocupan al interior de las relaciones de producción. De esta manera, la economía se convierte en un principio de determinación necesaria de la sociedad, y la lucha de clases el antagonismo esencial que determina el sentido de la historia.

Pero la crítica a la que Laclau y Mouffe someten al marxismo no se detiene allí. El cuestionamiento al esencialismo constitutivo de la teoría marxista funciona como punto de partida para plantear la imposibilidad general de pensar “la sociedad” como una estructura inteligible, ordenada de forma racional y transparente a partir de un fundamento fáctico y fijado de una vez y para siempre. En relación a este aspecto es que Laclau y Mouffe señalan los límites del marxismo. Puede resultar paradójico que objeten al marxismo su incapacidad de subsumir dentro de sus categorías las nuevas problemáticas que surgen con el cambio de época, ya que lejos de plantear una visión orgánica y estática del orden social, plantea que la historia es un factor determinante al momento de comprender la génesis y desarrollo de las relaciones sociales. Por lo tanto, si para Laclau y Mouffe el marxismo llega a un límite no se debe a que éste ya no reconozca que todo orden social está sujeto a transformaciones históricas, sino a que independientemente del tratamiento que reciben estas transformaciones, siga pensando en torno a fundamentos estables. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en el sentido que adquiere la acción política como expresión, en última instancia, de la lógica clasista. Este tipo de razonamiento concluye inexorablemente en una imagen de la sociedad como una totalidad inteligible a partir de un núcleo predeterminado de sentido, que sedimenta el contenido *óntico* de toda formación social concreta -la sociedad capitalista, por ejemplo-.

El esfuerzo de Laclau y Mouffe está dirigido a demostrar que la proliferación de luchas durante el capitalismo tardío constituyen un “exceso” de lo social, socavando la imagen transparente de sociedad a la que solo se puede llegar a través de “leyes” necesarias o fundamentos esenciales. Pese a los momentos de despliegue creativo durante los años sesenta, de la mano la Escuela de Frankfurt, los desarrollos de Louis Althusser y el creciente interés por la obra de Gramsci, el marxismo llegaba a un punto en el que su operatividad discursiva quedaba atada a fetiches sedimentados. En la lectura de Laclau y Mouffe, todo lo que parecía renovador al interior del marxismo no era más que un intento improductivo de formular largas cadenas de mediación teórica para subsumir los nuevos antagonismos dentro de la tradicional lógica clasista. En este punto se vislumbra un último aspecto de la parálisis del marxismo: su incapacidad de asumir su propia condición de *discurso* en el seno de una realidad social instituida discursivamente.

De esta manera llegamos a un punto clave del enfoque de Laclau y Mouffe. Como ya adelanté, si para estos autores el marxismo fracasa teóricamente se debe menos a una supuesta incapacidad para constatar la existencia de transformaciones históricas, que al sometimiento de estas a una perspectiva esencialista. Sin embargo, es necesario contemplar una nueva capa de complejidad:

Laclau y Mouffe no se limitan a deconstruir la raíz esencialista del marxismo, sino que avanzan en una ontología que se sustenta en la identidad entre la realidad y el campo de la discursividad. Desde este enfoque la objetividad es inmanente a una malla de mediación discursiva, lo que llevado al plano de la realidad social implica que, sea cual sea la entidad social que consideremos, su objetividad dependerá siempre de alguna forma de institución discursiva. Sin embargo, si bien el discurso es la instancia instituyente de la realidad, al asumir que esta no es un conjunto estático, sino que está sujeta a transformaciones constantes, todo elemento discursivo tiene un carácter contingente, por lo que el discurso nunca provee de un cierre ontológico definitivo. Como sistema signifiante, el marxismo entra en crisis una vez que la realidad demuestra no responder a su horizonte ontológico de certezas, algo con lo que las categorías marxistas no pueden lidiar sino sedimentándose, ocultando así que incluso aquello que funciona como fundamento último -la determinación económica y el esencialismo de clase- no puede deducirse directamente de lo social, sino que es un acto contingente de institución discursiva.

La crítica a la lectura esencialista del orden social propia del marxismo, así como la postulación del discurso como dimensión instituyente de la realidad, sientan las bases de la concepción ontológica de Laclau y Mouffe. Sin embargo, lo que condiciona de forma definitiva su ruptura con el marxismo y los lleva a aceptar el carácter posmarxista de su propuesta teórica es la conceptualización por parte de aquel de la política como epifenómeno de las relaciones sociales. Sin dejar de advertir matices al interior de una corriente de pensamiento lo suficientemente amplia como para incluir formulaciones tan distintas entre sí como lo son el marxismo-leninismo (sobre todo en la variante adoptada como doctrina oficial de la URSS), el althusserismo, la Escuela de Frankfurt, o los estudios culturales de Raymond Williams y E.P. Thompson, Laclau y Mouffe observan un tratamiento común de la política como un ámbito de la realidad social. Aún sosteniendo márgenes variables de autonomía para los hechos políticos, para Laclau y Mouffe el marxismo en última instancia siempre identifica el sentido a priori que subyace a la acción política con la pertenencia a una clase y la posición ocupada en las relaciones de producción. Por este motivo, lo social no solo es un sustrato de lo político, sino que analíticamente se da por sentado que posee una consistencia a priori, no mediada, por lo que no es un elemento *fundado*, sino *fundante*. Con el objetivo específico de invertir esta relación entre lo político y lo social propia de la discursividad marxista, Laclau y Mouffe se sirven, no obstante, del concepto de *hegemonía*, desarrollada por el dirigente comunista italiano Antonio Gramsci. En un intento de “reactivar” este concepto, la *hegemonía* será adoptada como categoría central del análisis político. A propósito de esto, en el siguiente apartado veremos en qué medida la preocupación por la dimensión de lo político termina de dar forma a una ontología discursiva y posfundacional en la que la hegemonía adquiere el estatus de lógica instituyente de lo social.

2.2.- El posfundacionalismo político

Hasta aquí hemos visto cómo la crítica del marxismo en Laclau y Mouffe cumple la función de desentrañar el dilema del fundamento ausente de lo social, razón por la cual se ocupan de las cuestiones ontológicas de la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento. Siguiendo a Olivar Marchart, es posible situar la perspectiva teórica de estos dos autores dentro de una corriente de pensamiento denominada *posfundacionalismo*, de la que forman parte teóricos como Claude Lefort, Jean-Luc Nancy, Alan Badiou, además de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

Lo que distingue al paradigma posfundacional es la postulación de una dimensión de *lo político* diferenciada de lo que convencionalmente se entiende por *la política*. Esta distinción, que se conoce como *diferencia política*, procura delimitar una esfera distintiva de lo político respecto de los dominios de lo social (entre lo que se incluye la política a secas) bajo la premisa de una imposibilidad de un fundamento último de la sociedad y, por extensión, de la política. En vista de la crisis de un modelo de pensamiento según el cual el entramado complejo de relaciones que forma una sociedad puede ser inteligible a partir de fundamentos últimos, y de los cuales, a su vez, se desprenden consecuencias políticas necesarias, lo político se presenta como el momento de institución o fundación de lo social, adquiriendo así un estatus ontológico. Mientras tanto, se reserva el concepto de política para agrupar al “*conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político.*” (Mouffe, 2007).

En virtud del sentido que adquiere aquí la diferencia política, conviene distinguir las consecuencias del planteo posfundacional de una perspectiva que lisa y llanamente niega la posibilidad de cualquier fundamento, colocándose en un terreno *antifundacional*. En la práctica, esto se traduce en un razonamiento desde el cual la consistencia de algo como “la sociedad” o “la política” se desvanece en el momento mismo en el que se lo invoca. El posfundacionalismo, en cambio, no pretende negar la existencia de un horizonte de sentido para la sociedad y/o la política, sino su carácter último y definitivo. En otras palabras, el posfundacionalismo consiste en el debilitamiento ontológico de todo fundamento último o sustancia definida de lo social/político, reemplazando el carácter fijo o natural de los principios de determinación de un orden social por la contingencia de los mismos.

En lo que respecta a la conceptualización de la diferencia política como dimensión instituyente de lo social, el posfundacionalismo se reconoce dentro de la tradición filosófica inaugurada por Martin Heidegger. El antecedente de la distinción que hace de *lo político* una categoría ontológica lo encontramos en la revisión de la pregunta por el *ser* que lleva a cabo el filósofo alemán. Mientras que el propósito de la filosofía occidental -y especialmente de la filosofía moderna- es la búsqueda

del fundamento absoluto de todo ente, lo que significa pensar en torno a un centro último de referencia de todo cuanto existe; Heidegger propone “liberar” la cuestión del ser de toda remisión a un fundamento último (Carpio, 2015).

Heidegger advierte que la manera en la que ha sido conceptualizado el ser a lo largo de la historia del pensamiento supone un paradójico “olvido” de lo que éste es en sí mismo. Filósofos como Platón, Aristóteles o Descartes han ofrecido distintas interpretaciones del ser entendido como la condición de todo lo que hay. Sin embargo, aquellas figuras que han sido puestas en el lugar del ser -las *ideas*, las *substancias* y el *cogito*, respectivamente- en última instancia también *son*, participan del ser, por lo que en definitiva terminan siendo entes y no el *ser* en cuanto tal. A los efectos de llegar a una comprensión genuina de éste último, Heidegger tiene en cuenta la distinción radical entre el nivel *óptico* -de los entes- y el nivel *ontológico* -del ser en cuanto tal-, lo que concibe como *diferencia ontológica*. A partir de esta distinción, el abordaje heideggeriano de la cuestión del ser procura apartarse de lo que sería una nueva determinación de éste como un ente fundamental, dando lugar a la pregunta por el significado del ser como “condición de posibilidad” de los entes.

El punto de partida para la revisión general del concepto de ser es una analítica de la existencia humana, puesto que de todos los entes que componen la realidad, el ser humano es el único que se pregunta por el ser. Con el vocablo alemán *Dasein* (en español “ser-ahí”), Heidegger se refiere al hombre como lugar donde el ser se manifiesta, donde se produce la comprensión del ser. Para este *Dasein*, cuya condición general es estar-en-el-mundo, el ser no se manifiesta como algo dado, sino como posibilidad. Esto se debe a que no existe para Heidegger un “en sí” de las cosas, sino que estas realizan el ser a partir del significado instrumental -y variable- que el ser humano les atribuye. En suma, el ser no puede ser fundamento, puesto que eso implicaría reducirlo a algo ya dado, en lugar de estar intrínsecamente ligado a la existencia humana como puro proyecto o posibilidad de ser.

En lo tocante a la *diferencia ontológica*, el hecho de que el ser no pueda erigirse como fundamento sólido de los entes, puesto que tal cosa obligaría a situarlo -una vez más- dentro del nivel óptico, supone que la forma en que puede ser pensado como “condición de posibilidad” de los entes es por medio de su *ausencia*. Esto significa que a diferencia de lo que se piensa desde una ontología fundacional, el ser no es aquello que está *presente* en los entes, como un centro de referencia al que le pueda corresponder algún tipo de definición. Por el contrario, lo que posibilita que en lugar de la nada existan los entes es el ser como abismo, una forma de *fundación* de la realidad sin afirmación de un *fundamento* inmutable.

La imposibilidad de la presencia de un fundamento singular, según Marchart conduce a: 1) la posibilidad de fundamentos contingentes en plural, y 2) el fundamento como procedimiento de fundar entendido como hacer presente/ausenciar. De esta manera adquiere relevancia el concepto de

contingencia, que según este autor es el concepto clave del posfundacionalismo. En línea con el planteo filosófico de Heidegger, la contingencia es el término operacional cuya función indica la imposibilidad necesaria de un fundamento último de lo social o, en otras palabras, la imposibilidad necesaria de una clausura sistémica.

Ahora bien, Marchart introduce una importante distinción entre lo que llama “noción débil” y “noción fuerte” de la contingencia. En la noción débil de la contingencia, las identidades ópticas que conforman un campo social no son imposibles ni necesarias, por lo que “podrían ser de otra manera”. Sin embargo, esto no descarta la existencia, al menos teóricamente, de identidades ópticas que podrían ser necesarias. En cambio, en la noción fuerte de contingencia que adopta el pensamiento posfundacional, las identidades ópticas no solamente no son imposibles ni necesarias, sino que esta característica es en sí misma necesaria para toda identidad: la posibilidad de cualquier identidad está unida a la imposibilidad de su realización plena.

Si nos desplazamos nuevamente hacia el interior del proyecto teórico de Laclau y Mouffe, podemos advertir la huella heideggeriana de su planteo. Para expresarlo de forma sucinta, lo que puede reconocerse en Heidegger es un viraje respecto a la concepción común a toda la metafísica occidental, por el cual se abandona la concepción tradicional del *ser* como fundamento subyacente a todo lo real y se inaugura una forma de entenderlo como *función de fundar*. De esta manera, la posibilidad de que exista una realidad en lugar de la nada no depende de una fuente última de sentido a la cual se le pueden atribuir una serie de características, sino que todo cuanto hay adquiere realidad a partir de un proceso atravesado por la contingencia. El aporte de Laclau y Mouffe será trasladar esta reflexión al terreno de lo social y sus procesos, partiendo de la idea de una imposibilidad radical de “la sociedad” como una totalidad inteligible como estructura fundante. Concretamente, lo que está en el foco de la crítica en Laclau y Mouffe es la posibilidad de una precomprensión de los procesos parciales que conforman un orden social a partir del entendimiento del mismo como una totalidad estructural que puede ser objetivada. Frente a esto, Laclau y Mouffe plantean la *infinitud de lo social*, lo que supone concebir lo social como un territorio abierto, sin que sea posible cualquier fijación de sentido en torno a “la sociedad” como un objeto unitario y suturado. Esta distinción entre “lo social” y “la sociedad” queda expresada en palabras de Laclau de la siguiente manera:

“Entiendo que “sociedad” significa, simplemente, la posibilidad de clausura de todo significado social en torno a una matriz que puede explicar todos sus procesos parciales. Ésta sería, por ejemplo, la posición del estructuralismo clásico. Por otra parte, si se toma una posición más posestructuralista -la imposibilidad de cerrar cualquier contexto y, entre ellos, el contexto social como un todo unificado-, lo que tenemos son procesos marginales que disrumpen constantemente el significado y

conducen a la clausura de la sociedad en torno a una sola matriz. Cuando definimos lo social en este sentido, como algo que crea significado pero hace imposible la clausura, tiendo a hablar de “lo social” y no de “sociedad”. Esa fue una primera distinción. Por ejemplo, es precisamente el argumento que se presenta en el artículo sobre la imposibilidad de la sociedad.” (Laclau en Marchart, 2009: 180)

En el artículo referido, lo social es identificado como el “juego infinito de las diferencias” o, más precisamente, con el discurso en su carácter instituyente. Esto significa que en ausencia de la sociedad como positividad fundante, todo sistema social no puede comprenderse sino por medio de su precariedad constitutiva, donde lo social asume la doble condición de plano discursivo sobre el que despliegan de forma contingente los elementos de una sociedad, y de momento de fijación parcial del sentido. De acuerdo con esto, lo social se estructura a través de un doble movimiento de fijación/desfijación por el cual, si bien efectivamente existe una fijación parcial del sentido que nos permite hablar de una sociedad, ésta se encuentra siempre desbordada por un “exceso de sentido” que impide su clausura como totalidad cerrada.

A partir de la tesis de la imposibilidad de la sociedad, Laclau y Mouffe revierten el orden de prioridad entre lo social y lo político. Como ya vimos, mientras que bajo el esquema marxista la especificidad de lo político se explica como epifenómeno del orden social, existiendo así una forma de lo político correspondiente a cada etapa del desarrollo social-histórico; para Laclau y Mouffe, lo político es, ni más ni menos, que aquel movimiento de fijación de sentido por el cual se produce un orden social.

Sin embargo, la especificidad de lo político no se agota en su condición de momento fundante de la sociedad. El hecho de que lo social se presente como un juego infinito de diferencias implica que la fijación de cualquier identidad está atravesada por el antagonismo. En este sentido, todo movimiento de fijación es necesariamente político en la medida en que toda diferencia, para fijarse como identidad, se “enfrenta” a otros posibles. Mouffe, en su texto *En torno a lo político* plantea la distinción entre “lo político” y “la política” a partir de la dimensión del antagonismo de la siguiente manera:

“Algunos teóricos como Hannah Arendt perciben lo político como un espacio de libertad y deliberación pública, mientras que otros lo consideran como un espacio de poder, conflicto y antagonismo. Mi visión de “lo político” pertenece claramente a la segunda perspectiva. Para ser más precisa, ésta es la manera en que distingo entre “lo político” y “la política”:
concibo “lo político” como la dimensión del antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a “la política” como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la

coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político.” (Mouffe, 2007: 16)

Finalmente, si la vida social es un terreno inestable, en el que toda identidad o sentido emerge de la contingencia y el antagonismo, todo orden social se constituye necesariamente a partir de una lógica hegemónica. Por lo tanto, aquello que Laclau y Mouffe entienden como momento de institución política de la sociedad se traduce en un proceso de articulación de las diferencias que conforman lo social en torno a un sistema de significados que se impone a través de una relación hegemónica. En el siguiente apartado veremos con más detalle la forma en que Laclau y Mouffe conceptualizan la noción de hegemonía a partir de lo que puede definirse como una “ontología del lenguaje”.

2.3.- El orden social hegemónico

Lo analizado en el apartado anterior conduce a una afirmación clave en torno a la cual gira la teoría política de Laclau y Mouffe: la existencia de un mundo compuesto de entidades singulares es un hecho completamente independiente de la voluntad y el pensamiento, pero la constitución de estas entidades en objetos específicos de la realidad no se produce sino a partir de una condición discursiva de emergencia. Esto significa que no existe un “afuera” del discurso, por lo que para comprender la forma en que estos autores reconstruyen la categoría gramsciana de *hegemonía*, debemos situarla al interior de una teoría del discurso u “ontología del lenguaje”.

