

# Confines de la representación política: entre multitud, pueblo y ciudadanía

*Xiomara Martínez Oliveros*<sup>1</sup>

## RESUMEN

Desde la lógica política de la modernidad capitalista, el reconocimiento de la diferencia no puede trascender el código binario y excluyente entre el reconocedor (el Estado) y el que demanda reconocimiento, entre el intérprete y el que debe ser interpretado. El constructo de la igualdad de los distintos sólo en la sociedad política, insiste en proteger las desigualdades sociales sustantivas, pero es necesario resaltar que se trata también de una sociedad política que reproduce el estatismo y su lógica burocrática. Desde allí ocurre el forzamiento de la *multitud* en “el pueblo” como unidad trascendente. Movimiento de tránsito desde los individuos *privados* –*atomizados*– (competitivos y egoístas de la sociedad civil) hacia el pueblo como sujeto político de lo público y cuerpo del soberano. Momento ficcional que, al tiempo en que pretende anular las singularidades sustituyéndolas por el *individuo posesivo*, pretende también dar cuenta de una razón general que comunique esa atomización individual. Con la construcción del pueblo -base política *óptica* especial de todo régimen *populista*- se soslaya y se conjura la potencia de la multitud como potencia de la *socialidad política democrática*, en el mismo acto en que se le objetiviza, en el mismo *acto despolitizante* en el que se le suspende y separa de lo social. La ficción liberal que sacrifica lo político y saca de la escena a la multitud sigue presente en los llamados “socialismos reales” y/o “populismos de izquierda”: ausencia del poder constituyente, de la potencia de la multitud y de la ciudadanía, que representa la fundación del Estado por ocultamiento del pueblo, quien sólo puede aparecer *representado*. De allí el interés, desde una perspectiva de radicalización democrática y revolucionaria por redimensionar el tema de la *representación en ruptura* con la metafísica del “pueblo”, que sirve de base al poder despótico y, en particular, al *Estadoburocrático*.

**Palabras clave:** diversidad, diferencia, ciudadanía, multitud, pueblo.

---

<sup>1</sup> Doctora en Ciencias Sociales, coordinadora del Programa de Estudios sobre Socialidad y Subjetivación Política del CIPOST, de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Profesora del Doctorado en Ciencias Sociales y de la Escuela de Sociología de la UCV. Correo electrónico: [mxiom1@gmail.com](mailto:mxiom1@gmail.com)

## Limits of the political representation: between multitude, people and citizenship

### ABSTRACT

From the political logic of the capitalist modernity, the recognition of the difference, there can not come out the binary and exclusive code between the reconnoisseur (the State) and the one that demands recognition, between the interpreter and the one that it must be interpreted. The constructo of the equality of the different ones only in the political company, insists on protecting the social substantive desigualdades, but it is necessary to highlight that it is a question also of a political company that it reproduces the statism and his bureaucratic logic. From there the raping of the *multitude* happens in " the people " as transcendent unit. Movement of traffic from the *private* individuals - *atomized* - (competitive and egoists of the civil society) towards the people like political subject of public and body of the sovereign one. Moment ficcional that, the time in which it tries to annul the singularities replacing with the *possessive individual*, it tries to realize also of a general reason that communicates this individual atomization. With the construction of the People - political base special óptica of any populist regime - is ignored and the power of the multitude is conspired as power of the *political democratic socialidad*, in the same act in which him objetiviza, in the same act *despolitizante* in that one suspends and separates him from the social thing. Fiction liberal that the politician sacrifices and big sack of the scene to the multitude is still present in the so called " royal socialisms " and / or " populisms of left side ": absence of the constituent power, of the power of the multitude and of the citizenship, which represents the foundation of the State for concealment of the people, who only can *turn out to be represented*. Of there the interest, from a perspective of democratic and revolutionary radicalization for re-measuring the topic of the *representation in break* with the metaphysics of the "people", which uses as base to the despotic power and, especially, to the *bureaucratic State*.