De acuerdo con Castro-Gómez (2015), las influencias de Laclau y Mouffe en este campo provienen de tres especialistas: Ferdinand de Saussure, Jacques Derrida y Ludwig Wittgenstein. De la teoría de la significación diferencial de Saussure, adoptarán la idea de la arbitrariedad de la significación, según la cual el sentido de cualquier proposición se encuentra en la lógica estructural del lenguaje, y no en el objeto al que refiere la proposición ni en el sujeto de enunciación como suponen la teoría realista y la teoría fenomenológica, respectivamente. Conforme a esta idea, se puede afirmar que no existe una correspondencia natural entre las palabras y las cosas, por lo que el sentido del signo (la asociación entre un significante y un significado) únicamente está determinado por la *relación diferencial* que entabla con el conjunto de signos que componen la estructura lingüística (de Saussure, 1991).

Sin embargo, Laclau y Mouffe adoptan el matiz que introduce Derrida en su crítica a Saussure, según la cual esta estructura no puede ser pensada como un sistema cerrado, puesto que esto supondría la existencia de un centro estructurante que condicione las relaciones entre los elementos sin estar él mismo condicionado. Por el contrario, Derrida sugiere pensar en estructuras significativas abiertas, en las que el proceso de significación nunca cristaliza.

Finalmente, recurren al concepto de *juegos del lenguaje* del segundo Wittgenstein para señalar que el discurso no es meramente una expresión del pensamiento, sino que organiza prácticas y se entretiene con la materialidad de la acción. Al respecto, afirman lo siguiente:

“Está claro que las propiedades materiales mismas de los objetos forman parte aquí de lo que Wittgenstein llama “juego de lenguaje”, que es un caso de lo que hemos llamado discurso. Lo constituye una posición diferencial y, por tanto, una identidad relacional con ciertos elementos lingüísticos, no en la “idea” de piedra o de losa, sino la piedra y la losa, en cuanto tales. (La conexión con la idea de piedra no ha sido suficiente, hasta donde sepamos, para construir ningún edificio.) Los elementos lingüísticos y no lingüísticos no están meramente yuxtapuestos, sino que constituyen un sistema diferencial y estructurado de posiciones -es decir, un discurso. Las posiciones diferenciales consisten, por tanto, en una dispersión de elementos materiales muy diversos.” (Laclau & Mouffe, 2010: 147).

En base a los aportes de Saussure, Derrida y Wittgenstein, Laclau y Mouffe arriban a las siguientes conclusiones: 1) la realidad está estructurada discursivamente, por lo que todo objeto se constituye como objeto de discurso; y 2) el *discurso* es un sistema de relaciones entre elementos que se articulan de tal forma que las identidades de éstos resultan modificadas.

De acuerdo con estas conclusiones, el discurso ya no debe pensarse como una instancia suplementaria del orden social, a la manera de un “tejido lingüístico” de las relaciones sociales. Por el contrario, desde el enfoque de Laclau y Mouffe el orden social no es otra cosa que el resultado mismo de las prácticas de articulación discursiva, por las cuales el conjunto de elementos flotantes que componen el campo social devienen momentos de un sistema “diferencial y estructurado de posiciones”. En otras palabras, el orden social se estructura como orden simbólico, sin que exista una delimitación real entre uno y otro.

Ahora bien, conforme al argumento posfundacional que sostienen los autores, según el cual toda fijación de sentido es siempre parcial, debemos considerar que la lógica instituyente del orden social encierra a su vez la lógica por la cual dicho orden es subvertido. Como ya fue mencionado, el movimiento de fijación discursiva que instaura un orden social se enfrenta al hecho de que la realidad se impone como un movimiento infinito de diferenciación, lo que pone un límite a toda objetividad social. En la práctica, esto representa un “exceso de sentido”, una imposibilidad radical de subsumir determinados elementos de la realidad social a un orden simbólico sin que la positividad de éste se ponga en riesgo. A la forma discursiva específica de ese límite, Laclau y Mouffe la llaman *antagonismo*.

La conceptualización del antagonismo supone un intento de ir más allá de una descripción de los antagonismos existentes y de sus causas, proponiendo en su lugar un abordaje de la especificidad de

la relación antagónica. En virtud de esto, el antagonismo será definido como aquel tipo de relación que, a diferencia de la contradicción, involucra términos que no están plenamente constituidos, por lo que la objetividad de uno es al mismo tiempo la negación de la objetividad del otro. En consecuencia, el hecho de que el antagonismo sea la forma específica del límite de todo orden social/simbólico está indicando que las posiciones diferenciales al interior del mismo mantienen una relación antagónica con aquellos elementos que componen el “resto” o “exceso de sentido” que presenta la realidad social en su devenir. Es precisamente por este motivo que toda fijación de lo social posee un carácter necesariamente parcial o incompleto, a la vez que el antagonismo es la experiencia de un límite exterior a la sociedad. Los autores dicen textualmente: “*Estrictamente hablando, los antagonismos no son interiores sino exteriores a la sociedad; o, mejor dicho, ellos establecen los límites de la sociedad, la imposibilidad de esta última de constituirse plenamente*”. (Ibíd.: 169). Puesto que la sociedad es un orden simbólico y no la totalidad empírica de sus agentes físicos, ésta nunca puede absorber el conjunto infinito de significados posibles sin que ello implique el vaciamiento de todo contenido racionalmente especificable.

Del carácter antagónico del espacio social puede deducirse que la constitución de un orden depende de la existencia de un límite que divide tal espacio entre un adentro y un afuera. Esto nos sitúa frente a dos lógicas: la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia. Sobre la primera no es necesario agregar nada más, puesto que se refiere al movimiento de articulación por el cual los elementos de la realidad social adquieren un significado diferencial al interior de un orden simbólico. En cuanto a la segunda, Laclau y Mouffe dirán que es la forma que asume la presencia del antagonismo como tal.

Mientras que el antagonismo es la condición general de lo social como superficie discursiva, la lógica de la diferencia marca la transición desde un conjunto desprovisto de sentido hacia otro en el que cada uno de sus contenidos específicos tiene un significado definido por la relación que establece con los demás. Ahora bien, si el antagonismo representa el límite de esta relación diferencial entre los componentes del conjunto articulado, es porque se mantiene abierta la posibilidad de un movimiento inverso al de la fijación que consiste en el establecimiento de una relación de equivalencia entre los mismos en relación a su exterior constitutivo (aquel “resto” que escapa a la significación) y por la cual pierden su especificidad. Para contribuir a la comprensión de esta idea, sirvamos del ejemplo que ofrecen los autores:

“En un país colonizado, la presencia de la potencia dominante se muestra diariamente en una variedad de contenidos: diferencias de vestimentas, de lenguaje, de color de piel, de costumbres. Cada uno de estos contenidos, por tanto, se equivale con los otros desde el punto de vista de su diferenciación respecto al pueblo colonizado y, por tanto, pierde su condición de momento diferencial y adquiere el carácter flotante de un

elemento. *Es decir, que la equivalencia crea un sentido segundo que, a la vez que es parasitario del primero, lo subvierte: las diferencias se anulan en la medida en que son usadas para expresar algo idéntico que subyace a todas ellas.*” (Ibíd.: 170-171).

Una vez definidas la equivalencia y la diferencia como lógicas de fijación/desfijación de lo social en el marco del antagonismo, resta determinar el estatus del concepto de hegemonía y cómo éste se inscribe en una ontología política del orden social.

Como he intentado demostrar aquí, el hilo conductor de la empresa teórica común de Laclau y Mouffe está constituido por la idea de que la realidad social no presenta caracteres esenciales ni se confunde con un referente empírico, sino que está mediada discursivamente y, por lo tanto, se funda a partir de prácticas articuladoras. Sin embargo, si entendemos que el orden social es el marco totalizante que envuelve a todas las esferas de la actividad social y política en un eje común de sentido, sería insuficiente sostener que la constitución del mismo es el resultado de una práctica articuladora entre otras. Si esto fuera así, el orden social aparecería como una mera sumatoria de sistemas organizados de diferencias, con lo cual se perdería de vista el núcleo teórico central que hemos venido considerando: lo *político* como dimensión instituyente de lo social. La categoría de *hegemonía* es, pues, aquella con la que Laclau y Mouffe tematizan el carácter político de la conformación del orden social.

En su intento por “reactivar” este concepto de origen marxista, nuestros autores lo inscriben dentro del universo de las prácticas articuladoras con el objetivo de liberarlo del tópico esencialista que tiene en su formulación original. No obstante, como dijimos, no toda práctica articuladora es a su vez una práctica hegemónica. Lo que ésta tiene de específico proviene de la condición antagónica del espacio social y, en particular, de la lógica de la equivalencia bajo la cual se manifiesta el trabajo de la negatividad. Por ende, para que exista hegemonía se deben cumplir dos condiciones: el enfrentamiento entre prácticas articuladoras antagónicas y la inestabilidad de las fronteras que las separan, lo que asegura la presencia de una diversidad de elementos flotantes que pueden ser articulados en ambos campos. De ahí que los autores expresen lo siguiente: “*Es sólo a través de la negatividad, de la división y del antagonismo, que una formación puede constituirse como horizonte totalizante.*” (Ibíd.: 188).

El momento político de institución de un orden social se traduce entonces como un tipo particular de articulación discursiva que opera sobre el campo social construyendo un sentido de totalidad a partir de sus límites. Esto implica que el orden social es hegemónico en la medida en que, además de constituirse como sistema de diferencias, transforma sus límites naturales en una frontera exterior que hace de los mismos el factor determinante por el cual logra significarse a sí mismo. En otros términos, el acto político de afirmación del orden social es concomitante con la exclusión de todo aquello que éste *no es*.

Esta conceptualización de la hegemonía, por la cual se constituye en lógica de lo político, supone, por último, una reformulación (posterior a la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista*) de otra categoría fundamental proveniente de la teoría social marxista: la de *ideología*. Partiendo de los enfoques clásicos desde los cuales el marxismo ha abordado la cuestión, ya sea identificando “lo ideológico” como nivel de la totalidad social, o bien como “falsa conciencia”; Laclau propone invertir el sentido de la segunda variante haciéndola corresponder con su teoría discursiva de la hegemonía. Respecto al primer enfoque, Laclau descarta su validez en base al argumento que hemos venido considerando, conforme al cual es imposible pensar en torno a una totalidad social esencial. Sin embargo, en relación al segundo enfoque, aunque en línea con lo anterior rechaza el supuesto de una identidad esencial de los sujetos sociales, incorpora la noción de “falsa representación”, aunque ya no como proceso de ocultamiento de la esencia verdadera la sociedad, sino como aquello que en última instancia produce toda fijación parcial de sentido: la negación de la infinitud de lo social a partir de la constitución de un orden hegemónico. Puesto que no es posible pensar en “la sociedad” como entidad objetiva, la ideología no puede ser concebida como una distorsión de lo ésta es en última instancia -un sistema de clases, por ejemplo-. Por tanto, la ideología o lo ideológico es el nombre con el que se identifica toda formación discursiva hegemónica en tanto momento de cohesión y totalización de lo social. El propio Laclau lo formula de la siguiente manera:

“Lo ideológico consistiría en aquellas formas discursivas a través de las cuales la sociedad trata de instituirse a sí misma sobre la base del cierre, de la fijación del sentido, del no reconocimiento del juego infinito de las diferencias. Lo ideológico sería la voluntad de "totalidad" de todo discurso totalizante. Y en la medida en que lo social es imposible sin una cierta fijación de sentido, sin el discurso del cierre, lo ideológico debe ser visto como constitutivo de lo social.” (Laclau, 2000: 106).

Recapitulando, hemos visto aquí como Laclau y Mouffe construyen un potente aparato conceptual que nos permite entender la producción de un orden social como el momento de intervención política por el cual la sociedad es constantemente reinventada. En virtud de esto, hemos visto a su vez cómo la noción de hegemonía se reconstruye a partir de una teoría del discurso, remarcando su carácter de lógica política de lo social. Finalmente, en base a esta teoría del discurso u ontología del lenguaje, vimos cómo la ideología, en lugar de ser concebida como una representación distorsionada de lo que verdaderamente es la sociedad, es justamente la forma discursiva hegemónica mediante la cual el orden social es producido. En suma, estas categorías funcionarán en lo que sigue como punto de partida para situar teóricamente lo que será la crítica poshegemónica que desarrolla Jon Beasley-Murray.

3.- Tras las huellas de la inmanencia: la ontología de la *diferencia* de Gilles

Deleuze

3.1.- Consideraciones iniciales

De acuerdo con lo examinado en el capítulo anterior, en relación a lo social la teoría de la hegemonía inicia con el debilitamiento ontológico de la noción de fundamento. Al plantear la ausencia de un fundamento positivo o fijo de lo social, Laclau y Mouffe hacen de la hegemonía la lógica política que funda la vida social, redimensionando de esta manera el carácter político de los mecanismos de estructuración de las relaciones sociales. En este sentido, la teoría hegemónica invierte, desde un punto de vista lógico-semántico, la subsunción de la política a la “sociedad” entendida como el universo totalizante dentro del cual tendrían lugar los hechos políticos. Desde su perspectiva, es en cambio la esfera de lo político la que termina adoptando un rol central en lo que hace al ordenamiento social, siendo la hegemonía la relación específicamente política que mantiene unidos a los sujetos sociales en torno a un orden social. En síntesis, con Laclau y Mouffe la reflexión respecto a la desfundamentación de lo social se convierte en el núcleo central a partir del cual es posible comprender la especificidad de lo político.

Por su parte, Jon Beasley-Murray, autor del libro *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, no aborda esta cuestión de forma sistemática. Su crítica no está particularmente dirigida al *esencialismo filosófico* que, de acuerdo con Laclau y Mouffe, orienta la teoría social marxista. No obstante, esto no impide distinguir una posición clara al respecto. Esto se debe a que la teoría de la poshegemonía se presenta como una estructura de evaluación inmanente del mundo social y político, por lo que la ausencia de un fundamento último de lo social es necesariamente su punto de partida. Sin embargo, como veremos a lo largo de este capítulo, tanto la formulación de este presupuesto como sus implicaciones teóricas toman distancia del planteo posfundacionalista al que adhieren Laclau y Mouffe. Concretamente, lo que permite identificar en el argumento poshegemónico una oposición, tanto a la concepción clásica de lo social como expresión de una esencia última, como al enfoque posfundacionalista de un fundamento contingente, es el desarrollo del par conceptual *trascendencia/inmanencia*.

Trascendencia e inmanencia identifican en Beasley-Murray dos lógicas constitutivas de lo social en tanto elemento de la realidad. La trascendencia se corresponde con cualquier principio exterior a lo social mismo, mientras que la inmanencia refiere al plano de autosuficiencia de lo social. Siguiendo este esquema, es posible advertir que la noción de fundamento tal como ha sido desarrollada aquí, sea este contingente o absoluto, supone una lógica trascendente en la medida en que lo que funda y lo fundado se distinguen entre sí, del mismo modo que lo hacen el significante y el significado en la lingüística saussureana. Siempre que lo social sea remitido a un fundamento, el nivel de análisis se

ubicará entonces en un plano trascendente. En efecto, la propuesta teórica de Beasley-Murray consiste en “[...] trazar un plano de inmanencia social e histórico, una teoría política y social que rechace y al mismo tiempo explique la trascendencia punto por punto. Tal es el proyecto afirmativo de este libro, la elaboración de una teoría de la poshegemonía que permita releer procesos sociales en términos de afecto, hábito y multitud.” (Beasley-Murray, 2010: 19)

Como puede advertirse, la lógica trascendente se vincula con una forma de pensar lo social a partir de un fundamento que se erige como su exterior constitutivo. De esto se sigue que, al invocar una lógica inmanente de lo social, Beasley-Murray sitúa su reflexión por fuera de la discusión relativa al carácter contingente o absoluto del fundamento social. En su lugar desarrolla una concepción de lo social según la cual los procesos sociales existen al margen de cualquier fundamento que se erija como dimensión explicativa. Dicho planteo se complementa, a su vez, con una crítica a la centralidad que adquiere el discurso en la teoría hegemónica de Laclau y Mouffe, entendiendo que al dirigir el análisis hacia una dimensión inmanente, se pone en cuestión el rol determinante atribuido a la mediación discursiva.

Al prescindir de la noción de fundamento, los conceptos de *afecto*, *hábito* y *multitud* ocupan un lugar central, trazando cada uno de ellos un “plano de inmanencia social e histórico”. Es a partir de estos conceptos que Beasley-Murray propone una reinterpretación de la naturaleza del lazo social:

“Centrarse en el hábito nos permite aprehender el trabajo del habitus: el sentimiento de las reglas del juego social encarnado colectivamente, funcionando y reproduciéndose por debajo de la conciencia. Y al destacar el rol del afecto (más que el de la emoción), me oriento hacia otros sentimientos: el flujo impersonal de intensidades que erosiona cualquier concepto de sujeto racional capaz de prestar o retirar su consenso. Pero al destacar la noción de multitud (más que de pueblo), muestro que la subjetividad continúa jugando un rol vital: la multitud es el sujeto del poder constituyente, previo al poder constituido del Estado y de la soberanía. Hábito, afecto y multitud son las tres partes de una teoría de la poshegemonía. Los tres son respuestas a la incógnita propuesta por el filósofo del siglo XVII Baruch Spinoza; “Nadie sabe lo que un cuerpo puede”. El hábito describe el modo en que un cuerpo efectúa las actividades regulares y repetitivas que estructuran la vida cotidiana. El afecto indica la capacidad de un cuerpo (individual o colectivo) de afectar o ser afectado por otros cuerpos. Y la multitud abarca una extensa colección de cuerpos que, organizándose para aumentar su poder de afección, constituyen la sociedad y hacen que las cosas cambien. Además, los tres designan procesos inmanentes, ya que encarnan una lógica desde abajo que no necesita representación ni dirección desde arriba. O, más bien, deshacen la metáfora espacial de “abajo” y “arriba”. Se bastan a sí mismos.” (Ibid.: 12)

Es necesario advertir, sin embargo, que si bien la distinción entre trascendencia e inmanencia es lo que estructura la argumentación de Beasley-Murray, su foco no está puesto en elaborar una definición consistente de ambos planos. Al desarrollar los conceptos de afecto, hábito y multitud, el propósito del autor es ante todo señalar los límites teóricos y políticos que de por sí presenta el concepto de hegemonía, lo que hace extensivo al repertorio conceptual que va desde Gramsci y sus *Cuadernos de la cárcel*, pasa por los estudios culturales, y de la mano de Laclau y Mouffe desemboca en una teoría discursiva de la hegemonía. A grandes rasgos, lo que nuestro autor sugiere es que el concepto de hegemonía hace corresponder los procesos constitutivos de un orden social con una dinámica representacional, lo que significa que la cohesión o el lazo social se asegura por medio de prácticas de mediación política e ideológica destinadas a construir un consenso. En su lugar, la apuesta poshegemónica consiste en hacer del registro representacional/trascendente un efecto antes que una causa, situando la lógica constitutiva del orden social -y de lo social en sí mismo- en aquellos procesos que configuran un registro inmanente -el afecto y el hábito, principalmente - y que, a juicio de Beasley-Murray, “*no ponen en juego ni el consenso ni la coerción*” (Ibíd.: 12). En consecuencia, de acuerdo con las definiciones aportadas hasta aquí, la noción de inmanencia funciona más bien como el marco referencial sobre el que se sostiene una indagación acerca de aquellas manifestaciones del poder social que operan directamente sobre el cuerpo, de modo impersonal y pre-discursivo, como se verá más adelante.

Si bien Beasley-Murray no formaliza una definición de inmanencia, limitándose tan solo a identificar los procesos específicos del afecto, el hábito y la multitud como “inmamentales”, desde mi perspectiva considero que, dada la significación que esta noción adquiere en el desarrollo del argumento poshegemónico, es posible identificar en ella una vía de acceso a la problemática formulada por Marchart en torno a la naturaleza contingente e incompleta de la realidad social y política. Tal como lo adelanté, el enfoque adoptado por el teórico canadiense se ubica por fuera de la brecha que divide a quienes por un lado consideran que lo político-social se encuentra determinado en última instancia por un principio fijo (marxismo clásico), y por el otro a quienes partiendo de la imposibilidad de tal principio, consideran que la fijación parcial de un fundamento es precisamente el objeto de las luchas políticas (posmarxismo). Por este motivo, en función del desarrollo del ejercicio reflexivo propuesto en esta monografía, se vuelve necesario avanzar en una conceptualización de la noción de inmanencia a partir de la cual sea posible situar el análisis poshegemónico dentro de los límites de la reflexión ontológica.

En este punto es preciso señalar la influencia determinante que ejerce la filosofía de Gilles Deleuze en el desarrollo de la teoría poshegemónica. De los autores de los que Beasley-Murray extrae conceptos³, el filósofo francés es, sin lugar a dudas, la referencia más importante. Las nociones de

³Principalmente Baruch Spinoza, Pierre Bourdieu, Antonio Negri y Michael Hardt.

trascendencia y de inmanencia, la definición del afecto como la capacidad de todo cuerpo de afectar y ser afectado, entre otras categorías que se despliegan a lo largo de los capítulos de *Poshegemonía*, confluyen en un intento por incorporar la perspectiva inaugurada por Deleuze al ámbito temático de la teoría política. Por esta razón, así como Marchart vincula las tesis principales del pensamiento posfundacional con la obra de Martin Heidegger, la interpretación que propongo de la teoría poshegemónica como una ontología política se sostiene a partir del nexo ineludible de ésta con los aportes de Deleuze, tanto los que corresponden a su producción bibliográfica individual, como a sus colaboraciones con el psicoanalista y pensador Felix Guattari. Quizás como lo sugiere Zourabichvili, debemos tomar precauciones al hablar de una “ontología deleuzeana”, pero lo cierto es que al igual que en Heidegger la pregunta por el *ser* sobrevuela el conjunto de la obra del filósofo francés y, tal como lo indica este mismo autor, lo hace de modo que “*el proceder deleuzeano [no] tenga nada en común con el de Heidegger*” (Zourabichvili, 2007: 14) Teniendo en cuenta lo señalado, en lo que resta de este capítulo serán trazados los contornos conceptuales que posteriormente permitirán adscribir los puntos nodales de la teoría de la poshegemonía a una ontología política del orden social.

3.2.- Lo social y la diferencia positiva

A partir de Heidegger, el ser en tanto que ser deja de pensarse como un fundamento último estable. Allí donde la metafísica ubicaba un primer principio inmutable o atemporal por el cual la totalidad de los entes que componen el mundo *son* en lugar de *no ser*, Heidegger ubica un profundo *abismo*. Esto no significa, sin embargo, que la realidad no esté constituida en torno a algo que la fundamente, sólo que aquello que funciona como un fundamento tiene un carácter necesariamente contingente. Es precisamente en eso en lo que se basarán los posfundacionalistas, como demuestra Marchart, al pensar en lo político como el momento de institución de un fundamento que organice el mundo social, sacándolo de la indeterminación a la que está predestinado si no encuentra alguna forma de organización. La fundación de un orden social es, por tanto, el acto político por excelencia.

Del mismo modo que Heidegger, Deleuze también sostiene una crítica dirigida a la metafísica. No obstante, las conclusiones a las que llega son completamente diferentes a las del filósofo alemán. En lugar de advertir sobre un “olvido del ser”, a consecuencia del cual el pensamiento metafísico ha ido emplazando, en el lugar del ser, sus distintas versiones de un fundamento último; Deleuze hace énfasis en lo que caracteriza como “imagen dogmática del pensamiento”, un conjunto de presupuestos que definen lo que desde Platón en adelante la tradición filosófica occidental ha entendido por “pensamiento”:

“Los postulados de la filosofía no son proposiciones que el filósofo pide que le sean acordadas; sino, por el contrario, temas de proposiciones que permanecen implícitos y son comprendidos de un modo prefilosófico. En este sentido, el pensamiento conceptual filosófico tiene por supuesto implícito una Imagen de pensamiento, prefilosófica y natural, tomada del elemento puro del sentido común. De acuerdo con esta imagen, el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero. Y es sobre esta imagen que cada uno sabe -se supone que sabe- lo que significa pensar. Por eso, mientras el pensamiento quede sometido a esta imagen que ya prejuzga acerca de todo, tanto acerca de la distribución del objeto y el sujeto como acerca del ser y el ente, tiene poca importancia que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o por el ente. A esta imagen del pensamiento podemos llamarla imagen dogmática u ortodoxa, imagen moral.” (Deleuze, 2012: 204)

Lo que Deleuze encuentra problemático en esta imagen dogmática del pensamiento es que no permite concebir a la *diferencia* en sí misma, esto es, que no esté *fundada* por la identidad. Desde el momento en que la filosofía hizo coincidir la razón con la “representación”, argumenta Deleuze, ya no fue posible entender la realidad y la existencia de las cosas de otra manera que no sea concibiendo un fundamento trascendente, es decir, una instancia de determinación de tal realidad, que como tal se ubica por fuera de la misma. Más precisamente, lo que entiende por representación es una operación de la razón que consiste en fijar identidades (ya sean últimas o contingentes) en lo existente que actúan como conceptos generales de reconocimiento por medio de las cuales es posible establecer semejanzas, analogías y oposiciones entre las cosas. De esta manera, tomado en un conjunto, lo diferente se comprenderá siempre en relación a una identidad fundante. Es por esto que, en relación a la cuestión del fundamento, Deleuze expresa lo siguiente:

*“Fundar es determinar. Pero ¿en qué consiste la determinación y sobre qué se ejerce? El fundamento es la operación del logos o de la razón suficiente. Como tal, tiene tres sentidos. En su primer sentido, el fundamento es lo Mismo o lo Idéntico. Goza de la identidad suprema, la que se supone pertenece a la Idea, la *αυτό καθ’αυτό*. Lo que es, lo que tiene, lo es y lo tiene él primero. ¿Y quién tendría coraje sino el Coraje, y quién sería virtuoso, sino la Virtud? Por lo tanto, lo que el fundamento tiene que fundar, es sólo la pretensión de los que vienen después, de todos aquellos que, en el mejor de los casos, ocuparán un segundo lugar.” (Ibíd.: 402)*

Con la intención de ir más allá de las coordenadas del mundo de la representación, Deleuze presenta un concepto de diferencia positiva o afirmativa, por medio del cual desplaza al problema del fundamento de su condición de eje orientador de la reflexión ontológica. Si la identidad como tal

sólo tiene lugar en el plano del pensamiento y no en la realidad en sí misma, tanto lo diferente como el diferir mismo ya no encuentran su principio explicativo en un fundamento, sino en la diferencia en tanto potencia genética o productiva (diferencia y repetición⁴):

“El primado de la identidad, cualquiera sea la forma en que esta sea concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de las pérdidas de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el de los simulacros. Un mundo en el que el hombre no sobrevive a Dios, ni la identidad del sujeto sobrevive a la de la sustancia. Todas las identidades sólo son simuladas, producidas como un «efecto» óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia y la repetición. Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo.” (Ibíd.: 15)

Deleuze traza de este modo una línea alternativa a la que encabezan Platón, Hegel y Heidegger, tal como sugiere Michael Hardt: *“Una primera lección que nos deja la filosofía de Deleuze es pues que aquello que algunos consideran la línea dominante de la especulación metafísica -De Platón a Hegel y a Heidegger- no tiene el monopolio del pensamiento ontológico. Deleuze saca a la luz la coherencia de una tradición alternativa -desde Lucrecio y Duns Escoto a Spinoza y Bergson- igualmente rica y variada.”* (Hardt, 2004: 217). Salir de las ilusiones de la representación es, por tanto, el objetivo central que se propone el filósofo francés, lo que coloca a su proyecto bajo un horizonte materialista, si por esto se considera cualquier posición que niegue toda prioridad del pensamiento sobre la materia, sin que esto necesariamente implique atribuir, a su vez, un privilegio a la materia, como advierte también Hardt (Ibíd.: 216). En efecto, Deleuze se posiciona en contra de toda tesis que haga coincidir, en clave idealista, pensamiento y diferencia y que, por lo tanto, asuma que la realidad (material) es un efecto de una diferencia que no se encuentra en la realidad misma sino en el plano trascendente del pensamiento. Optará en cambio por romper con tal correspondencia entre pensamiento y diferencia, planteando que el movimiento de diferenciación del mundo se produce por una actividad de la materia, y no de la mente o el “espíritu”, como, por ejemplo, sostenía Hegel (Colebrook, 2002). Es por esto que para Deleuze no tiene importancia qué tan “débil” pueda ser un fundamento, ya que desde su perspectiva éste será siempre un artilugio que, por medio de la representación, instala la imagen dogmática del pensamiento. Por el contrario, sostiene que aquello que realmente cuenta como lógica elemental de la realidad no es otra cosa que

⁴Entiéndase por “repetición” no la repetición de lo mismo, sino la repetición de lo “diferente”.

el movimiento perpetuo de diferenciación que acontece en la materia bajo una dinámica causal interna (la diferencia y la repetición).

Ahora bien, si nos remitimos a la distinción que señala Marchart entre *posfundacionalismo* y *antifundacionalismo*, es preciso advertir que, en rigor, la perspectiva enunciada por Deleuze corresponde con un razonamiento antifundacional: *“El posfundacionalismo [...] no debe confundirse con el antifundacionalismo o con un vulgar posmodernismo del “todo vale”, hoy demodé, dado que un enfoque posfundacional no intenta borrar por completo esas figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico”* (Marchart, 2009: 14). En cierta forma, al sustituir la figura del fundamento con el concepto de diferencia positiva, Deleuze hace de este último una suerte de *antifundamento*, por lo cual la diferencia es siempre infundada y anárquica: *“Por «desfundamentación» es preciso entender esa libertad del fondo no mediatizada, ese descubrimiento de un fondo detrás de cualquier otro fondo, esa relación de lo sin fondo con lo no-fundado, esa reflexión inmediata de lo informal y de la forma superior que constituye el eterno retorno.”* (Deleuze, 2012: 116). Sin embargo, pese a lo que sostiene Marchart, la concepción de una realidad no fundada o que se funda a sí misma no supone admitir la indeterminación absoluta, bajo la cual “todo vale”. Lo cierto es que Deleuze, si bien busca dejar a un lado la figura del fundamento al considerarlo un efecto de la representación, no hace lo mismo con la noción de identidad, lo Uno, etc. Precisamente, su propósito es dar con una explicación de la identidad en la que ésta figure como un punto de actualización de un movimiento incesante de diferenciación interna, y no como un concepto de reconocimiento trascendente. A razón de ello, es posible formular una primera conclusión en relación a la no-fijación de lo social, que consiste en asumir que ésta ya no responde a una supuesta precariedad constitutiva de toda identidad, sino más bien al movimiento diferenciante en sí mismo. Sin embargo, antes de detenernos de esta cuestión, deberíamos dar un cierre a la noción de diferencia en sí misma, considerando ahora, ya no la relación entre diferencia e identidad, sino la relación entre diferencia *positiva* y diferencia *negativa*.

De acuerdo con Colebrook (2002), el concepto de diferencia positiva que Deleuze sostiene a lo largo de su obra puede ser leído como una crítica tanto de la tradición filosófica hegeliana, como del estructuralismo, perspectiva que en su época era la teoría dominante de la diferencia. De Hegel, Deleuze objetará su concepción del mundo basada en la negatividad, sosteniendo en su lugar una concepción de inspiración nietzscheana que define el mundo como pura afirmación: *“El «sí» de Nietzsche se opone al «no» dialéctico; la afirmación a la negación dialéctica; la diferencia a la contradicción dialéctica; la alegría, el placer, al trabajo dialéctico; la ligereza, la danza, a la pesadez dialéctica; la hermosa irresponsabilidad a las responsabilidades dialécticas. El sentimiento empírico de la diferencia, en resumen, la jerarquía, es el concepto más eficaz y más profundo que todo el pensamiento de la contradicción.”* (Deleuze, 2019: 18). Deleuze no concibe

por tanto la alteridad como negación, ni el devenir como un proceso dialéctico. En uno y en otro caso, todo se reduce al perpetuo diferir de las cosas entre sí y respecto de sí mismas.

Por otro lado, si bien existen profundos contrastes que lo distinguen del sistema hegeliano, el estructuralismo, de acuerdo al argumento de Colebrook, también se sirve de una noción negativa de la diferencia. A grandes rasgos, los estructuralistas consideran que por sí mismo el mundo no se encuentra diferenciado; más bien, el mundo se vuelve identificable o diferenciado por medio de estructuras de diferencia. Más específicamente, de parte del estructuralismo lingüístico inaugurado por Ferdinand de Saussure, se sostiene que aquella estructura -o “sistema”, según la terminología saussureana- no es otra que el lenguaje humano. Así, cualquier ser adquiere positividad en la medida en que se encuentra articulado en un sistema de diferencias que permite diferenciarlo y marcarlo como tal. Por lo tanto, que la diferencia se presente aquí como negativa significa, en primer lugar, que existen diferencias en el mundo como efecto de un sistema de signos cuyo valor no está determinado por una realidad sustancial, sino por la relación de *negación* -es decir, de oposición- que un signo establece con otro signo. Por esta razón, el hecho de que dos objetos sean diferentes es algo completamente arbitrario, ya que no tiene otro fundamento que el valor diferencial de los signos que establecen dicha diferencia. Por otra parte, la diferencia es también negativa debido a que como tal no se puede experimentar, quedando reducida a ser un elemento suplementario que indica la relación diferencial entre dos términos: podemos señalar dos objetos como diferentes entre sí, pero no así *la* diferencia entre éstos.

La apuesta de Deleuze en torno a una diferencia positiva se posiciona entonces contra la idea de una diferenciación trascendente del mundo o la realidad, ya sea a través del pensamiento (Hegel) o de un sistema de lenguaje (estructuralismo). La diferencia en sí es, por tanto, la lógica o principio elemental que funciona como causalidad *inmanente* de la realidad misma. Con esto, Deleuze objeta que al margen del pensamiento o del lenguaje, el mundo se encuentre indiferenciado; postulando en cambio que la diferencia es primaria: “*La diferencia está detrás de toda cosa, pero no hay nada detrás de la diferencia*” (Deleuze, 2012: 102). A criterio de Colebrook, Deleuze combina de esta manera aquellos aspectos que dividen las aguas entre el paradigma estructuralista y la filosofía hegeliana, que son el problema del origen de la diferencia tal como ocurre a través del tiempo (método diacrónico) y el de la estructura que permite identificar ese origen dentro de un sistema de signos (método sincrónico). Al respecto, la autora señala lo siguiente:

“The key challenge of Deleuze’s thought lies in its acceptance of the problem of both genesis and structure. On the one hand, against Hegel, we have to recognise the positivity of difference. There is no origin (such as consciousness) that must negate the world in order to think the world, for consciousness itself must already be differentiated. Difference is therefore not grounded on anything other than itself. It is only through

difference that we can think of any origin, including consciousness. On the other hand, Deleuze will not accept that there just 'is' a structure of differences. He insists on thinking the genesis or emergence of difference: how is it that we have a system of differentiated signs, such as a language? How did we come to think of ourselves as differentiated from the world, as subjects? Deleuze insists that we have to confront this problem by thinking difference positively. Only positive difference can explain the emergence of any differentiated thing, whether that be the system of differences of a language or the differentiated human individual.” (Colebrook, 2002: 13)

Con estos elementos, resulta atinado afirmar que, si consideramos ahora a la diferencia en su dimensión social y política, este concepto entraña un desplazamiento teórico que consiste en renovar la pregunta acerca de la naturaleza del lazo social. Como señalé en el capítulo anterior, la teoría de la hegemonía está formulada a partir del problema de la contingencia y la singularidad, lo que se advierte a propósito de las denominadas “nuevas luchas sociales”; por lo que supone un reconocimiento de la diferencia en su dimensión política y social, que se traduce en una definición de lo político como el momento (hegemónico) de institución de un fundamento que fija lo social en torno a un orden social/simbólico. De esta manera, Laclau y Mouffe, aunque desde una lectura que incorpora tópicos posestructuralistas⁵, trasladan el esquema del estructuralismo lingüístico al campo de lo político y social. De ahí que en su conceptualización de la hegemonía como lógica de lo social en los términos de una teoría del discurso, consideren la instancia contingente y singular de la diferencia. Su definición de *discurso* así lo demuestra: “*A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos discurso. Llamaremos momento a las posiciones diferenciales en tanto aparecen articuladas al interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, elemento a toda diferencia que no se articula discursivamente*”⁶. (Laclau & Mouffe, 2010: 143). Por consiguiente, en lo que respecta a la naturaleza del lazo social, desde la teoría de la hegemonía ya se advierte que la infinitud de lo social se manifiesta como una proliferación de diferencias, solo que en función de la superposición entre la lógica relacional de lo social (la hegemonía) y la lógica del discurso, esto es leído como un “exceso de sentido” respecto de una formación discursiva hegemónica.