**Key words:** diversity, difference, citizenship, multitude, people.

Desde un peculiar paradigma narrativo, que pasa por asumir la contingencia radical de las identidades y el descentramiento del sujeto político en clave de alteridad democrática, se destaca el lugar que siempre ha ocupado el lenguaje y su retórica en esa otra dimensión *inter-alteractiva* que opera como ámbito de la producción de identidades, de los procesos de producción de subjetividades. Como ha dicho Ernesto Laclau<sup>2</sup>:

Si el descentramiento del sujeto nos conduce a la imposibilidad de toda nominación directa, toda referencia a un objeto –y las relaciones entre objetos– requerirán movimientos figurales o tropológicos que son estrictamente irreductibles a ninguna literalidad. La retórica, por consiguiente, lejos de ser un mero adorno del lenguaje, como lo suponía la ontología clásica, pasa a ser el campo primario de constitución de la objetividad. En tal sentido, el paradigma que podrá conducir a una reconstitución teórica del pensamiento social habrá de ser un paradigma retórico.

Pongamos por ejemplo cuando Sheldon Wolin<sup>3</sup> dice que la sociedad que proyecta Hobbes es un *caos contenido*. Sospechemos por tanto –y al menos– de la existencia de una suerte de *gap*, de abismo profundo, entre la lógica ordenadora de la política moderna y ese “caos contenido”, de esa especie de ontología de lo real (de lo político) que constituyen la multitud y el conflicto inherente a la *diferencia*, y que, como ha dicho Rancière<sup>4</sup>, constantemente entran en escena descomponiéndolo todo.

Ese abismo entre la representación y el caos nos sugiere reconfigurar el imaginario político de tal suerte que la teoría política pueda –al menos– “acercar” un poco más sus *funciones representativas* a las dinámicas de lo real. Son las mismas razones por las cuales sería necesario que, en clave democrática, el *antiestatismo* de la ciudadanía siga el movimiento de la multitud: *tendría que volver a su naturaleza, reconfigurarse políticamente de acuerdo con una ontología esencialmente conflictiva y deliberativa, frente a cualquier monopolio estatista, burocratizante, de caudillos, o de extrañamiento de la decisión política.*

---

<sup>2</sup> En el *Prefacio* que le hace al texto de Leonor Arfuch: **El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, p.15.

<sup>3</sup> “Democracia, diferencia y reconocimiento”, en **La política. Revista de estudios sobre el estado y la sociedad**, N° 1, Barcelona, Paidós, 1999, p.168.

<sup>4</sup> Jacques Rancière, **El odio a la democracia**, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006.

Si las identidades diversas se construyen en el seno mismo de la relación de poder que las segrega (en las que se generan), entonces hablar de lo político desde una concepción democrática radical implica también, atender el asunto del proceso mismo de constitución de los sujetos de la diferencia (Mouffe). Estaríamos hablando al mismo tiempo de dos cosas o de dos formas de expresarse la misma cosa: el *cómo vivir en la multitud* spinoziano es también el momento en que conocemos, en que podemos dar cuenta de-con el otro.

Quiero recordar y suscribir un texto de Sheldon Wolin<sup>5</sup>, titulado “Democracia, diferencia y re-conocimiento”, donde establece criterios de distinción entre el concepto de diversidad y el concepto de diferencia. Allí argumenta Wolin cómo la diversidad de individuos y grupos de interés se corresponde con una noción de pluralismo clásico oficializado, sustento de toda la teoría liberal de la política, que presupone una igualdad sustancial entre los distintos individuos y grupos que componen la sociedad, y que se revela en distintos matices. El pluralismo de la diversidad, dice Wolin, es débilmente democrático, porque solo reconoce la mera semejanza, y ejemplifica tal afirmación en la manera como lo racionalizó John Locke cuando redujo el conflicto entre los grupos religiosos (como cuestión de distintas representaciones colectivas), a un simple asunto de creencias individuales, sin amparar o reconocer a aquellos grupos a los que consideró con “opiniones contrarias a la sociedad humana o a las reglas morales necesarias para la preservación de la sociedad civil”: la tolerancia no operaba así ni para católicos ni para ateos, percibidos y estigmatizados por ese teórico como *diferentes*, y no como diversidades dentro del pluralismo<sup>6</sup>.