Tal como he venido señalando, con Deleuze se rompe el círculo de fundación/desfundación bajo el cual desde el posfundacionalismo se piensa la lógica social, por lo que desde ahora el problema de la infinitud de lo social ya no es en absoluto el del sentido o la significación, sino más bien el de las diferencias libres y no ligadas (Lapoujade, 2016). Siendo la proliferación de diferencias libres y no ligadas la dinámica misma de lo real, la realidad toda se entiende como un proceso generalizado de

⁵ Lo que justifica la lectura posfundacionalista de Oliver Marchart.

⁶Énfasis mío.

producción, lo cual abarca la producción social y, con ello, la constitución de un orden social: “*De suerte que todo es producción: producciones de producciones, de acciones y pasiones; producciones de registros; de distribuciones y de anotaciones; producciones de consumos; de voluptuosidades, de angustias y de dolores.*” (Deleuze & Guattari, 1985:13). Lo contingente y singular, por tanto, es el conjunto diverso de operaciones concretas que (re)producen lo social por debajo de las formas de representación, incluyendo entre éstas últimas a las prácticas de articulación hegemónica. Esto proporciona un punto de vista privilegiado para introducir en clave poshegemónica los conceptos de afecto, hábito y multitud, en la medida en que captan esta dimensión inmanente desde la cual lo social es producido. En este sentido, cobra relevancia el comentario que hace el filósofo David Lapoujade sobre la propuesta teórica de Deleuze:

“Es la nueva ley: solo es considerado Real aquello que no quiere decir nada, la pura productividad maquina del Ser. Si uno no puede mantenerse en el estructuralismo, es en razón de la pregnancia del modelo lingüístico que rechaza fuera de su jurisdicción lo que se presenta como sinsentido, a menos de hacer de ello una nueva trascendencia. Hay que terminar con las combinatorias simbólicas, las construcciones seriales, pasibles de un modelo semejante. Más aún, hay que terminar con la lingüística misma, con la autosuficiencia que concede a la lengua y a sus invariantes estructurales. Se comprende entonces por qué Deleuze y Guattari recurrieron a semióticas que ya no se fundan sobre lo que ellos llaman la “significancia”. Ya no se utiliza a Saussure, Jacobson o Troubetzkoy, sino a Hjelmslev (en El Antiedipo y Mil Mesetas), y a Pierce (en Cine 1 y Cine 2). En todas partes, una amplia destitución del primado del sentido en provecho de un funcionalismo y de un pragmatismo generalizado.” (Lapoujade, 2016: 143)

Es por esta razón que el análisis ya no parte de la estructura discursiva y sus transformaciones, sino de las máquinas y sus “fallas”: “[...] *hay que ver y analizar funcionalmente, no hay que interpretar. Una máquina no se interpreta, se capta su funcionamiento o sus fallos, el por qué de sus fallos.*” (Deleuze, 2005: 53). Por consiguiente, el problema a considerar al momento de determinar la naturaleza del lazo social ya no está referido, como se postula desde el estructuralismo lingüístico y su variante posestructuralista, formulada por Laclau y Mouffe, al modo en que se articula el sentido, sino más bien a la forma en que “funcionan” las máquinas sociales. Esto supone, finalmente, un replanteamiento de la inscripción de lo político en lo que ahora se entiende como un proceso maquina de producción social, en virtud del cual lo político ya no se entiende a partir del antagonismo, que Laclau y Mouffe definen como la experiencia del límite o del “exceso de sentido” de lo social, en función del cual se produce el movimiento de fijación/desfijación que procede a fundar/desfundar el orden social. En su lugar, lo político se entiende a partir del poder afirmativo de

la diferencia, lo que conlleva un desdoblamiento entre un nivel micropolítico -o *molecular*- y un nivel macropolítico -o *molar*-, como explicaré en el siguiente capítulo. Es por ello que la teoría maquínica de la sociedad que Deleuze formula en conjunto con Guattari proporciona una continuidad conceptual de su tesis de la diferencia positiva, en la medida en que la productividad del movimiento diferenciante hace del campo social una multiplicidad dinámica de flujos que todo orden social pretende controlar y organizar. En consecuencia, la naturaleza de una sociedad dada estará definida por máquinas sociales abstractas de captura y de transformación o metamorfosis, definiendo el carácter político del lazo social como resultado de la tensión constitutiva entre líneas de captura social y líneas de fuga.

En síntesis, en lo que viene siendo una reconstrucción de las coordenadas teórico-ontológicas en las que se mueve la perspectiva poshegemónica, en este capítulo he intentado dar con una definición sistemática del par conceptual *trascendencia/inmanencia*, a partir del cual la teoría de la poshegemonía se propone interpretar los procesos políticos y sociales.

4.- El orden social poshegemónico

4.1.- Máquinas abstractas y complejidad social: una introducción a la teoría de la poshegemonía

El capítulo anterior trató de dar cuenta de la *inmanencia* como lógica constitutiva de lo social a partir del concepto de diferencia en sí o diferencia positiva, propuesto por Deleuze en su obra *Diferencia y repetición*. Este apartado introducirá los principales conceptos que conforman la teoría maquinaica de la sociedad formulada por Deleuze y Guattari en su obra *Capitalismo y esquizofrenia*⁷, en la medida en que define un contorno conceptual sustantivo desde el cual es posible leer la teoría de la poshegemonía, en conformidad con el ejercicio propuesto, como una ontología política y social deudora y continuadora del proyecto teórico de los autores aludidos. En función de este objetivo, me basaré principalmente, a modo de “manual de uso”, en el texto *Deleuze y lo político* (Patton, 2013), del especialista en filosofía política contemporánea Paul Patton. Estimo que la obra de este autor es de suma importancia, ya que brinda un mapa conceptual del sistema filosófico deleuzeano con un acento especial en la cuestión política. Allí establece un línea de continuidad entre los conceptos desarrollados por Deleuze en sus obras individuales, de interés estrictamente filosófico, y aquellos surgidos de su colaboración con Felix Guattari, en las que se destaca un marcado interés por lo político. Es importante tener en cuenta que, aunque esta continuidad pueda resultar un tanto esquemática, su objetivo es ante todo proporcionar nuevas herramientas y direcciones para pensar lo político. Por otra parte, dicho gesto coincide con el modo de trabajar con los conceptos que propugnan los propios Deleuze y Guattari, menos apegada al hermetismo de una definición, que a su resonancia (Deleuze & Guattari, 2019)

4.1.1.- Diferencia, multiplicidad y virtualidad

Retomando con lo expuesto en el capítulo anterior, la diferencia configura el proceso inmanente a la realidad sobre cuya base debe ser entendida la identidad de los fenómenos, subvirtiéndose así el privilegio ontológico de ésta última sobre aquella: “*Cada objeto, cada ser, debe ver su propia identidad sumida en la diferencia, ya que cada uno no es más que una diferencia entre diferencias. Hay que mostrar a la diferencia difiriendo.*” (Deleuze, 2012: 101). Es por esto que ninguna entidad se reduce a una identidad unitaria, sino que conforma un conjunto abierto o “multiplicidad variable”, que se presenta en constante diferir respecto de sí misma, lo que por supuesto vale para los fenómenos y procesos sociales: “*El verdadero sustantivo, la sustancia misma, es*

⁷ Obra conjunta compuesta por dos volúmenes: *El Anti Edipo*, publicado en 1972; y *Mil Mesetas*, publicado en 1980.

«multiplicidad», que hace inútil lo uno, y no menos lo múltiple. La multiplicidad variable es el cuánto, el cómo, el cada caso. Cada cosa es una multiplicidad en tanto encarna la Idea” (Ibíd.: 277).

Las categorías de *multiplicidad* y *virtualidad*, que se presentan como derivadas de la noción de diferencia positiva, conforman el encuadre conceptual que permite adentrarnos en el complejo universo de las máquinas abstractas que atraviesan el campo social y determinan el contenido de las relaciones sociales. Como adelanté arriba, la multiplicidad describe el modo de ser de lo existente bajo el proceso del diferir de la diferencia, lo que llevado al ámbito de lo que de modo general se entiende por “instituciones” o “estructuras” sociales, pretende sustituir una caracterización de las mismas como sistemas uniformes y estáticos, por otra que enfatice su condición de multiplicidad. De esto se sigue que, en lugar de “posiciones”, “mandatos” o cualquier otra forma de condicionamiento trascendente, lo que se (re)produce a nivel social es una multiplicidad de singularidades que coexisten como configuraciones de un conjunto sin unidad (la máquina abstracta como tal): “[...] la multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y o uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema.” (Ibíd.: 276). De acuerdo con Patton, para comprender el funcionamiento de las máquinas abstractas como multiplicidades variables es necesario introducir un aspecto adicional del concepto de diferencia: “El concepto de Deleuze de diferencia consta por tanto de dos partes: por un lado, la determinación del contenido virtual de la multiplicidad, que él denomina *differentiation*, y, por el otro, la actualización de la multiplicidad en especies particulares y partes componentes, a la que él llama *differentiation*” (Patton, 2013: 64). Esto nos lleva a la categoría de virtualidad, que en términos generales refiere a la naturaleza temporal subyacente de toda multiplicidad, y de modo específico plantea una partición de la realidad en dos planos: el plano virtual, que marca la instancia de potencialidad, que no se opone a lo real, sino que le es interna⁸; y el plano actual o de actualización, en el que aparecen los contenidos concretos de toda multiplicidad. Expresado de otra manera, lo virtual corresponde con el plan o diagrama de la potencialidad de ser de lo existente, siendo como tal indisociable de sus actualizaciones. En este sentido, lo virtual es imperceptible o, lo que es lo mismo, es real sin ser actual en la medida en que todo cuanto existe expresa un diagrama de su propia posibilidad de ser. Lo anterior se relaciona, a su vez, con una distinción entre multiplicidades. Por un lado se encuentran las multiplicidades molares o extensivas⁹, que se rigen por principios cuantitativos, de

⁸ Al respecto, Colebrook utiliza el ejemplo del ADN como expresión de la noción de virtualidad: “*The best model is perhaps evolution. Life is a constantly creative and transforming and thoroughly open plane, but only certain modes of life will be concretely actualised. DNA, for instance, holds a virtual becoming or information that may or may not be actualised depending on whether other becomings are actualised.*” (Colebrook, 2002: 1)

⁹ “¿Qué quiere decir una magnitud extensible? No es complicado. Para hablar latín, una magnitud extensible es aquello que responde a la fórmula partes extra partes, la exterioridad de las partes. A saber, una magnitud extensiva es aquella cuyas partes se aprehenden sucesivamente. De modo que, siendo toda cantidad a la vez multiplicidad y unidad

modo que pueden ser divisibles, unificables, totalizables y organizables sin cambiar de naturaleza. Por otro lado, coexisten multiplicidades moleculares o intensivas¹⁰, que se rigen por principios cuantitativos, de forma tal que carecen de criterios de unificación o totalización y no se pueden dividir sin cambiar de naturaleza. Son éstas últimas las que se definen como multiplicidades virtuales y que, a nivel social, adoptan la forma de máquinas abstractas:

“[...] las máquinas abstractas son multiplicidades virtuales que no existen independientemente de los conjuntos de los cuales son actualizadas o expresadas: no son entidades corporales ni semióticas, sino «diagramáticas». Son siempre singulares e inmanentes a un conjunto dado. Como el diagrama de un conjunto dado, la máquina abstracta es vital para la operación de ese conjunto. Las máquinas abstractas son máquinas virtuales en el mismo sentido que el programa de software que convierte un conjunto dado de hardware computacional en una cierta clase de máquina técnica (una máquina de calcular, una máquina de dibujar, etcétera).” (Patton, 2013: 72)

El término “abstracto”, por su parte, adquiere en Deleuze una connotación que difiere de la habitual¹¹. Al respecto, en una de sus clases sobre la noción kantiana del tiempo, Deleuze expresa lo siguiente: *“Lo abstracto es lo vivido. Casi diría que desde que ustedes alcanzan lo vivido, alcanzan lo más vivo de lo abstracto. En otros términos, lo vivido no representa nada. Y ustedes no podrían vivir más que de lo abstracto y nadie ha vivido otra cosa que lo abstracto. Yo no vivo la representación de mi corazón, vivo una línea temporal que es completamente abstracta: ¿qué hay más abstracto que un ritmo?” (Deleuze, 2008: 57)*. Esto significa que las máquinas abstractas que pueblan el campo social se expresan en la transición vivida que toda materia, incluida la del cuerpo, experimenta como un pasaje de una forma a otra, lo que se relaciona con la definición que propone Lapoujade: *“Las máquinas abstractas son máquinas por su actividad de distribución. ¿Pero en qué son abstractas? ¿Qué constituye su abstracción? La pregunta se plantea tanto más cuando dicha abstracción constituye su realidad misma. Si son abstractas es porque no tienen ningún contenido definido, son indiferentes al contenido efectivo de lo que distribuyen, aunque, por una parte, lo determinan.” (Lapoujade, 2016: 200)*. Así, la máquina abstracta no es otra cosa que el campo

-cuando dicen, por ejemplo, «esto tiene 20 metros», es la unidad de una multiplicidad-, se definirá la magnitud extensible o la magnitud extensiva de la siguiente manera: la multiplicidad remite a una reunión de partes en un todo. Esto es la cantidad extensiva. Ahora bien, el tiempo es así: un minuto, otro minuto, y luego dicen que ya está, que ha pasado una hora. Ven ustedes la sucesión de las partes en la aprehensión y la reunión en un todo: una hora.” (Deleuze, 2008: 54)

¹⁰ *“¿Qué es una cantidad intensiva? Es lo que llena el espacio y el tiempo en tal o cual grado. Se ve de inmediato la diferencia entre cantidad extensiva e intensiva, puesto que un mismo espacio extensivo podrá ser igualmente llenado a grados diversos. Ejemplos: el mismo espacio puede ser llenado por un rojo más o menos intenso, la misma habitación puede ser llenada por un calor más o menos intenso, el mismo volumen puede ser llenado por una materia más o menos densa.” (Ibíd.: 54)*

¹¹ En la entrada “Abstracción” del Diccionario de Filosofía de Nicola Abbagnano, figura la siguiente definición: *“Operación mediante la cual cualquier cosa es elegida como objeto de percepción, atención, observación, consideración, investigación, estudio, etc. y aislada de otras cosas con las cuales se encuentra en una relación cualquiera.” (Abagnano, 1987: 4).*

infinitesimal de singularidades que la actualizan en la realidad concreta, lo que en términos de Deleuze y Guattari se entiende como “agenciamiento”: *“Las máquinas abstractas actúan en los agenciamientos concretos [...] Las máquinas abstractas exceden toda mecánica. Se oponen a lo abstracto en sentido ordinario. Las máquinas abstractas se componen de materias no formadas y de funciones no formales. Cada máquina abstracta es un conjunto consolidado de materias-funciones (filum y diagrama).”* (Deleuze & Guattari, 2006: 519). En definitiva, estas definiciones se encuentran unidas a lo que fue considerado en el capítulo anterior en relación al problema de la representación. En este sentido, la condición “vivida” de las máquinas abstractas se opone directamente al concepto de representación y sus efectos en la caracterización de las dinámicas sociales. Si por ejemplo, consideramos la cuestión del lenguaje, de acuerdo con el argumento aquí reconstruido éste no sería más que una máquina abstracta/virtual: el lenguaje podrá tener efectos de realidad, tal como plantean Laclau y Mouffe, pero en sí mismo no es más que una multiplicidad virtual en relación a sus actualizaciones (los actos de habla tal como se “viven”, se “sienten”, se “experimentan” por parte de los cuerpos que los ejecutan).