Es decir, que el pluralismo liberal necesita ser pensado desde un grado de similitud suficiente que permita sostener la idea de membresía del “nosotros”, suponiendo con ello la igualdad de derechos, responsabilidades y tratos. La idea de la política como una transacción mercantil donde se negocian intereses se corresponde específicamente con este planteamiento, en el que el núcleo duro, la ontología del individualismo posesivo liberal y de la sociedad capitalista de mercado, ya está previamente amarrada como metafísica de la sociedad; en correspondencia, la identidad asume la noción de una convergencia preliminar a la acción política (convergencia alusiva a la

---

<sup>5</sup> “Democracia, diferencia y reconocimiento”, p.151.

<sup>6</sup> Cfr.: p.154.

tesis lockena del estado de naturaleza como comunidad pacificada, para la cual el Estado no es más que el garante de su reproducción, en su rol de “diluir el peligro de una heterodoxia generalizada”):

De esta manera, como lo ilustra el ejemplo de las Letters de Locke, toda dinámica política fuertemente dependiente de las prácticas de la negociación quedará perpleja ante, o se almará por, la presencia de diferencias firmemente mantenidas, y dudará en el momento de extenderles su reconocimiento (o lo hará de mala gana y sólo después de que la diferencia haya “probado” ser una mera diversidad.<sup>7</sup>

La retematización que justamente hacen autores como John Rawls del problema liberal de cómo organizar la coexistencia entre personas con diferentes concepciones del bien, se rinde ante la evidencia del “hecho”: la sociedad está compuesta por distintos y diferentes, por distintas concepciones del bien, por lo que sería necesario y deseable que construyamos el espacio para lo común. Sin embargo, como bien lo ha dicho Chantal Mouffe: “no defienden el pluralismo porque piensen que la diversidad es en sí misma particularmente valiosa, sino porque consideran que no podría ser erradicada sin el uso de la coerción del Estado”<sup>8</sup>. *Lógicamente, lo que debe ser erradicado es la **igualdad** entre los diversos o diferentes para y en el ejercicio de su **libertad**, esto es, en el poder de decidir y realizar sus propios proyectos de vida. No la desigualdad entre los distintos. (Que paradoja que lo que debe ser erradicado son justamente los principios sustanciales de la democracia moderna, aquellos que precisamente la ubican en su dimensión ética y en su ontología de inmanencia radical).*

En este sentido, la noción de diferencia suele interpretarse como sugiriendo la presencia de núcleos duros innegociables... “cierto elemento demasiado íntimamente conectado con una identidad como para que los compromisos fáciles sean posibles”<sup>9</sup>. Desde esta perspectiva, coincidimos con Wolin cuando afirma que tal concepción de la diferencia, en boga en la actualidad bajo el clima posmoderno, de la hipermodernidad, o de modernidad tardía, lejos de ser irreconciliablemente opuesta al pluralismo liberal clásico, es algo así como una exacerbación de la misma: “Las nociones

---

<sup>7</sup> P.155.

<sup>8</sup> Chantal Mouffe, “La política y los límites del liberalismo”, en: **La política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad**, N°1, Barcelona, Paidós, 1999, p. 173.

<sup>9</sup> P.155.

de la diferencia que acentúan la singularidad étnica, racial, religiosa o de género son extensiones radicales, y no rechazos del pluralismo”<sup>10</sup>.

En este último caso, la identidad asume la acepción del otro lado de la moneda, esto es, la de segmentos individuales o colectivos autárquicos o mónadas, en igualdad distintiva y excluyente, como comunidad agraviada o con cualidades especiales. La política toma aquí el espacio de la alteridad constitutiva desde la cual se despliegan distintos paradigmas del poder que, por lo general, o bien tratan esas diferencias como si fuesen diversidades negociables, o se dirimen dentro del marco hobbesiano-schmitteano de correlaciones de fuerza entre amigos-enemigos, o se practica la política de la *ley mordaza o el método de la elusión*, que sustenta la tolerancia en el acto de enviar y confinar la diferencia al ámbito invisible de lo privado (tal como hace Rawls).

*En todos esos casos, siempre se impone la lógica monoteísta del poder del Estado, que se transpone desde el orden medieval hacia la modernidad secularizada como momento para ficcionar la isonomía, eliminando todas las cuestiones controversiales y presentar la política como un dominio neutral.*

Desde la lógica política de la modernidad capitalista, el reconocimiento de la pluralidad, o más aún de la diferencia, no puede trascender el código binario y excluyente entre el reconocedor (el Estado) y el que demanda reconocimiento, entre el intérprete y el que debe ser interpretado. En ambas situaciones, preciso es que recordemos aquel eco wittgensteiniano que nos dice que el acuerdo es el prerrequisito del lenguaje y no su *telos*, por lo que las asimetrías, usos y abusos de las relaciones de poder del contexto común, del mundo compartido, están ya supuestas en el acto comunicativo que se pretende horizontal entre los que “se reconocen”. Recordemos también que el poder no es simplemente la relación externa entre dos identidades preconstituídas, sino que ellas se constituyen desde el poder: “todo consenso, todo sistema de reglas objetivo y diferenciado, implica, como su condición de posibilidad más esencial, una dimensión de coerción”<sup>11</sup>. Por esto en particular, si pudiéramos afirmar que la inclusión como condición necesaria de la democracia liberal es más formal que constitutiva. El

---

<sup>10</sup> Wolin, p.252.

<sup>11</sup> Ernesto Laclau, *New reflections on the revolution of our time*, Londres, Verso, 1990, p.172.

constructo de la igualdad de los distintos sólo en la sociedad política, insiste en proteger las desigualdades sustantivas que distingue, que diferencia, a los individuos, sus propiedades y sus estatus sociales. Pero es también una sociedad política que reproduce el estatismo y su lógica burocrática: *se reconoce al rival, al mismo tiempo en que se reconoce al soberano como el protector –y reconocedor- neutral.*

Como podemos ver, tratar los asuntos de la ciudadanía, y con ellos los de la diferencia o de la pluralidad, pasa al menos por discutir sobre la propia noción de lo político en que se sustenta. Ciertamente debemos detenernos a reflexionar sobre lo que ocurre cuando pretendemos “hablar”, o “enseñar”, o “educar”, o hacer teoría política desde un supuesto paradigma democrático radical, pero usamos la misma lógica teórica de la política liberal. Resulta entonces necesario, insistimos, desplazarnos hacia un campo de problemas tejido desde la crítica a la noción liberal e individualizante como lógica hegemónica de la modernidad. Una crítica que permita revisar esa noción a contrapelo de ella misma, entendiéndola básicamente como *peculiar proceso de despolitización y desustancialización de la política emancipada de la naturaleza.*

Suscribimos en correspondencia la tesis de que el planteamiento político liberal no puede superar sus aporías democráticas, ni prácticas ni teóricas, porque su objetivo es siempre la progresiva neutralización de lo político, en el intento de eliminar la conflictividad originaria *-ontológica-* sobre la base de una total despolitización de la sociedad a favor del soberano (poder despótico). Por eso, el Estado nunca coincide con la voluntad de cada uno de sus súbditos, ni la soberanía es jamás del *demos*:

Que ello sea posible sólo en la teoría; que quede abierta una separación cada vez más amplia entre voluntad general y voluntad privada, entre autor que no actúa y actor que no es autor; que el derecho de los individuos pueda realizarse sólo en forma de un poder absoluto destinado a dominarlos, todo ello forma parte de aquella eterna antinomia que la filosofía política moderna se ilusiona con dominar y que, por el contrario, la domina: lacerada como está por la doble imposibilidad de abolir la representación, como quería Rousseau, y de sustraer el orden a la dialéctica con el conflicto, como quería Hobbes. Ello, la exclusión “filosófica” del conflicto del cuadro del orden [...] es

posible sólo reduciendo hasta la extinción el propio objeto, confiando a la política la misión de despolitizar la sociedad.<sup>12</sup>

Si, por el contrario, la producción teórica asume, a la manera de Spinoza, el horizonte ético, el desplegarse como fuerza constitutiva; no simplemente como función interpretativa, sino como instancia constructiva; una postura política de radicalización democrática que pretenda abordar cuestiones cruciales como el “multiculturalismo”, los asuntos de género, la infancia y la adultez, etc., como dice Mouffe<sup>13</sup>, “en lugar de intentar hacer desaparecer las huellas del poder y la exclusión, [...] requiere ponerlas en primer plano, para hacerlas visibles, de modo que puedan entrar en el terreno de la disputa.”