4.1.2.- La vida social “maquinica”

El esquema conceptual expuesto sienta las bases para una teoría “maquinica” de la vida social, a partir del cual es posible concebir el funcionamiento de la sociedad entera como una máquina:

“En la Parte 3 de El Anti Edipo, este concepto de producción «maquinica» constituye el punto de partida de la teoría de la sociedad como una máquina. La vida social es maquinica en la medida en que implica la diferenciación y la distribución de flujos materiales, el registro de procesos primarios por el establecimiento de cadenas de significado y la diferenciación resultante de sujetos sociales y el «consumo» del ser social. En estos términos, la vida social puede ser concebida como «un sistema global de deseo y destino que organiza la producción de la producción, la producción del registro y la producción del consumo (Deleuze y Guattari, 1977; 142¹²)» (Patton, 2013: 130)

De esta forma, la vida social se entiende como la continuidad de un proceso cuyo resultado consiste en la producción y organización de flujos materiales, así como también, de manera simultánea, la producción de la producción misma. En este sentido, la propuesta de Deleuze y Guattari guarda similitud en algunos aspectos con la teoría materialista de la historia de Marx, según la cual el modo de organizar la producción social de la existencia, esto es, la producción de bienes y servicios, es el factor determinante que define la configuración de una formación social dada (Marx, 2008). No

¹² En la edición en español: “un sistema global del deseo y del destino que organiza las producciones de producción, las producciones de registro y las producciones de consumo” (Deleuze & Guattari, 1985: 147).

obstante, mientras Marx formula un esquema de evolución histórica en el que se registra una sucesión de modos de producción (primitivo, asiático, esclavista, feudal y capitalista); Deleuze y Guattari plantean en cambio que las formaciones sociales no se definen a partir de modos de producción, sino en función de “procesos maquínicos”: “*Nosotros definimos las formaciones sociales por procesos maquínicos, y no por modos de producción (que, por el contrario, dependen de los procesos)*” (Deleuze & Guattari, 2006: 442). Por esta razón, distinguen tres tipos de máquinas sociales de deseo y de producción (territorial, despótica y capitalista), que no se conciben como estadios sucesivos, sino como máquinas virtuales -o abstractas- que se actualizan en diversas combinaciones al interior del campo social, dando lugar así a las formaciones sociales concretas. La centralidad de estas máquinas se debe a que organizan la producción social a partir de lo que estos autores entienden que es su fuerza motriz: la producción deseante. En su estrategia teórica, el concepto de deseo ocupa un lugar central en la medida en que es identificado como una fuerza primaria activa, que como tal tiene efectos de realidad y es coextensiva a la producción social:

“No existe por una parte una producción social de la realidad y por otra una producción deseante de fantasma [...] En verdad, la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas. Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Solo hay deseo y lo social, y nada más.” (Deleuze & Guattari, 1985: 36)

4.1.3.- Las máquinas sociales

Las tres tipos de máquinas sociales a las que Deleuze y Guattari hacen referencia se distinguen, en efecto, por la forma en que controlan y coordinan los flujos sociales materiales. Su modo de proceder consiste en delimitar una superficie, denominada *socius*, que se constituye en el cuerpo imaginario del que se supone que emana la totalidad de los flujos materiales o, en otros términos, la cuasi-causa y destino de toda la producción social. Sobre la base, a la manera de una “infraestructura”, se encuentra la producción deseante, que es la que realmente inviste a las máquinas sociales, por lo que la tarea del *socius* es en última instancia la codificación del deseo. Tenemos así las siguientes máquinas sociales, es decir, tres tipos distintos de organización del deseo:

1. *Máquina territorial primitiva*: se denomina “territorial” porque monta el deseo sobre el cuerpo de la tierra, siendo ésta el *socius* que registra todos los procesos sociales. Bajo esta modalidad se forja una memoria mediante una inscripción literal sobre los cuerpos,

transformando los cuerpos biológicos individuales en cuerpos sociales que se adaptan a los requisitos de la existencia social.

2. *Máquina despótica bárbara*: su novedad respecto a la máquina territorial es que introduce un sistema de sobrecodificación de los códigos primitivos, volcándolos sobre el cuerpo de un déspota y/o una deidad. Esta clase de máquina entraña una discontinuidad respecto a su predecesora, en la medida en que el cuerpo del déspota funciona ahora como nuevo *socius*; aunque también se confirma un cierto grado de continuidad, en tanto los antiguos códigos no son desplazados, sino que son forzados a alinearse en torno a este nuevo *socius*. La importancia de esta máquina radica en que, como señala Patton, crea el Estado primigenio que supone la formación de las primeras sociedades sedentarias centralizadas: *“El concepto de Deleuze y Guattari de la Máquina Despótica Bárbara implica una nueva teoría sobre el origen y la naturaleza de sociedades bajo gobierno estatal. Ellos contraponen su concepto de Estado con aquellos relatos que lo representan como el resultado de un tratado o contrato, sosteniendo en cambio que «la sobrecodificación es la operación que constituye la esencia del Estado»*” (Patton, 2013: 133).
3. *Máquina capitalista civilizada*: este tipo de máquina social se distingue de las anteriores en la medida en que es la única que se sostiene sobre la decodificación generalizada de los flujos, que son el resultado de los procesos de desterritorialización y generación de flujos decodificados que tienen origen, tanto en la máquina primitiva, como en la máquina despótica. El nuevo *socius* es ahora la superficie del capital, al que se llega por medio de una conjunción de flujos decodificados, lo que supone un reemplazo de los códigos por una “axiomática” generalizada: *“La verdadera axiomática es la de la máquina social misma, que sustituye a las antiguas codificaciones y organiza todos los flujos decodificados, comprendiendo los flujos de código científico y técnico, en provecho del sistema capitalista y al servicio de sus fines.”* (Deleuze & Guattari, 1985: 241).

Como ya señalé, estas máquinas sociales arquetípicas no identifican un estadio histórico concreto, sino que coexisten en un mismo plano de virtualidad. No obstante, en cuanto a la caracterización de las sociedades contemporáneas, lo que prima es la modalidad axiomática como rasgo distintivo del capitalismo. Por lo tanto, el contenido concreto de las formaciones sociales implica una interrelación de los planes virtuales que trazan cada una de éstas máquinas sociales, aún bajo la égida de la axiomática capitalista. Si consideramos, por ejemplo, la “actualidad” de la máquina primitiva, Patton afirma lo siguiente: *“El método de codificación practicado por la máquina territorial es primitivo, no solo en el sentido de ser característico de las así llamadas sociedades «primitivas», sino también en el sentido de que continúa siendo la base de la cultura humana: en la medida en*

que todas las sociedades presuponen formas de inversión social colectiva del cuerpo, las máquinas sociales son 'inherentes al deseo'.” (Patton, 2013: 131).

En vista de lo anterior, mientras la sociedad comprende un conjunto ordenado de materias y funciones, su modo de funcionar no puede ser entendido independientemente de las máquinas sociales que expresa. En efecto, el movimiento virtual/actual que subyace a toda sociedad da lugar a un conjunto que se define de forma cuatripartita a partir de dos ejes. Un primer eje delimita los componentes discursivos y no discursivos, que corresponden a cuerpos y materias, por una parte; y conjuntos de enunciación o expresión, por otra: *“Deleuze y Guattari distinguen entre formas de contenido que implican cuerpos, sus interacciones y pasiones, y formas de expresión que implican enunciados, actos de habla o declaraciones. En este sentido, los conjuntos se aproximan a lo que Foucault llamó dispositivos de poder y conocimiento, tales como el moderno sistema de prisión penal o los complejos arreglos de discurso y práctica que definen la sexualidad moderna.”* (Ibíd.: 71).

Por otro lado, un segundo eje distingue dos tipos de movimientos que rigen las operaciones de los conjuntos sociales. En un extremo se da la constitución de un campo de interioridad, conocido como “territorialización”; mientras que en el otro se dan los movimientos de “desterritorialización” o *líneas de fuga* a través de las cuales el conjunto social en cuestión deviene otra cosa. A su vez, la desterritorialización puede manifestarse de forma relativa o absoluta. La forma relativa es aquella que concierne sólo a los movimientos que componen el orden actual de las cosas, en oposición al orden virtual; volviéndose negativa cuando el elemento desterritorializado se somete a formas de reterritorialización que obliteran su línea de fuga, o positiva, cuando la línea de fuga prevalece por encima de las reterritorializaciones secundarias. En cambio, la desterritorialización es absoluta cuando involucra al orden virtual, esto es, a la esfera misma de las máquinas sociales.

4.1.4.- Molar y molecular

Las nociones de molar y molecular ocupan un espacio crucial al interior de la teoría maquínica, puesto que están referidas al concepto de *segmentaridad*, con el que Deleuze y Guattari identifican en *Mil Mesetas* un rasgo constitutivo de lo humano como tal:

“Estamos segmentarizados por todas partes y en todas las direcciones. El hombre es un animal segmentario. La segmentaridad es una característica específica de todos los estratos que nos componen. Habitar, circular, trabajar, jugar: lo vivido está segmentarizado espacial y socialmente. La casa está segmentarizada según el destino de sus habitaciones; las calles,

según el orden de la ciudad; la fábrica según la naturaleza de los trabajos y las operaciones.” (Deleuze & Guattari, 2006: 214).

Bajo esta concepción, lo social como espacio segmentario no se opone a un hipotético carácter centralizado, sino que aparece como el resultado mismo de las máquinas sociales abstractas descritas arriba. Por consiguiente, la única distinción válida es, en principio, la que existe entre una segmentariedad flexible o “primitiva” y una segmentariedad dura o “moderna”. De esta manera, las tres “figuras” de la segmentariedad que los autores identifican como segmentariedad *binaria* (hombres-mujeres, opresores-oprimidos, etc.), segmentariedad *circular* (asuntos personales, de la ciudad, del barrio, del país, etc.) y segmentariedad *lineal* (la familia, la escuela, el trabajo, etc. como línea rectas sucesivas), expresan, de modo simultáneo, tanto una instancia dura o molar, como una instancia flexible o molecular:

“No basta, pues, con oponer lo centralizado y lo segmentario. Pero tampoco basta con oponer dos segmentariedades, una flexible y primitiva, otra moderna y endurecida. Pues las dos se distinguen perfectamente, pero son inseparables, están enmarañadas la una con la otra, la una en la otra. Las sociedades primitivas tienen núcleos de dureza, de arborificación, que anticipan el Estado en la misma medida en que lo conjuran. Y a la inversa, nuestras sociedades continúan inmersas en un tejido flexible sin el cual los segmentos duros no se desarrollarían. No se puede reservar la segmentariedad flexible para los primitivos. La segmentariedad flexible ni siquiera es la pervivencia del salvaje en nosotros, es una función perfectamente actual e inseparable de la otra. Toda sociedad, pero también todo individuo, están, pues, atravesados por las dos segmentariedades a la vez: una molar y otra molecular.” (Ibíd.: 217).

Mientras que lo molar delinea los segmentos extensivos y cuantificables que en cierto modo componen la imagen convencional de la sociedad organizada a partir de centros de poder y estándares mayoritarios (instituciones sociales, cuerpos burocráticos, clases sociales, identidades de género, etc.); lo molecular comprende una superficie difusa e interconectada de singularidades intensivas, un tejido micrológico concomitante a la instancia molar de la existencia social: *éste* obrero encendiendo la máquina, *ésta* esposa lavando la vajilla, *éste* niño jugando.

Así pues, esta distinción entre lo molar y molecular permite hablar de un nivel *macropolítico* y un nivel *micropolítico*: *“En resumen, todo es política pero toda política es a la vez macropolítica y micropolítica. Supongamos unos conjuntos del tipo percepción o sentimiento: su organización molar, su segmentariedad dura, no impide todo un mundo de micropreceptos inconscientes, de afectos inconscientes, segmentaciones finas que no captan o no experimentan las mismas cosas [...] Una micropolítica de la percepción, del afecto, de la conversación, etc.”* (Ibíd.: 218). En este sentido, la estrategia conceptual de Deleuze y Guattari no consiste en tematizar el carácter político-ontológico del momento de constitución de las relaciones sociales a partir de una distinción entre *la política* y *lo político*. Antes bien, desarrollan

una lectura que hace de *la política* una dimensión transversal a los procesos sociales -“*todo es política*”-, partiendo de la premisa de que ésta no es un momento trascendente de institución de la sociedad, sino que expresa también el esquema molar/molecular:

“La política actúa por macrodecisiones y opciones binarias, intereses binarizados; pero el margen de decisión es muy pequeño. La decisión política está inmersa necesariamente en un mundo de microdeterminaciones, de atracciones y de deseos, que ella debe sentir o evaluar de otra manera: una evaluación de los flujos y de sus cuantos, bajo las concepciones lineales y las decisiones segmentarias [...] Buena o mala, la política y sus juicios siempre son molares, pero es lo molecular, con sus apreciaciones, quien la ‘hace’”.
(Ibíd.: 225).

En definitiva, tal y como se advierte en esta definición, el enfoque presentado procura señalar a “lo molecular” como el elemento privilegiado para mirar lo político, lo que se sostiene sobre la consideración de que no es el antagonismo lo que da cuenta de la politicidad de lo social, sino más bien lo molecular como dinámica de metamorfosis: “*Un campo social está constantemente animado por todo tipo de movimientos de descodificación y desterritorialización que afectan a “masas”, según velocidades y ritmos distintos. No son contradicciones, son fugas.*” (Ibíd.: 224). Se comprende entonces que lo molecular es (micro)político en tanto su destino es la conformación de un plano inmanente de intensidades que desbordan lo instituido molarmente.

4.1.5.-El Estado como “aparato de captura”

Finalmente, en línea con lo anterior, este recorrido introductorio por la teoría maquínica de la sociedad se completa con algunas puntualizaciones necesarias referidas a la naturaleza del aparato estatal. Es precisamente a través de los procesos de territorialización y desterritorialización que se puede comprender la inscripción de la forma-Estado en los procesos maquínicos que rigen la vida social. En particular, ya que la territorialización y la desterritorialización son, como se ha descrito anteriormente, uno de los ejes sobre los que se actualizan las máquinas sociales, Deleuze y Guattari sostienen que estos procesos también requieren de sus propias condiciones de actualización en la forma de máquinas abstractas. Por esta razón conceptualizan al Estado como una máquina social adicional que se define por la función de “captura”, entendida como la condición concreta de la composición de un campo de interioridad que supone el movimiento de territorialización. Esta conceptualización del Estado como *máquina de captura* es a su vez indisociable de su Otro, la denominada *máquina de guerra nómada*, que tal como advierte Patton, “[...] tiene poco que ver con la guerra real y solo una relación paradójica e indirecta con el conflicto armado [...] El objeto real

del concepto de máquina de guerra de Deleuze y Guattari no es la guerra, sino las condiciones de mutación creativa y cambio.” (Patton, 2013: 156).

Encontrándose el campo social atravesado por líneas de fuga que desterritorializan lo que las máquinas sociales procuran organizar, la base misma del Estado no es otra que la función de capturar los flujos sociales a fin de asignarles una territorialidad: “*En efecto, el Estado es inseparable, allí donde puede, de un proceso de captura de flujos de todo tipo, de poblaciones, de mercancías o de comercio, de dinero o de capitales, etc.*” (Deleuze & Guattari, 2006: 389). Por una parte, la máquina de guerra determina un “espacio liso”, que en términos muy generales se define como “*un espacio fluido en continua variación, caracterizado por una pluralidad de direcciones locales.*” (Patton, 2013: 159). Por otra parte, la máquina estatal de captura procura conjurar la fluidez y heterogeneidad desterritorializada, convirtiendo el “espacio liso” en “espacio estriado”, que en cambio se define por la homogeneidad y mensurabilidad, por trayectos fijos y direcciones constantes. Al respecto de esta distinción, Deleuze y Guattari expresan lo siguiente:

“El espacio liso y el espacio estriado, -el espacio nómada y el espacio sedentario, -el espacio en el que se desarrolla la máquina de guerra y el espacio instaurado por el aparato de Estado, no son de la misma naturaleza. Unas veces podemos señalar una oposición simple entre los dos tipos de espacios. Otras debemos indicar una diferencia mucho más compleja que hace, que en los términos sucesivos de las oposiciones consideradas no coincidan exactamente. Otras, por último, debemos recordar que los dos espacios sólo existen de hecho gracias a las combinaciones entre ambos: el espacio liso no cesa de ser traducido, transvasado a un espacio estriado; y el espacio estriado es constantemente restituído, devuelto a un espacio liso.” (Ibíd.: 482)

En conclusión, se puede afirmar que la dinámica establecida por las máquinas abstractas de captura y de guerra no tiene como objetivo *fundar* el orden social, sino más bien que lo *efectúa* de modo inmanente. Más específicamente, es la operación de captura la que juega un papel crucial en esta dinámica, convirtiendo lo liso en estriado, lo intensivo en extensivo, lo molecular en molar, etc. Esta operación es la que supone la afirmación de un orden social frente a las líneas de fuga que activan procesos de metamorfosis. Esto explica, finalmente, algo que será crucial en el desarrollo del argumento poshegemónico, y es que la función política subyacente a todo orden social es la producción del *efecto* de “soberanía”, en función de la cual se construye un medio de interioridad por el que pasan los procesos sociales. En el siguiente apartado analizaré con más detalle cómo este argumento es desarrollado por Beasley-Murray a partir de la noción de autonomía del afecto.

4.2.- El afecto y la poshegemonía

Continuando con lo examinado a propósito de las máquinas sociales abstractas y los procesos de territorialización y desterritorialización, en este apartado intentaré reconstruir el argumento que da consistencia a la teoría de la poshegemonía, enfoque cuyo propósito esencial es determinar una estructura conceptual que, como señalé en el capítulo anterior, tome en cuenta una lógica *inmanente* de constitución (y metamorfosis) del orden social. En este sentido, me centraré principalmente en la noción de *afecto*, que Beasley-Murray rescata de la filosofía deleuzeana con el objetivo de teorizar su especificidad al interior del proceso de captura, entendiendo que allí radica la clave de relectura *inmanente* de las dinámicas de constitución y de metamorfosis del orden social, en clara oposición al esquema propio de la teoría de la hegemonía:

“Al definir el afecto como un aumento o disminución de la posibilidad de actuar, y como una relación entre cuerpos que involucra también una mutación en esos cuerpos, Deleuze abre una puerta que conduce a la inmanencia. Contrasta una fuga fluida hacia el plano de la inmanencia con las categorizaciones estáticas y la insistencia sobre la identidad, propias de un Estado que se establece como una cuasi causa trascendente [...] El dominio y la insurgencia pueden releerse en términos de esta tensión perpetua entre la trascendencia y la inmanencia, la captura y el Éxodo, más allá de una serie de proyectos hegemónicos en competencia o como un diálogo entre el Estado y la sociedad civil.” (Beasley-Murray, 2008: 59).

Como sugiere Beasley-Murray, Deleuze conceptualiza el afecto y lo afectivo inspirado en el pensamiento de Baruch Spinoza, filósofo neerlandés del siglo XVII, quien en su obra más reconocida, la *Ética demostrada según el orden geométrico*, concibe la naturaleza conformada por una infinidad de cuerpos que se definen en última instancia por un poder de afección o una capacidad de afectar o ser afectado (Spinoza, 2017). Deleuze, por su parte, incorpora la definición spinoziana a su sistema de la inmanencia, dando cuenta así del afecto como un modo de concebir las interacciones constantes entre los cuerpos y sus efectos: *“El afecto es otro nombre para la variación continua que caracteriza los encuentros infinitos entre los cuerpos, y los desplazamientos y transformaciones, constituciones y disoluciones, que de ellos resultan.”* (Beasley-Murray, 2010: 128). De esta manera, el afecto entendido como la potencia variable de todo cuerpo (individual o colectivo) permite incorporar la noción de corporalidad al esquema de funcionamiento de la maquinaria social, lo que para Beasley-Murray será clave al momento de delimitar lo que define como *“la puerta de entrada a la inmanencia de la política (y a la política de la inmanencia)”* (Ibid.: 127).

En el afán por retomar la definición spinoziana y deleuziana del afecto, Beasley-Murray enriquece su lectura con el aporte de Brian Massumi, quien en su artículo *The autonomy of affect* describe la

autonomía del afecto como la expresión de una intensidad no cualificada que se encarna en las reacciones que se manifiestan en la superficie de los cuerpos; en contraste con el concepto de *emoción*, que define como la fijación sociolingüística de la intensidad que involucra al afecto (Massumi, 1995). Más concretamente, Beasley-Murray señala lo siguiente:

“Mi uso de la noción de “afecto” (y del término relacionado, “emoción”) está más cerca del de Massumi. Además, al igual que él, la tomo del filósofo Gilles Deleuze para darle cuerpo a una política del afecto acorde a una época poshegemónica. Massumi sostiene que la teoría del afecto de Deleuze “contiene una clave para repensar el poder posmoderno después de la ideología”, para plantear entonces “una teoría afectiva del poder en el capitalismo tardío” (Massumi, 2002b: 42-43). Yo voy más lejos, para afirmar que es necesaria una teoría afectiva del poder per se” (Beasley-Murray, 2010: 126).

La figura clave del afecto, consiste por tanto en un “flujo impersonal de intensidades” que atraviesan el cuerpo social bajo la dinámica de territorialización y desterritorialización. Así, lo que motiva a Beasley-Murray al destacar el carácter eminentemente político del afecto es su inscripción al interior del proceso maquínico por el cual se inviste el orden social, resaltando particularmente su relación intrínseca con el Estado en tanto máquina o aparato de captura.

4.2.1.- Afecto y aparato de captura

Como adelanté en el apartado anterior, la soberanía es el campo de interioridad territorializada que produce, de modo específico, la máquina estatal de captura. De la conformación de esta superficie depende, de modo infraestructural, la plenitud del proceso maquínico generalizado que orquestan las máquinas territorial, despótica y capitalista en su devenir virtual o inmanente. Así, las sociedades existen a condición de que el aparato de captura construya un espacio estriado que permita la circulación ordenada y codificada de los flujos sociales.

Teniendo en cuenta lo anterior, Beasley-Murray introduce un elemento innovador al interior de esta perspectiva conceptual, que consiste en hacer del afecto el objeto elemental de captura por parte de la máquina estatal. Se entiende entonces que la captura del umbral de intensidades que definen lo que los cuerpos “pueden hacer”, o los “agenciamientos” en los que pueden entrar (Deleuze, 2005), es la función primordial de la que se derivan las líneas de territorialización que organizan la existencia social.

En la base del proceso de territorialización se produce una transformación decisiva, que es la traducción del afecto en emoción, lo que de hecho da lugar al efecto de soberanía: *“Cuando el afecto se transforma en emoción, se funda la soberanía.”* (Beasley-Murray, 2010: 128). Bajo la máquina

de captura, el afecto, como potencial de vida capturable, se ve limitado y confinado al cuerpo extensivo del individuo subjetivado. Leído de este modo, el afecto comprende una dimensión autónoma respecto del orden significante; mientras que la emoción corresponde con un grado variable de cualificación producto de la máquina de captura. Considerando la perspectiva de Massumi, dicha lectura corresponde con lo que éste último autor conceptualiza como “autonomía del afecto”, y que consiste en la distinción entre: 1) un nivel *intensivo* de la experiencia, en el cual se inscribe el afecto entendido como una línea móvil, sobre la cual se sucede la miríada de estados intensivos que experimenta el cuerpo, en desconexión con el orden significante; y 2) un nivel de *cualificación* de la experiencia, bajo el cual la emoción es el registro de un estado intensivo, producto de una cualificación sociolingüística que fija lo real a una instancia intersubjetiva (Massumi, 1995: 84). Esto coincide, a su vez, con la definición que brinda Patton de la noción de intensidad: “*La intensidad es el afecto primario del que se derivan todas las formas de sentimiento y emoción.*” (Patton, 2013: 108).

De modo que, en función de lo anterior, la operación de captura afectiva está estrechamente ligada a los procesos de subjetivación y de fijación de los estándares normativos molares (hombre/mujer, individuo/sociedad, humano/animal, etc.), haciendo de la transformación del afecto móvil en emociones fijas la matriz infraestructural sobre la que se sostiene el poder incorporal de la soberanía o, en otros términos, la “ilusión de una normatividad racional”: “[...] *como productividad inmanente de la que surge un poder trascendente, el afecto es “tan infraestructural como una fábrica”. Como el trabajo manual, se trata de una potencia que puede abstraerse y utilizarse, una “vivacidad” que “puede repartirse entre distintos objetos como propiedades” un “exceso” o “superávit” que “mantiene al mundo unido”* (Massumi, 2002b: 45, 62, 217-218).” (Beasley-Murray, 2010: 129). Por consiguiente, se puede afirmar que no existe más “lazo social” que el proveniente de la captura afectiva, del mismo modo que no hay otra política más que la política del afecto: “*Hay entonces una política del afecto; que tal vez sea la única política que exista.*” (Ibíd.: 130). Ahora bien, en concordancia con el argumento deleuzeano, Beasley-Murray también considera que, así como el Estado procura modular el umbral afectivo que recorre los cuerpos, el afecto se despliega en el plano virtual de la máquina de guerra, por lo que nunca llega a asimilarse al espacio estriado que produce la operación de captura:

“Deleuze teoriza el afecto y las relaciones entre el afecto y el Estado, sin asimilar el afecto a la lógica de la normalización del Estado ni asumir que lo afectivo es un simple suplemento o un exceso. Más bien, Deleuze describe una relación dinámica entre una máquina de guerra nómada caracterizada por el afecto y un aparato de Estado que busca eliminar los afectos y las energías de esa máquina de guerra (trans)formándolas y estratificándolas.” (Ibíd.: 135).

Esta “relación dinámica” a la que se refiere el autor, indica la persistencia de una incompatibilidad radical entre los procesos de captura y de fuga afectiva, de la que resulta, a su vez, la especificidad de la política como instancia de actualización de lo social en líneas de territorialización y desterritorialización. Esto supone un desplazamiento de la lógica hegemónica como lógica política de lo social, en la medida en que ésta hace corresponder los movimientos de fijación y desfijación de lo social con el campo de la discursividad. De acuerdo con el argumento poshegemónico, se entiende en cambio que aquello que “excede” y “amenaza” un orden social es el afecto, por lo que tal exceso involucra una dimensión diametralmente distinta a la que inviste el orden social a condición de estriar el espacio intensivo. En este sentido, el escape fluído del Estado es interpretado por Beasley-Murray como una persistencia de la inmanencia sobre todo criterio trascendente de “fundación” del orden social, lo que se traduce en la permanente inestabilidad de éste último a partir del carácter desbordante del campo de intensidades:

“La persistencia del deseo de inmanencia demuestra que la captura del afecto por parte del Estado es contingente, parcial e inestable. El afecto capturado y (de)formado sirve de apoyo al Estado y a la afirmación de su soberanía, pero también sugiere que hay otras formaciones sociales imaginables: el afecto es autónomo; la inmanencia no depende de la trascendencia. La inmanencia preexiste a la organización social, pero tiene que ser continuamente reinventada por medio de una experimentación que produce incesantemente lo nuevo.” (Ibíd.: 141).

Ahora bien, como consecuencia de esta argumento, Beasley-Murray va incluso más lejos, al señalar que en última instancia la distinción entre la máquina de captura del Estado y la máquina de guerra expresada por el afecto, resulta insostenible:

“La distinción entre un Estado trascendente y un afecto inmanente es patente y palpable, pero a la larga se vuelve insostenible. En primer lugar, la misma trascendencia no es sino un epifenómeno, un resultado (perverso) de procesos inmanentes. En el mejor de los casos, el Estado pretende ser trascendente: se comporta como si fuera soberano; se representa como causa tratando de alinearse con y a cuenta de afectos de los que resulta ser un mero efecto.” (Ibíd.: 156).

Esta paradójica constitución inmanente de aparato destinado a producir la trascendencia, no constituye una aporía, como podría interpretarse. Por el contrario, es coherente con los planteos de la perspectiva ontológica encabezada por Gilles Deleuze en torno a la condición inmanente de la diferencia. Que el Estado pretendidamente soberano no sea más que la encarnación de operaciones inmanentes, particularmente aquellas que involucran intensidades afectivas, hace que, en última instancia, el Estado sea él mismo de carácter afectivo. La dinámica política de constitución de un orden social a partir de la captura afectiva no se reduce, por lo tanto, a la relación pendular entre un

espacio liso de intensidades no cualificadas y un espacio estriado de emociones fijas configurado por el aparato de captura. Antes bien, su nivel de complejidad es tal que, de acuerdo con Beasley-Murray, supone también la inducción por parte del propio aparato estatal de estados intensivos.

De acuerdo con esto, el autor distingue entre dos configuraciones posibles del afecto, que el aparato de captura induce, o bien se ve arrastrado por ellas. Por un lado se encuentra el afecto de “alta intensidad”, que en su libro ejemplifica con las situaciones concretas del terrorismo y de la guerra civil insurgente. En este caso, un afecto de alta intensidad, como puede ser el *terror*, se configura en función de un Otro exterior o límite absoluto de la vida social, por lo que el aparato estatal puede actualizarse en agenciamientos concretos que conducen a la condensación social en torno al efecto “protector” de la soberanía: *“Si estamos realmente en una relación de sinécdoque con el Estado, entonces podemos tomar la ley en nuestras manos: el hombre aquel con la mochila, ¿no será uno de ellos? ¿Está con nosotros o en contra? Sospecha de tu vecino (¿sospecha de ti mismo?). El terror es entonces inmediatamente colectivo y simultáneamente nos hace ver los límites de lo social, mientras las paredes se derrumban.”* (Ibíd.: 150). Cabe agregar que el terror, como cualquier afecto de estas características, no se encuentra mediado discursivamente: *“El terror es corporal más que significativo o lingüístico. Comienza tomando el cuerpo; a menudo lo paraliza [...] siempre pertenece a un orden diferente, un orden que subvierte y le pone un límite al lenguaje.”* (Ibíd.: 151). Continuando con esta distinción, por el otro lado se encuentran los afectos de “baja intensidad”, entre los que se agrupan, aunque no exclusivamente, los miedos que circulan socialmente de manera capilar, idea que el autor extrae, nuevamente, de Massumi: *“Al menos, esto es lo que Massumi afirma en su discusión del “miedo de baja intensidad. Una especie radiactiva que satura la existencia”. Por todos lados vemos advertencias y peligros: grasas trans y fumadores pasivos, inseguridad y sida.”* (Ibíd.: 161).

Tanto en el caso del terror de alta intensidad, como en el del miedo de baja intensidad, radica una distinción elemental respecto de lo que generalmente se entiende por emociones individuales, puesto que éstas pueden ser nombradas y categorizadas, así como invocan un sujeto y un objeto. Los afectos -de alta y baja intensidad-, como ya señalé, se inscriben *directamente* sobre el cuerpo, sin pasar por el orden significante. Así, estos afectos operan socialmente conformando un *ethos* e incluso un *pathos* impersonal que funciona induciendo un modo de vida organizado en función del cálculo racional del riesgo:

“El tratamiento estratégico y la evaluación de riesgos nos ayudan a sobrellevar el miedo, que funciona como la variable de un mecanismo de análisis de riesgos y cálculos. El riesgo asociado a una lógica estadística precede y regula el miedo: es peligroso caminar por el parque de noche (un número determinado de personas han

sido asaltadas), así que tengo miedo de cruzar el parque, porque tengo miedo de que me asalten. Altero mi conducta de manera acorde, rodeando el parque o asegurándome de salir antes de que se haga de noche. Alternativamente, frente a estadísticas pertinentes (de hecho, el parque no es tan peligroso como imaginaba), puedo ir regulando mi miedo y reducir entonces la necesidad de modificar mis conductas. Con cuidado, voy a cruzar el parque. Riesgo, miedo y regulación se combinan para producir y realizar una elección racional.” (Ibíd.: 161).

Conforme con estas definiciones, Beasley-Murray reinterpreta en clave afectiva el rol del miedo como base de la “razón de Estado” en tanto instancia que organiza la cohesión social:

“Mientras el terror amenaza el Estado y el orden social, el miedo egoísta mantiene unido dicho orden y nos construye como sujetos racionales ligados por obligaciones contractuales mutuas. Todos deberíamos tener algo de miedo, especialmente a las sanciones que podrían resultar si quebramos nuestra parte del contrato. El miedo es el motor de la disciplina, la clave de la subjetivación. “¡Eh, usted, oiga!”, llama el agente de policía en el análisis de la interpelación del teórico marxista Louis Althusser, y en ese instante, en el reconocimiento de que es a mí a quien están llamando, nace también el miedo por lo que podría ocurrir si ignoro el llamado (Althusser, 1984: 48).” (Ibíd.: 162).

Los procesos inmanentes del afecto componen así el trasfondo infundado sobre el que se erigen los fundamentos trascendentes de la soberanía: leyes, símbolos nacionales, narraciones históricas y mitológicas, discursos e ideologías, etc. El terror y el miedo son dos configuraciones afectivas con las que el Estado debe lidiar a fin de sostener el orden social. En presencia del terror la sociedad en su conjunto, tal y como ésta *funciona*, así como el Estado mismo, se enfrentan a su frontera exterior, es decir, a su potencial desterritorialización absoluta: el terror es por tanto *antisocial*. En cambio, ante una multiplicidad variada de miedos que se extienden por el cuerpo social, la operación de captura se orienta más bien a la “modulación” de tales miedos, antes que a su cualificación en emociones colectivas. En otras palabras, en lugar de la cualificación de estados intensivos, la función de captura se actualiza incitando, induciendo, facilitando o dificultando, disuadiendo o volviendo más o menos probable la consumación de determinados estados intensivos por sobre otros (Deleuze, 2014).

Ahora bien, si hacemos extensiva esta operación de captura como modulación a la infinidad de afectos de baja intensidad que comprenden la vida misma, como de hecho sugiere Beasley-Murray, el Estado como aparato de captura sólo puede ser entendido como coextensivo al campo social. Adquiere así una magnitud equiparable a la que propone Louis Althusser, correspondiendo en buena medida con lo que este autor califica como “aparatos ideológicos del Estado”: partidos políticos, sindicatos, iglesias, escuelas, familia, etc. (Althusser, 1984). Así entendido, el aparato o máquina de

captura produce simultáneamente, tanto el estriamiento del afecto en emociones cualificadas, como la inducción de una afectividad contenida en un campo territorializado. Como si se tratara de una fábrica, la capacidad de los cuerpos de afectar y ser afectados es producida a fin de compatibilizar las prácticas sociales a determinada forma de organización social. En este sentido, la configuración “modulada” corresponde, pues, con los afectos cotidianos que permean la experiencia social, y que, en cuanto tales, producen y reproducen efectos combinados de corporalidad y subjetivación. El afecto en última instancia continúa siendo un “vector de desterritorialización” (Beasley-Murray, 2010: 141), pero regulado y contenido por los límites virtuales impuestos por la máquina estatal: *“Los procesos inducidos por el Estado o constitutivos del él comúnmente parecen estar en sintonía con las estructuras institucionales que lo vuelven visible. Se filtran o huyen, aunque lentamente.”* (Ibíd.: 166).

En consecuencia, el orden social se mantiene unido en la medida en que diagrama los encuentros moleculares entre cuerpos que producen las relaciones sociales: el obrero y la máquina, el ciudadano y el policía, el estudiante y el docente, etc. Se concluye finalmente que la configuración modulada del afecto encarna así un sentido común corporizado, lo que Beasley-Murray asocia con el concepto de “hábito” tal y como lo formula el sociólogo francés Pierre Bourdieu.

4.2.2.- Hábito y reproducción social

A fin de densificar su camino hacia una teoría política de la inmanencia, Beasley-Murray introduce la noción bourdiana de *habitus* pensada en clave deleuziana. Conecta así lo que señala como dos formas de inmanencia social -afecto y hábito-, argumentando que el hábito es la forma del afecto “contraído”: *“En su forma más reducida, contraída, el afecto se vuelve un hábito.”* (Ibíd.: 168). El matiz que introduce esta noción consiste, por tanto, en que el afecto pasa a ser considerado menos como vector de desterritorialización, que como una “regularidad rítmica” que se inscribe directamente sobre los cuerpos, pautando así la reproducción del orden social. En otros términos, el hábito funciona como una suerte de reflejo condicionante de las prácticas repetitivas que organizan la vida cotidiana.

De esta manera, el argumento poshegemónico se encausa en una revisión del concepto de *ideología*, que como indiqué en el primer capítulo, plantea en su formulación original la idea de que las relaciones sociales se reproducen a partir de una representación ilusoria de la realidad social destinada a ocultar las condiciones infraestructurales que las sostienen. En principio, Beasley-Murray propone una reformulación de dicho concepto, coincidiendo con el filósofo esloveno Slavoj Žižek en la insostenibilidad de la noción de “falsa conciencia”:

“Slavoj Žižek señala el fracaso de la fórmula de Marx para la ideología: “Ellos no saben lo que hacen, pero lo hacen”. Hoy, por el contrario, “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aún así lo hacen”. Žižek sostiene que “la ideología no es simplemente una ‘falsa conciencia’, una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad misma a la que ya se ha de concebir como ‘ideológica’”. Žižek reclama un análisis de la forma en que “la ideología estructura la realidad social”, por debajo o a pesar del discurso (en los términos de Žižek, por debajo o a pesar del registro simbólico) (Žižek, 2001: 60-61, 46, 58). Si la ideología deja de ser un problema de representación (falsa), entonces debe ser reconocida como inmanente y afectiva.” (Ibíd.: 169-170).