Se trataría ahora, y fundamentalmente, de realzar, de tomar partido por una noción de lo *político* como momento especialmente del *polemos*, de tomar una decisión teórica inclinada a disertar sobre el carácter ontológico del poder y de la autonomía de lo político como espacio constituido por el conflicto entre fuerzas sociales.

Desde la teoría política burguesa la idea de ciudadanía comprende a los racionales que contratan y crean la ordenada e institucionalizada sociedad civil. Ha sido la ciudadanía un concepto político ordenador que, en la perspectiva liberal, responde a la distribución-fijación *identificante* de lugares y funciones.

En particular, desde la perspectiva hobbesiana el estado de naturaleza es *la condición natural-apetitiva y deliberativa- de la humanidad*. Condición que sólo es matizada por una autoridad que impone cumplir con la ley y el contrato. Por esta razón, la sociedad civil liberal no es el contrapeso del Estado –tal como se ideologiza- sino que ella expresa, de suyo, la sumisión de los individuos al Estado. Por esto, no es oposición o rebeldía frente al Estado, sino que es, como diría Foucault, el complemento para la *gubernamentalidad*.

De hecho, podemos constatar que el estado de naturaleza queda registrado en el capítulo décimo tercero de *El Leviatán* cómo la “condición

---

<sup>12</sup> Roberto Esposito, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Editorial Trotta, 1996, p.25.

<sup>13</sup> Chantal Mouffe, “La política y los límites del liberalismo”, p. 186.

natural del género humano”<sup>14</sup>, que tiene como característica sustancial la igualdad –natural- de los hombres, igualdad de capacidades e igualdad de intereses en la satisfacción de los propios deseos, predispone en definitiva a la competencia feroz. El estado de guerra es inherente a esta condición natural que propicia la igualdad, y es precisamente la “disposición conocida hacia [la lucha] durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario”<sup>15</sup>. Por ello, como ha dicho C. Schmitt, “el punto de partida de la construcción del Estado de Hobbes, es el miedo al estado de Naturaleza; su meta y objetivo, la seguridad del estado civil político”<sup>16</sup>.

A diferencia de la perspectiva hobbesiana, el concepto de *multitud* (siguiendo sus orígenes en el *marrano* Spinoza) indica “una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes (comunitarios), sin converger en Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto”<sup>17</sup>.

Tal vez por esa rebeldía sustancial de la multitud contra el orden, en particular, contra el Estado, es por lo que Hobbes satanizó a la multitud y, de acuerdo con los códigos de su tiempo, la analogó en cierta forma al posterior concepto liberal de ciudadanía en la medida en que, desde el liberalismo, la multitud –al igual que el *individuo*-ciudadano- de igual modo aparece como *antiestatal* y, al mismo tiempo, también es *antipopular*: no obstante, como trataremos de argumentar, se trata de sujetos políticos absolutamente diferentes.

El antiestatismo de la multitud podría ser considerado igual al antiestatismo de los ciudadanos liberales, sí y sólo sí los ciudadanos, en cuanto tales, se rebelasen contra el Estado entendido como poder soberano que actúa por encima y al margen de ellos. Pero resulta que es muy distinto preservar al individuo de las intromisiones del Estado (tesis liberal), que ***rebelarse contra el Estado despótico (tesis democrático-radical)***. De tal suerte que la única manera en que pudiésemos analogar ciudadanía y multitud es que la ciudadanía sea entendida como un concepto muy distinto al concepto de *sociedad civil*:

---

<sup>14</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979.

<sup>15</sup> P. 225.

<sup>16</sup> C. Schmitt, *Teología política*, México, FCE, 2001, p.25.

<sup>17</sup> Paolo Virno, *Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños-mapas, 2003, p.19.

Para Hobbes y para los apologistas de la soberanía estatal de 1600, 'multitud' es un concepto-límite, puramente negativo: coincide, por lo tanto, con los peligros que gravitan sobre la estatalidad, es el detritus que cada tanto puede obstaculizar la marcha de la 'gran máquina'. Un concepto negativo, la multitud: aquello que no se avino a devenir pueblo, aquello que contradice virtualmente el monopolio estatal de la decisión política. Es, en suma, una regurgitación del 'estado de naturaleza' en la sociedad civil.<sup>18</sup>

La multitud siempre se impone cuando el estado de naturaleza se rebela y rompe las amarras de la gubernamentalidad, de la sociedad civil y de su Estado; y descompone la escena: *es una regurgitación del estado de naturaleza en la sociedad civil*. Es toda aquella pulsión del conflicto y de la diferencia (lo político) que está contenida, atrapada sin digerir, bajo la forma Estado-sociedad:

La carne de la multitud es puro potencial, poder vital informe; constituye un elemento del ser social que aspira a la plenitud de la vida. Desde esa perspectiva ontológica, la carne de la multitud es una potencia elemental que expande incesantemente el ser social, produciendo en exceso de cualquier medida tradicional político-económica del valor [...] Desde la perspectiva del orden y el control políticos, entonces, la carne elemental de la multitud es terriblemente evasiva ya que nunca puede ser completamente atrapada en la jerarquía orgánica del cuerpo político.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> P. Virno, pp. 23-24.

<sup>19</sup> Michael Hardt y Toni Negri, *Multitud, guerra y democracia en la era del Imperio*, Caracas, Editorial Melvin, 2007, p. 227-228. Sobre esta condición *inatrapable* e indómita de la multitud, Negri y Hardt refieren la similitud sugerida por Maurice Merleau-Ponty de la carne como un elemento de la naturaleza: "La carne no es materia, no es mente, no es sustancia. Para designarle tendríamos que utilizar la antigua noción de 'elemento', en el sentido en que se solía nombrar el agua, el aire, la tierra y el fuego" (Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston, 1968, p. 139. Citado en: Hardt y Negri, p.227). Del mismo modo, es posible rastrear esta línea de análisis en el propio Spinoza, quien al comienzo de su *Tratado Político* análoga los fenómenos *desagradables* de la atmósfera con las pasiones que substancian a los hombres: "He considerado las pasiones humanas, como el amor, el odio, la ira, la envidia, la vanagloria, la misericordia y todos los demás sentimientos, no como vicios sino como propiedades de la naturaleza humana, pertenecientes a ella del mismo modo que pertenecen a la naturaleza de la atmósfera el calor, el frío, la tempestad, el trueno y semejantes, los cuales, aun siendo desgracias, no obstante son necesarios y son efectos de causas determinadas, a través de las cuales nosotros también tratamos de comprender la naturaleza, mientras nuestra mente goza de su franca contemplación no menos que de la percepción de las cosas agradables a los sentidos" TP, I, párr.4.

Desde la concepción absolutista (estatista) de lo político en Hobbes, la multitud es también, siguiendo a Virno, asimilada como antípoda del pueblo. Convicción que está en correspondencia con esa diéresis ontológica que el imaginario político moderno, desde el siglo XVII estableció como dualidad estructural entre lo público y lo privado, entre lo individual y lo colectivo. Se trata justamente de una lógica que despoja a la multitud de presencia pública, que la “priva” de aparecer en los contextos comunes, los de la política:

[...]donde había una multiplicidad de voluntades, una confrontación de intereses o una dispersión de diferencias, se construyó identidad a través del pueblo y de la nación, y de la impagable –y falsa– transferencia de soberanía. Tres personas distintas y una sola divinidad verdadera, enésima estructura trascendente que somete las posibilidades creativas de la res pública al más eficaz de los mecanismos de disciplina: el que consiste en hacer creer que el súbdito es soberano.<sup>20</sup>