Es así que, de modo alternativo, se propone reemplazar completamente el concepto de ideología: “Alternativamente, deberíamos prescindir completamente del concepto de ideología, y atenernos a la afirmación de Deleuze y Guattari de que “no hay, nunca ha habido ideología (Deleuze y Guattari, 1980:10)¹³.” (Ibíd.: 170). En esta línea, se considera que los efectos atribuidos a la ideología en realidad pertenecen a la esfera del hábito: “Más bien, los efectos atribuidos a la ideología son inherentes al sentido común corporizado que constituye lo que Bourdieu denomina “habitus”. El habitus se genera por la repetición de prácticas que parecen naturales precisamente a causa de que son incorporadas sin tener conciencia de ello; lo que a su turno genera los hábitos en los que se encarna una entera disposición hacia el mundo.” (Ibíd.: 170). Antes que la ideología está la materialidad misma de la vida, que en su constitución inmanente se reduce a una sucesión de estados intensivos que en su duración van conformando regularidades rítmicas que dan paso a lo social. De ahí que la vida misma, que según Marx es lo que se busca reproducir al entablar relaciones sociales, descansa como tal en el hábito : “La regularidad rítmica del hábito estructura la vida misma.” (Ibíd.: 190).

Tras esta conceptualización del hábito se revela con mayor claridad la pertinencia del prefijo “pos” que califica a la teoría de la poshegemonía. Según los términos discutidos en el primer capítulo, la teoría de la hegemonía establecía una correlación entre lo ideológico y las formas discursivas hegemónicas que fijan el orden social. Por el contrario, la categoría de hábito, según la entiende Beasley-Murray, hace foco en la performatividad social sin considerar que ésta se encuentre mediada discursivamente. La performatividad se lee por sí misma, como expresión de la inmanencia, en lugar de entenderse como un conjunto de posiciones “fundadas” por un discurso. El hábito, en tanto que pura performatividad, es el afecto devenido en motor inmediato de la acción, situándose en el nivel más profundo de las disposiciones corporales de los agentes sociales. Por esta razón, el orden del discurso no es lo que produce la performatividad, sino al revés, en la medida en que la capacidad de ser agente de lenguaje o discurso se encuentra en sí misma constituida por una

¹³La cita pertenece a *Mil Mesetas* (Deleuze & Guattari, 2006: 10).

multiplicidad de disposiciones corporales/afectivas prefiguradas por el hábito. Se verifica así una relación entre el concepto bourdiano de hábito y el concepto deleuzeano de lo virtual: *“El habitus de Bourdieu y la concepción de lo virtual de Deleuze comparten muchos puntos en común. Ambos son inmanentes y productivos, intensivos y afectivos, corporales e inmediatos. La relación entre habitus y prácticas no es muy diferente a la relación entre lo virtual y lo actual: el habitus lleva a la práctica mediante un despliegue o diferenciación que tiene lugar en el acontecimiento del encuentro con otros cuerpos. El habitus y lo virtual describen igualmente una ontología que subyace al campo de la representación, el discurso y la ideología, pero que pertenece a un orden diferente.”* (Ibíd.: 180).

En continuidad con lo anterior, con base en Bourdieu se define al hábito como el poder genético de la reproducción social, siendo tanto generativo, como generado. Es generativo en la medida en que “deposita” sobre los cuerpos un registro o memoria que performa la reproducción del campo social en el que el hábito fue organizado, lo que proporciona un sentido de la historicidad y del tiempo. Pero, a su vez, es generado debido a que, como tal, sólo tiene lugar al interior de un campo social entendido como un todo del cual se desagregan diferentes subcampos, tales como el campo cultural, económico, periodístico, etc. En palabras del propio Bourdieu, el hábito es un conjunto de *“estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes”* (en Ibíd.: 181). Se advierte así una diferencia de base entre la reproducción (el hábito) y lo reproducido (el campo social).

No obstante, en su lectura de Bourdieu, Beasley-Murray procura reducir el tenor funcionalista y mecanicista de su teoría, enfatizando en su lugar los aspectos de la conceptualización del hábito que abren camino al acontecimiento y la transformación social. En este sentido, la persistencia del hábito no supone una mera repetición uniforme de prácticas y contenidos, sino que involucra también lo que, en términos de Deleuze y Guattari, serían sus propias “líneas de fuga” o “líneas de desterritorialización”. En consonancia con la perspectiva ontológica de la diferencia, el campo social y sus distintos subcampos siempre están fluyendo: como advierte Deleuze en *Diferencia y repetición*, la repetición nunca es repetición de lo mismo, sino de lo diferente. Como vimos en el capítulo anterior, bajo el primado de la diferencia todo lo que existe se encuentra diferenciándose de sí mismo de forma permanente, por lo que se deduce que el modo mismo de efectuación del hábito es el diferir de sí mismo. Con esto, el hábito no sólo se diferencia del campo en el que tiene origen, sino también de sí mismo. El hábito tiene así una propiedad ambivalente, puesto que si bien asegura la resonancia corporizada del orden social, plantea a su vez una inevitable disonancia que abre una vía hacia nuevos hábitos:

“La historicidad del habitus asegura la reproducción social, pero al mismo tiempo permite también la posibilidad de resistencia. Debido a que las prácticas que genera

expresan disposiciones estructuradas por un estado previo del campo, el habitus permite que las estructuras históricas se reproduzcan en el presente. Pero el encuentro, en tanto las disposiciones modeladas por la historia interactúan con el estado actual del campo, y el inevitable deslizamiento entre los dos, por más mínimo que sea, produce efectos impredecibles y por lo tanto la posibilidad de una nueva historia.” (Ibíd.: 186).

En vista de esta condición ambivalente del hábito, Beasley-Murray destaca que la fuerza específica de éste es el *conatus*: “*Al leer a Bourdieu a contrapelo, minimizando su tono funcionalista y sus tendencias científicas, pongo el acento en el conatus o la fuerza específica del habitus.*” (Ibíd.: 171). El *conatus* es un término proveniente del sistema filosófico de Spinoza que expresa la tendencia de todo lo existente a perseverar en su ser, y que Bourdieu incorpora para referirse a las disposiciones que llevan a los agentes sociales a intentar reproducir los hábitos que constituyen su identidad o posición social (Ibíd.: 208). Si la vida misma descansa sobre el hábito, como señalé más arriba, esto significa que incluso las definiciones biológicas de la misma dependen de una serie periódica de repeticiones: “[...] *desde las reacciones metabólicas que producen y consumen energía, hasta la reproducción y la autorreplicación, la oscilación circadiana o la miríada de regularidades (digestión, gestación, migración, hibernación) que diseñan formas más complejas, la vida es una serie de repeticiones.*” (Ibíd.: 191). De ello se sigue que, a su paso, el hábito va produciendo modos de vida concretos en los que se inscriben los cuerpos y sus condiciones de reproducción, comprendiendo éstas no sólo a las condiciones biológicas (alimentación, salud, etc.), sino el conjunto amplio de singularidades que hacen de toda identidad social un modo de existencia o de ser.

La “disonancia” a la que se refiere Beasley-Murray tiene lugar a partir de que tanto el hábito como el campo social en el que éste se origina procuran su propia reproducción. Sin embargo, observa este autor, “*solo el habitus expresa el conatus.*” (Ibíd.: 208). Esto indica que aunque el hábito sea el mecanismo inmanente de la reproducción social, en su propia reproducción va creando una brecha entre el campo social de origen y el campo social en el hábito se actualiza. Los efectos de resistencia provienen por tanto de la inercia resultante entre los hábitos que definen las condiciones actuales de existencia social y el campo social en el que los ya ahora “viejos” hábitos tuvieron lugar. De este modo, los agentes sociales conforman focos de resistencia a fin de preservar e incluso expandir su propio ser social frente a la tendencia inversa del campo hacia su propia reproducción. En síntesis, el cambio social no se produce a partir de una lógica antagónica, sino en base a una lucha entre lo inerte del orden social y un sujeto social, denominado “multitud”, que obtiene su fuerza del *conatus* y es portadora de un “poder constituyente” frente al “poder constituido” signado por los límites que establecen las instancias trascendentes de la soberanía y el pacto social.

4.2.3.- Pensar la multitud

Como se desprende de lo analizado hasta aquí, al combinar las nociones de afecto y de hábito, Beasley-Murray coloca en el centro de su perspectiva teórica al cuerpo y su poder de afección, siendo éste, de modo más preciso, el sustrato sobre el cual se sostiene todo orden social. En esta línea, retoma la categoría spinoziana de *multitud*, sobre la que han trabajado, en la escena contemporánea, autores como Paolo Virno (2004) o Antonio Negri y Michael Hardt (2004). A grosso modo, si el lazo social opera directamente sobre los cuerpos y sus disposiciones, la multitud se define como una “*extensa colección de cuerpos que, organizándose para aumentar su poder de afección, constituyen la sociedad y hacen que las cosas cambien*”. (Ibíd.: 12). En otras palabras, la multitud es una red extensa de cuerpos que en su interacción dinámica y variable ponen en funcionamiento la maquinaria social, por debajo de toda determinación trascendente. La cifra infinitesimal de encuentros entre cuerpos que se suceden temporalmente y se sitúan en un espacio, conforman un “cuerpo social” en el sentido más literal de la expresión. Trabajando, estudiando, consumiendo, violando la ley, reprimiendo protestas: son las prácticas singulares de la vida cotidiana las que, de modo continuo, hacen y rehacen lo que entendemos por *sociedad*. Esta es, por lo tanto, la implicación final del argumento poshegemónico en lo que refiere a su posicionamiento ontológico. Si afectos y hábitos conforman las condiciones inmanentes bajo las cuales los cuerpos son producidos y agenciados en la territorialidad de un orden social, la multitud se remite al mismo plano de inmanencia, pero referida ahora a la dimensión subjetiva: “*El concepto de multitud rescata a la subjetividad de su descrédito en buena parte de la teoría política del siglo XX. Para Louis Althusser, por ejemplo, la historia es ‘un proceso sin sujeto’ (Althusser, 1976: 51, 94-99). Por el contrario, Antonio Negri, en un análisis presentado inicialmente por encargo de Althusser, acentúa la subjetividad como un elemento clave para la revitalización del marxismo, ‘Marx más allá de Marx’.*” (Ibíd.: 213).

La multitud es así la multiplicidad de los cuerpos en tanto que sujeto social constituido por afectos y hábitos forjados en base a máquinas sociales abstractas. Ni determinado por leyes históricas, ni articulado discursivamente, el sujeto-multitud es inmediatamente político en cuanto extrae su poder de aquello que es modulado y organizado por los conjuntos maquínicos del orden social, es decir, su capacidad de hacer circular flujos sociales. Siguiendo a Negri, Beasley-Murray denomina esto como “poder constituyente” y lo opone al “poder constituido”, siendo este último la expresión mistificada del lazo social, bajo la forma de un “contrato social”. En este sentido, el autor esquematiza su noción del poder constituyente de la multitud teniendo en cuenta a la tradición contractualista que va desde Thomas Hobbes y llega hasta John Rawls (Ibíd.: 221), y que plantea que la existencia social depende de la mediación de un contrato primordial que marca el pasaje desde un “estado de

naturaleza” hacia un “estado civil”, de lo que se sigue un orden social que se concibe bajo la idea de un sujeto individual y autodeterminado, que al presentar su consenso hace posible la existencia de un poder soberano que lo trasciende. En su lugar, nuestro autor señala que en tanto dicho poder, entendido como “poder constituido”, no es realmente trascendente sino inmanente, las nociones de sujeto y de subjetividad apuntan menos a un sujeto soberano o a un sujeto articulado discursivamente, que a puntos de condensación de líneas de desterritorialización o de fuga inscriptas en las configuraciones molares del sujeto. Así, la multitud y su poder constituyente no se circunscriben a un espacio hegemónico ni se remiten a un momento concreto de “ruptura” del orden social (la revolución, por ejemplo):

“De la misma manera en que la multitud deshace la lógica espacial de la hegemonía, porque está adentro, afuera y a la vez en el límite, la multitud problematiza igualmente la temporalidad lineal. Porque la multitud es simultáneamente presuposición histórica, meta futura y constitución presente. Por un lado, el poder constituyente de la multitud está en el origen de todo orden social. Sin embargo, la multitud histórica reaparece en cada punto en el que el proceso constituyente está abierto, en todas las revoluciones e insurrecciones que plagan la modernidad y que le dan un sustento a su relato de progreso lineal. Por otro lado, la multitud es evanescente, y su plena actualización en la historia todavía está por venir.” (Ibíd.: 228).

En función de ello, el poder constituyente procede por debajo del nivel del discurso. En la medida en que es una expresión directa de la potencia común de los cuerpos, y que como tal es intensiva y molecular, ni el poder constituyente ni la multitud pueden quedar delimitadas bajo un régimen de signos. De ahí la imposibilidad de lo que sería la operacionalización más elemental conforme a los fines políticos, esto es, su identificación con identidades sociales discretas, tales como el “pueblo” o la “clase”. Como categorías inmanentes, la multitud y su poder constituyente están más allá de toda representación.

Desde esta perspectiva, el teórico candiense subraya lo que concibe como *“principios de constitución y autoorganización subjetiva de la multitud que rompen en forma decisiva con la hegemonía”* (Ibíd.: 218), a saber: 1) una apertura radical y expansiva que hace de la multitud un sujeto que se crea y recrea permanentemente, sin corresponder a ningún grupo social concreto; 2) un esquema no jerárquico de conexiones que se establecen por contacto o contigüidad (de los cuerpos), en lugar de equivalencias discursivas; 3) la ubicuidad de una praxis de lo común determinada por afectos y hábitos, y que precede a la distinción formal entre lo público y lo privado; y 4) la continuidad o persistencia del poder constituyente frente a las regulaciones normativas del poder constituido. En vista de estos principios, Beasley-Murray señala lo siguiente:

“El poder constituyente “persiste”: una vez declarada, la constitución sigue existiendo de manera subyacente; imperceptible, sigue expandiéndose hasta hacer erupción una vez más para interrumpir el poder constituido, forzando cambios drásticos en las relaciones sociales. El capital responde por medio de una serie de recomposiciones de clase que se presentan como naturales; el Estado reacciona por medio de refundaciones periódicas que se presentan como simples renegociaciones de algún pacto social original. En cada etapa, la multitud es derrotada, temporalmente vencida, “absorbida por el mecanismo de representación” y erróneamente reconocida como clase, pueblo, masa o algún otro sujeto político dócil. Pero incluso dichas confusiones, sostiene Negri, señalan una “acumulación ontológica”. El ser mismo se transforma mediante la “práctica continua e incontenible” que define la revolución permanente y cotidiana de la multitud. El énfasis puesto en el poder constituyente, más que en las diferentes formas que toma el poder constituido, abre entonces “un nuevo sustrato” de la historia, “un nivel ontológico cuyo devenir concreto es anticipado por la humanidad productiva que le da impulso o lo bloquea” (Negri, 1999: 3, 232, 334).” (Ibíd.: 248).

En tales términos, así como los procesos del afecto y del hábito son considerados a partir de su ambivalencia, al involucrar de modo simultáneo vectores de constitución y de metamorfosis del orden social (territorialización y desterritorialización), la persistencia de la multitud en tanto sujeto *de* afectos y hábitos cierra el círculo inmanente que explica la existencia social como una discontinuidad permanente entre las máquinas sociales abstractas y sus productos. Al invocar esta figura conceptual, Beasley-Murray intenta dar cuenta de la politicidad intrínseca de la agencia social en su conjunto, previo a su materialización en prácticas políticas concretas, incluyendo, claro está, aquellas prácticas consideradas como “emancipatorias” o, en los términos de Laclau y Mouffe, “contrahegemónicas”. Así como el orden social no es más que aquello que ocurre cotidianamente con los cuerpos, el cambio social puede provenir de cualquier lugar y en cualquier momento, sin que existan sujetos o relaciones privilegiadas que por sí mismas lo expliquen. Lo político-ontológico no cuenta, por lo tanto, como determinación de un fundamento último, como sostendría el marxismo leído en clave esencialista, ni como momento de institución hegemónica de un fundamento contingente; sino como producción de modos de vida a partir del movimiento de desterritorialización inmanente a los propios cuerpos y sus devenires.

5.- Reflexiones finales

En vistas a valorar la singularidad y pertinencia de la estrategia conceptual poshegemónica, considero pertinente retomar la premisa inicial sobre la que se sostiene este trabajo, y que refiere a las zonas de contacto entre dicha estrategia conceptual y las claves de lectura de lo político que se proponen desde cierto registro de la teoría al que, aunque de modo precario, le puede caber el calificativo de “giro ontológico”. Por consiguiente, a modo de síntesis del cuadro bosquejado en los capítulos precedentes, me propongo analizar dos cuestiones de especial relevancia que, desde mi lectura, permiten dimensionar tanto las resonancias con el giro ontológico, como el propio alcance de la teoría poshegemónica. La primera de ellas se enfoca en el sentido que adquiere el vínculo entre ontología y política desde una perspectiva no fundacional, mientras que la segunda se concentra en la reflexión ontológica como terreno fértil para una problematización del estatuto de la teoría.

En cuanto a la primera cuestión es importante destacar que, como sostiene Biset (2020), la inscripción del giro ontológico en la teoría política se encuentra estrechamente relacionada con el desarrollo de la expresión “ontología política”, la cual hace referencia a la comprensión del vínculo entre ontología y política propuesta por el posfundacionalismo político, perspectiva que recoge la herencia filosófica de Martin Heidegger. Desde allí se señala que toda ontología es política, puesto que a diferencia de una aproximación metafísica a la realidad, se entiende que dada la imposibilidad de fundamentos últimos, la indagación ontológica reconoce la contingencia de los mismos y deduce de ello su institución política. Desde este marco, la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe puede ser leída como una ontología política en la medida en que, al problematizar la cuestión de la constitución de las identidades colectivas desde una crítica al esencialismo filosófico, llevan su argumento hacia la cuestión ontológica del fundamento. Su concepto de hegemonía, pensado como lógica de constitución de lo social, supone finalmente una comprensión del orden social como el resultado de prácticas de articulación discursiva que fijan lo social en torno a un orden simbólico determinado. De esta manera, lo político no designa una área específica de la realidad, sino que es identificado como el momento ontológico de institución de un fundamento de lo social.

Por otro lado, en cuanto al posicionamiento ontológico desde el cual parte la teoría de la poshegemonía, es posible advertir allí un desplazamiento clave en relación al vínculo entre ontología y política que propone la perspectiva posfundacional. En principio, Beasley-Murray estaría de acuerdo en aceptar que lo político se entiende a partir de la contingencia. Esto significa que lo político como tal solamente puede tener lugar en la medida en que el ser sea “pura posibilidad”, y no la determinación estática de un fundamento fijo o una esencia última. Sin embargo, el autor canadiense no admite que el momento de lo político tenga que ver con la

institución de un fundamento contingente que fija las fronteras de lo posible en el medio de la “pura posibilidad” del ser. En su lugar, propone una lectura alternativa, que en líneas generales supone la ausencia de todo fundamento, sin que esto conlleve que la realidad sea un caos indeterminado en el que “todo vale”, como sugiere Marchart (2009: 27). Se comprende así que las individuaciones son infundadas, respondiendo más bien a un proceso complejo y dinámico que sigue la lógica de la diferencia en sí o diferencia afirmativa, descrita en el segundo capítulo.

El carácter no fundacional del abordaje poshegemónico va de la mano con la recusación de lo que en términos de Lapoujade (2016) se puede definir como “imperialismo del lenguaje”, buscando en cambio determinar las condiciones de una irreductibilidad del cuerpo al régimen de signos. Frente a ello, la noción de poshegemonía se traduce principalmente como una estrategia conceptual que busca poner en cuestión la premisa de que el lenguaje posee valor constitutivo respecto a la realidad. Más precisamente, se cuestiona el planteo de una superficie discursiva de emergencia como elemento determinante o fundante que da forma a la realidad social. Superficie sobre la cual, además, según lo entienden Laclau y Mouffe, tiene lugar el antagonismo como relación específicamente política, esto es, la relación de exclusión mutua entre identidades en tanto que “posibilidades de ser”. Por este motivo, la estrategia conceptual poshegemónica consiste en trazar un *plano de inmanencia* a partir de los conceptos de afecto, hábito y multitud, a fin de pensar lo político desde un régimen propio de los cuerpos.

El plano de inmanencia o de consistencia, según la definición deleuzeana (Deleuze, 2005) no es una superficie fundamental, sino la imagen de un mundo sin trascendencia, poblado de multiplicidades “planas” o, en otras palabras, el universo de las multiplicidades moleculares y de las máquinas sociales abstractas. En términos ontológicos, la delimitación de un plano de inmanencia cumple la finalidad de volver perceptible y pensable aquello que está fuera del alcance de la representación, pero que es real en tanto la experiencia del mundo da cuenta de sus configuraciones cambiantes. En el caso de la teoría de la poshegemonía, la cuestión central es hacer visible las líneas abstractas que se componen entre agenciamiento y agenciamiento o, lo que es equivalente, el flujo material informal que es indicativo de una sucesión continua de formas materiales definidas. El plano de inmanencia se lee así como el modo de hacer visible lo que es recubierto por su reverso, el plano de organización, en el que se ubica el universo representable de las multiplicidades molares, y en el que la realidad se encuentra organizada extensivamente.

Por otra parte, en términos políticos, la distinción analítica entre un plano de inmanencia y un plano de organización permite dar cuenta de un *polemos* constitutivo que ya no se concibe como una relación antagónica. La diferencia estriba en que el plano de inmanencia y el plano de organización, aunque opuestos, se mezclan entre sí, convirtiéndose uno en la condición del otro. En efecto, no existen multiplicidades moleculares que no formen multiplicidades molares que las organicen y

regularicen; así como no hay multiplicidades molares que no alberguen movimientos moleculares que tiendan a su desorganización. Es así que la especificidad de lo político se encuentra en la tensión constitutiva que resulta de la tendencia de lo molar a subsumir lo molecular a su dominio, y de lo molecular a fugarse y desterritorializarse.

Teniendo en cuenta lo expresado, la teoría de la poshegemonía se abre camino hacia una definición del vínculo entre ontología y política que ya no pasa por la institución de fundamentos que fijen lo social. En este sentido, es posible hablar de “ontología política” del orden social toda vez que se instale la pregunta por el modo de constitución del lazo social, lo que desde la perspectiva poshegemónica tiene que ver, concretamente, con un plano de inmanencia social conformado por el afecto, el hábito y la multitud. El campo estratégico de lo político se ubica, por lo tanto, en la tensión molar/molecular expresada por el afecto y los procesos de captura; el hábito y el campo social de origen; el poder constituyente de la multitud y el poder constituido de las instancias molares. En relación a ello, se comprende también cómo una ontología política *poshegemónica* ya no tiene en cuenta a la hegemonía como lógica política constitutiva del orden social, recusando además el sesgo lingüístico en la reconceptualización del término emprendida por Laclau y Mouffe, que como fue analizado, sitúa lo social y lo político dentro de una ontología del lenguaje.

En resumidas cuentas, la estrategia conceptual poshegemónica supone una imagen del pensamiento teórico desde la que se produce un descentramiento respecto de la “primacía de la epistemología”, tal como fue definida en la introducción. El afecto, el hábito y la multitud, al trazar un plano de inmanencia social, no conforman una dimensión que pueda ser representada en función del esquema sujeto/objeto. Aún así, describen procesos que resultan cruciales a la hora de comprender la *ontogénesis* de lo que entendemos como “realidad social”, por lo que la teoría de la poshegemonía puede ser leída como un pensar que posibilita el acercamiento a un área de problematización -cómo lo existente ha sido constituido como tal- que excede las referencias epistémicas de un objeto de conocimiento que se presenta frente a un sujeto, como pueden ser la teoría política o la ciencia política. En tales términos, considero que la perspectiva poshegemónica no agota su compromiso con la teoría política en el contenido de sus definiciones conceptuales, sino que proporciona coordenadas válidas para una redefinición del estatuto mismo de la teoría en el ámbito de las ciencias sociales o humanas.

En relación con lo anterior, la sentencia determinante de Heidegger (2008) señalando que la ciencia no piensa ni puede pensar y, en una línea similar, la distinción que plantean Deleuze y Guattari (2019) entre ciencia y filosofía, constituye, desde mi propia lectura, un punto de partida crucial para valorar la relevancia de la reflexión ontológica en el ámbito de la producción teórica en las ciencias sociales. En este sentido, la postura común de Heidegger, Deleuze y Guattari, según la cual pensar y conocer implican procesos diferentes, en principio podría ser aceptada por las ciencias sociales,

teniendo en cuenta que su objetivo es establecer un objeto legítimo de conocimiento que se ajuste a criterios científicos de validación. Con ello me refiero a que, aún cuando se reconozca que la “certeza” de un objeto de investigación social o política no es más que el resultado de mediaciones precarias, y frente a lo cual se postula la pertinencia de enfoques epistemológicos renovados y críticos con los cánones positivistas; lo que subsiste es el supuesto pre-conceptual de un objeto que se coloca frente a un sujeto de conocimiento. Es decir que la certeza de que efectivamente existe “allí afuera” algo así como la política, la sociedad, la cultura, el trabajo, etc., es precisamente lo que permite dar por sentado que las ciencias sociales, en tanto *ciencias*, transitan por una senda radicalmente diferente a la de la filosofía. De ahí la excesiva simplificación en la que a menudo incurren las lecturas que identifican la praxis filosófica como mera “especulación”.

Ahora bien, si nos detenemos en el problema de fondo al que se remite la cuestión de un objeto cuya certeza no se funda en sí mismo, sino en definiciones conceptuales, es posible advertir allí un importante indicio de que la distinción entre el pensamiento en términos filosóficos y la producción de conocimiento no comprende íntegramente a las ciencias sociales. Puntualmente, al pensar en la especificidad de los distintos objetos de las ciencias sociales frente a los de las ciencias naturales, debemos reparar en que la certeza de estos últimos se funda en el objeto mismo, esto es, que no existe un margen para dudar del principio de realidad que determina, por ejemplo, que $2+2=4$ o que H_2O es la fórmula química de la sustancia conocida como “agua”. Se deduce, por tanto, que si la ciencia no se dedica a pensar es porque la configuración de su objeto de estudio no lo hace necesario. En cambio, para el caso de las ciencias sociales esto se vuelve relativo en la medida en que toda conceptualización supone un desplazamiento de fronteras. En efecto, se dice que el objeto de conocimiento social y político es “construido” para indicar que, aunque la realidad de los fenómenos considerados como políticos o sociales sea independiente del pensamiento, no ocurre lo mismo con aquello a lo que los diversos lenguajes de las ciencias sociales le otorgan existencia, como subraya el filósofo mexicano Manuel DeLanda (2021). En otras palabras, podemos dar por cierto que las pautas de socialización, las manifestaciones culturales, las formas de subjetivación, etc., tienen una realidad independiente de las teorías o concepciones que se tengan de ellos; pero en lo que concierne a su condición de objeto de conocimiento, ésta sólo tiene lugar a partir de determinaciones conceptuales. Por otra parte, cabe agregar que incluso tal realidad independiente del pensamiento que es preciso atribuir a las entidades sociales, se comporta ella misma de manera diferente a cómo lo hace la realidad propia de los objetos de las ciencias naturales. Esto significa que la certeza del objeto de las ciencias naturales se sostiene a partir de la consistencia invariable de su propia realidad, frente a lo cual podemos decir, por ejemplo, que la sustancia “agua” no podrá ser otra cosa que la conjunción molecular de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. Si nos movemos al terreno de las ciencias sociales, tenemos en cambio que aquellas porciones de realidad

a la que los distintos lenguajes le atribuyen un modo u otro de existencia, se encuentran asimismo atravesadas por movimientos incesantes de mutación. Es por ello que, aún alcanzado un hipotético consenso teórico en torno a la delimitación objetiva de “la sociedad” o “la política”, aquello mismo que hace que algo en la realidad sea “sociedad” o “política” será siempre un devenir, por lo que en última instancia resulta un exceso inconmensurable para la práctica empírica.

A raíz de lo señalado, entiendo que la estrategia conceptual poshegemónica se relaciona con el planteo del economista e investigador francés Frédéric Lordon (2018), quien además de compartir un interés por la concepción spinoziana y deleuziana del afecto, propone un marco específico desde el cual pensar en la pertinencia, relevancia y desarrollo de la praxis teórica. Concretamente, este autor considera que el trabajo con los conceptos, lejos de ser la expresión misma de problemas estrictamente filosóficos, como sugieren Deleuze y Guattari, es un insumo indispensable a la hora de concebir un nuevo rumbo para la teoría. Según Lordon, las ciencias sociales deberían sacar el mejor partido a la producción conceptual, haciendo de la teoría una “lengua de conceptos” que permita problematizar el exceso inconmensurable mencionado arriba. Es así que, teniendo en cuenta las implicancias de la reflexión ontológica tal como fueron abordadas en esta monografía, entiendo que más allá de su contenido, la teoría de la poshegemonía encierra un modo de comprender la praxis teórica que, en sintonía con la noción deleuzeana del concepto que emplea Lordon, posiciona a la teoría más allá de la “primacía de la epistemología”.

Si algo demuestra la pregunta por el modo en que se constituye el orden social es que, dadas las características del objeto de estudio de las ciencias sociales, las respuestas no vendrán únicamente de una práctica teórica que se entienda como acto de representación. La cuestión ontológica, lejos de ser una preocupación exclusiva de la filosofía, permite dar con una zona de problematización que apunta directamente a la complejidad intrínseca de aquello que es identificado como “social” o “político”, y que las reflexiones orientadas por los criterios de conocimiento no pueden abarcar. Esto significa que la función de los conceptos, siguiendo a Deleuze y Guattari (2019), consiste en volver perceptible aquella dimensión que es real, pero que precede a sujetos y materias formados y por lo tanto no es objetivable. Así entendido, el lenguaje conceptual se posiciona como elemento definitorio de la especificidad del trabajo con la teoría, siendo su cometido central el establecimiento de las condiciones que hagan posible pensar aquello que está más allá del plano de organización sobre el que se erigen los objetos propiamente dichos. En este sentido, los conceptos de *afecto*, *hábito* y *multitud*, tal como son desarrollados por Beasley-Murray, permiten pensar la realidad social tanto como organización, como *desorganización*, cumpliendo de este modo con la función primordial que Deleuze y Guattari le asignan al concepto: volver perceptible el *acontecimiento*, que como tal es irrepresentable. En pocas palabras, de la mano de los autores citados, es posible vislumbrar un modo alternativo de “resolver”, para las ciencias sociales, la

cuestión incompatibilidad del pensar conceptual y la producción de conocimiento, el cual consiste, fundamentalmente, en posicionar a la teoría como el ámbito disciplinar capaz de aportar los insumos necesarios para que las ciencias sociales puedan dar cuenta de las dimensiones no objetivables -pero aún así reales- de la complejidad de su objeto de estudio.

Como conclusión preliminar del presente trabajo monográfico, encuentro que, a la luz del giro ontológico, la teoría de la poshegemonía ofrece una importante contribución al porvenir de la teoría política. Desde mi lectura, el trabajo de Beasley-Murray no debería ser recepcionado simplemente como una perspectiva teórica *más* que viene a señalar las limitaciones de los marcos analíticos existentes. Aún cuando el autor apuesta por una crítica generalizada del concepto de hegemonía, considero que en líneas generales su propósito no es ofrecer una representación alternativa de la sociedad y la política. Por el contrario, el término *poshegemonía* posee cierta carga de ironía, puesto que apunta a desmitificar las envolturas trascendentes desde las cuales se piensa la realidad social y política. De este modo, pensar en la poshegemonía no tiene que ver con la caracterización de un presente poshegemónico, *posideológico* e incluso *pospolítico*, sino con un necesario descentramiento de los supuestos acerca de lo que significa pensar políticamente y trabajar con conceptos teóricos. Como se sabe, existe un sentido común generalizado que tiende a concebir la producción teórica como un modo de sustentar la operacionalización analítica de determinadas formas de representar la sociedad y la política, a lo que se suma la proliferación de lenguajes teóricos que encarnan una figura de la crítica que consiste en la tematización de algún tipo de alteridad que los marcos teórico-epistemológicos existentes, ya sean canónicos o críticos, no toman en cuenta. Frente a ello, el posicionamiento poshegemónico permite ampliar el horizonte de lo que debería ser entendido por trabajo con la teoría, especialmente en el campo de la teoría política, dada su compleja articulación con la ciencia política. En este sentido, considero que la principal lección que es posible extraer de la teoría poshegemónica es su llamado a superar los límites de la representación, incluyendo, una posible “representación de la no-representación”, lo que claramente sería contradictorio con el espíritu mismo del argumento poshegemónico. Las controversias teóricas, que en definitiva son el factor que moviliza la capacidad de *pensar* de la ciencia social en su conjunto, deberían evitar así la reproducción de una lógica mediante la cual la praxis teórica, además de privilegiar la dimensión propiamente epistémica, tiende a emplear los conceptos “en bloque”, comprendidos generalmente a partir de etiquetas que señalan un lugar de enunciación desde el cual lo político o lo social es representado de tal o cual manera. Por este motivo, en este trabajo se ha priorizado la determinación de las condiciones de inteligibilidad de la perspectiva presentada en lugar de enfatizar en su eficacia analítica frente a otras teorías, buscando fomentar así la pertinencia de un debate necesario en torno la idea-fuerza de que la especificidad disciplinar de la

teoría política tiene que ver menos con una episteme representativa, que con la función de valorar la viabilidad de los conceptos para volver perceptible la dimensión del acontecimiento.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (1987). *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Althusser, L. (1984). *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. C.E.
- Beasley-Murray, J. (2008). El afecto y la poshegemonía. *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales*, (31).
- (2010). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Paidós.
- Biset, E. (2013). Ontología Política. Esbozo de una pregunta. *Nombres (Córdoba)*, (27).
- (2015). ¿Qué es una ontología política? *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 20.
- Carpio, A. (2015). *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*. Paidós.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal.
- Colebrook, C. (2002). *Understanding Deleuze*. Allen & Unwin.
- DeLanda, M. (2021). *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. Tinta Limón.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus.
- (2008). *Kant y el tiempo*. Cactus.
- (2012). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
- (2014). *El Poder. Curso sobre Foucault*. Cactus.
- (2019). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo*. Paidós.
- (2006). *Mil Mesetas*. Pre-Textos.
- (2019). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- de Saussure, F. (1991). *Curso de lingüística general*. Akal.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología: una introducción*. Paidós.
- Hardt, M. (2004). *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Paidós.
- Heidegger, M. (2008). *¿Qué significa pensar?* Trotta.
- Jameson, F. (1995). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2010). *Hegemonía estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Lapoujade, D. (2016). *Deleuze, los movimientos aberrantes*. Cactus.
- Lordon, F. (2018). *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. Adriana Hidalgo.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.

- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Marx, K., & Engels, F. (2017). *Manifiesto Comunista*. Akal.
- Massumi, B. (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, (31).
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Negri, A., & Hardt, M. (2004). *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*. Debate.
- Patton, P. (2013). *Deleuze y lo político*. Prometeo.
- Spinoza, B. (2017). *Ética*. Ediciones Espuela de Plata.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Colihue.
- Zourabichvili, F. (2007). *El vocabulario de Deleuze*. Atuel.