Forzamiento de la multitud en el pueblo como unidad trascendente. Movimiento de tránsito desde los individuos *privados* –*atomizados*– (competitivos y egoístas de la sociedad civil) hacia el pueblo como sujeto político de lo público y cuerpo del soberano. Momento ficcional que, al tiempo en que pretende anular las singularidades sustituyéndolas por el *individuo posesivo*, pretende también dar cuenta de una razón general que comunique esa atomización individual. Con la construcción del pueblo (base política *óptica* especial de todo régimen *populista*– los cuales, por cierto, detestan la categoría *ciudadanía* y se cuidan de ni siquiera nombrarla–) se soslaya y se conjura la potencia de la multitud como potencia de la *socialidad política democrática*, en el mismo acto en que se le objetiviza, en el mismo *acto despolitizante* en el que se suspende a esa multitud “monstruosa” e indefinible, separándole de lo social (su *naturaleza*, el ámbito polimorfo donde *habita, se crea y se recrea su potencia: el de la vida de todos los días, el de la vida cotidiana que se funda en una serie de libertades intersticiales y relativas*).

---

<sup>20</sup> Patxi Lanceros, **Política-mente. De la revolución a la globalización**, Barcelona, Antrophos, 2005, p.106.

La ficción liberal que sacrifica lo político y saca de la escena a la multitud (esencia que sigue presente en los llamados “socialismos reales” y/ o mal llamados –desde nuestra perspectiva- “populismos de izquierda”), representa la fundación del Estado por ocultamiento del pueblo, quien sólo puede aparecer *re-presentado*:

Fundación del Otro como tal escamoteando el gesto de confusión de la Parte con el Todo, fundación del Estado que desplaza la caótica violencia originaria detrás de acuerdo racional en el Contrato: son modos de ‘ausentamiento’ del poder constituyente (de la potencia de la multitud, hubiera dicho Spinoza) homólogos en cuanto a su objetivo denegador del hecho de que la Ley universal está, en efecto, fundada en aquella violencia particular.<sup>21</sup>

Así siempre ha *sobrevivido* la multitud, realizando su potencia a través de las zonas intersticiales de lo cotidiano. De aquí la figura de *Dioniso-pueblo*, como paradigma de la alteridad fundadora: aspecto oscuro, misterioso, irracional, frente a la racionalidad típica del espíritu helénico, poder irrefrenable y salvaje de las fuerzas de la naturaleza. *Estado de naturaleza* que sigue siendo la multitud desde el mito político moderno. *Socialidad* “*naturalmente* monstruosa, ineducada, ignorante, *incivilizada*”. Por eso la multitud nunca ha podido –ni puede, en verdad- ser sujeto político, protagonista de la modernidad; no logra pasar el tamíz –esta vez sí- fáctico del poder de los “racionales que contratan” y crean la “ordenada” *sociedad civil*, cuya *función* es influir sobre los procesos político-administrativos y económicos, aún o no sólo en situación defensiva, porque, en definitiva, la sociedad civil forma parte sustancial de la misma estructura.

Y es que la multitud, a diferencia de la sociedad civil, es ininstitucionalizable, nunca puede estar compuesta de individuos, no es susceptible de compactar un vínculo social, *es, por tanto, invisible para la lógica liberal*:

Naturalmente, el prevalecimiento de una perspectiva racionalista hacía considerar que sólo la verbalización tenía estatus de vínculo social, en cuyo caso era fácil observar que había numerosas situaciones ‘silenciosas’ que se hurtaban a este vínculo. Es, sin ningún lugar a dudas, una de las razones adelantadas por la ideología individualista,

---

<sup>21</sup> Eduardo Grüner, *La cosa política o el acecho de lo real*, Buenos Aires, Paidós, 2005 p.88.

heredera del Siglo de las Luces y completamente ajena a los modos de vida populares, a las costumbres festivas y banales y al hábito, cosas todas ellas que estructuran en profundidad, aunque sin estar forzosamente verbalizadas, la vida de todos los días.<sup>22</sup>

La multitud queda en el limbo, en el margen, ignorada. No es de la sociedad, pero tampoco es del Estado, ni es privada ni es pública. Ni son los individuos ni es el pueblo. Pero mucho menos podrá ser ciudadanía. La multitud como realidad indefinible, indecible, infinita, caótica, de múltiples redes de sentidos, de inacabables prácticas, de enésimas subjetivaciones singulares, potencia constitutiva de la vida de todos los días, poder constituyente del mundo que constantemente regurgita y descompone la ficción de la sociedad ordenada, de su ordenado Estado y de su ordenada “violencia legítima”: expone la marca obscena de la violencia sobre la que se soporta el poder<sup>23</sup>, opera como substrato latente y recesivo, siempre dispuesto, del *estado de sospecha*. Esa multitud que parece condenada por el *Estado despótico* a no poder vivir *la polis como confín*; a no superar el “estado de naturaleza”, a nunca poder tejer tramas de subjetivación democrática; *a no constituir nunca ciudadanía* (excluida de un lenguaje hegemónico, violentamente expresado, como pueblo-clientela/ individuo consumidor).

En las líneas anteriores colocamos, finalmente, el tema del concepto ***multitud***, en los términos que nos parecen más adecuados: que en ningún caso la multitud puede ser vista como un sujeto históricamente existente, de plena inmanencia; la multitud, ni es homogénea, ni tiene unidad como sujeto histórico<sup>24</sup>. La potencia de esa suerte de *ontología* política que es la multitud, se expresa ónticamente como *praxis política* articulada de lucha por el poder y construcción de hegemonía política, de tal suerte que una parcialidad pueda efectivamente aspirar a representar colectivos más amplios o generales, que nunca podrán coincidir con los de *toda* la comunidad, bajo riesgo de incurrir

---

<sup>22</sup> Maffesoli, M. (1990). **El tiempo de las tribus**. Barcelona: Ikaria, p. 148.

<sup>23</sup> Cfr.: Slavoj Žižek, **La suspensión política de la ética**, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 191.

<sup>24</sup> En este particular, compartimos plenamente el señalamiento crítico que le formulara Ernesto Laclau a Negri y Hardt, sobre el concepto de multitud que éstos desarrollan en su libro **Multitud** (Caracas, Editorial Melvin, 2007). Cfr.: E. Laclau, **Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 125 y ss.

en una política totalitaria<sup>25</sup>.

Desde esta última precisión, también el tema de la *representación se* redimensiona y se desplaza –como ruptura-, desde la metafísica que sirve de base al poder despótico (ese que aparece “representando” a una totalidad indiferenciada y universal –el pueblo, la ciudadanía, etc.-) y pasa a estar atravesado por la heterogeneidad constitutiva; lo que permite, al mismo tiempo, pensar en la posibilidad de una estructuración política de identidades sociales más amplias y la construcción *contingente* de los vínculos sociales. En este estricto sentido, *el pueblo* ya no es más tampoco un todo indiferenciado de los componentes de un Estado (“territorio, pueblo y soberanía”), sino una *escisión* de la comunidad política que irrumpe y descompone, como diría Rancière, la hegemonía del bloque histórico en el poder (pérdida de consenso). En palabras de Gramsci, *el pueblo como bloque social de los oprimidos y excluidos*, fractura de la im-posible comunidad, de la cual es posible, entonces sí, pensar en clave de radicalización democrática sus “*articul-acciones*” (procesos de subjetivación) políticas transformadoras, como proyecto hegemónico que asume las distintas reivindicaciones de los diferentes particulares –individuales, singulares y colectivos- que lo componen: el pueblo como categoría política remite así necesariamente a la ***polis como confín***: a la *ciudadanía diferenciada* como base de una praxis política democráticamente radicalizada.

---

<sup>25</sup> “Otra vez, se trata aquí de la tensión *política* irresoluble entre el Todo –que sólo lo es porque reniega de su parte que lo hace *parecer* Todo- y la Parte que lucha por el reconocimiento de su conflicto con éste, y en esa misma lucha se arroja hacia un horizonte nuevo” (Eduardo Grüner, **El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (in) posible de lo trágico**. Barcelona: Paidós, p. 371).

---