

Una ontología negativa de la multitud. Soledad y política en Jorge Alemán y Ernesto Laclau

A negative ontology of the multitude. Solitude and politics in
Jorge Alemán and Ernesto Laclau

Tomás Speziale*

RESUMEN

Este artículo busca revisar la crítica que Ernesto Laclau y Jorge Alemán han hecho en las últimas décadas a los pensadores contemporáneos de la multitud, a fin de sostener que la teoría del populismo no debe necesariamente descartar la figura teórico-política de la multitud. Se argumentará que la idea de una *Soledad: Común* propuesta por Alemán retoma la tradición laclausiana, habilitando simultáneamente una nueva conceptualización sobre la relación entre sujeto y multitud. Este punto permitirá poner a dialogar psicoanálisis y deconstrucción, afirmando que entre ellos hay en común una ontología negativa de la multitud, que los distancia de las perspectivas que ven en la multitud una potencia positiva inmanente de los cuerpos que tienden naturalmente a sublevarse. La pregunta que estructura este trabajo es, pues, si es posible sostener la potencialidad teórica y política de la multitud en el marco de una ontología (política) negativa.

Palabras clave:
Alemán, multitud,
Laclau, ontología
negativa, soledad.

ABSTRACT

This article seeks to revisit Ernesto Laclau's and Jorge Alemán's critiques of contemporary thinkers to sustain that the theory of populism does not necessarily have to dismiss the theoretical-

Keywords: Alemán,
multitude, Laclau,
negative ontology,
loneliness.

* Licenciado en Sociología, licenciado en Ciencia Política y doctorando en Ciencias Sociales (UBA). Es becario doctoral UBACyT 2020-2025 -con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani- y docente de Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo en la carrera de Ciencias de la Comunicación (Facultad de Ciencias Sociales, UBA). Es coautor de *Vidas diseñadas. Crítica del coaching ontológico* (2021). En los últimos años realizó intercambios académicos en España, Estados Unidos y México. (tomasspeziale@gmail.com)
ORCID 0000-0002-4196-0214

political figure of the multitude. We will argue that the idea of *Common Loneliness*, as proposed by Alemán, inserts itself in the Laclausian tradition while habilitating a new conceptualization about the relation between subject and multitude. This point will allow a dialogue between psychoanalysis and deconstruction, sustaining that there is, between them, a negative ontology of the multitude that separates them from perspectives seen in it as positive immanent potency of bodies that naturally tend to revolt. Therefore, the question that structures this work is if it is possible to sustain the theoretical and political potentiality of the multitude from within the frame of a (political) negative ontology.

Introducción

En los comentarios finales de *La razón populista*, Ernesto Laclau sistematiza sus críticas filosóficas y políticas a las propuestas de Slavoj Žižek y Hardt y Negri. Mientras que el primero sustentaría toda su teoría del acto revolucionario en un inmanentismo de tipo lógico-hegeliano, los segundos tampoco serían ajenos a los riesgos de un inmanentismo radical, en este caso heredero del spinozismo, que vería en la figura de la multitud la potencia política –potencia positiva, *connatus* mediante– capaz de ofrecer una posibilidad emancipatoria sin necesidad de ninguna instancia de articulación política. Esto es, en términos de Laclau, sin necesidad de una trascendencia, de una trascendencia *fallida*, pues es eso de lo que se trata la operación hegemónica: la lógica del objeto *a*, tal como opera en el ámbito de la política (del populismo como la razón política *tout court*) es el nombre de la lógica del universal que nunca puede borrar completamente las huellas de su propia particularidad, pero que sin embargo debe presentarse como universal si de lo que se trata es de construir hegemonía. Es decir, de hacer política en sentido estricto. Y ese hacer se encarna en una y solo una figura conceptual –o por lo menos así lo dice expresamente el pensador argentino–: el pueblo. ¿Qué queda entonces de la multitud cuando queremos pensar la razón política, la razón populista o, mejor aún, una ontología política? Para Laclau, parecería que nada; pues la reivindicación de la multitud es la consecuencia necesaria, el efecto irrevocable del inmanentismo radical que él, definitivamente, descarta:

Estas dificultades no pueden ser resueltas dentro del terreno de una inmanencia radical. Lo que necesitamos, por tanto, es un cambio de terreno. Pero este cambio no puede consistir en el retorno a una trascendencia pura. El terreno social se estructura, en mi opinión, no como inmanencia o trascendencia plena, sino como lo que podríamos denominar una *trascendencia fallida*. La trascendencia está presente, dentro de lo social, como la presencia de una ausencia. [...] plenitud ausente, investidura radical, objeto *a*, hegemonía, etcétera. *Éste es el punto real donde multitud y pueblo como categorías teóricas se separan* (2004 303, énfasis mío).

Si estamos entonces frente a la contraposición de una lógica de la falta y una lógica de la completud, de la carencia y de la potencia, de la trascendencia fallida y de la inmanencia radical, cualquier enunciación

que asuma verdaderamente una herencia –como lo hace Laclau– psicoanalítico-lacanian y/o filosófico heideggeriano-derrideano, debería quedarse con la primera opción: *la opción que acoge la negatividad en su modo de pensar el ser en general y al ser de lo político en particular*. En este sentido, nuestro autor es coherente: él se dice derrideano (legado siempre evidente, pero sobre todo en *Hegemonía y estrategia socialista*) y también se reconoce laciano (como queda más que claro en la ya citada obra de 2004). Pero entonces –y he aquí el interrogante central que quisiéramos poner de movimiento en el presente trabajo–, ¿todo aquél o aquella que hable de multitud se inscribe a sí mismo automáticamente en una tradición filosófico-política que piensa el ser desde la positividad? Dicho de otro modo, ¿no se puede hablar de multitud si no se postula en simultáneo una ontología positiva? Si así fuera, los pensamientos agrupables tanto bajo la rúbrica del “pensamiento político posfundacional” (Marchart) como de la “izquierda laciana” (Alemán 2013; Stavrakakis 2010), tendrían poco que decir sobre la multitud. Todo lo que se pudiera afirmar de ella quedaría bajo la responsabilidad enunciativa de los autonomistas italianos (Hardt y Negri 2002; 2004; Negri; Virno) o de cualquier heredero de Spinoza o de Deleuze. Pero ocurre que las cosas no son tan sencillas y, a pesar de lo que parece dejar deslizar Laclau, las dos tradiciones recién mencionadas han reflexionado –es esta nuestra hipótesis– sobre el problema de la multitud de una manera original. A saber, han pensado a la multitud en el marco de una ontología negativa, han planteado *una ontología negativa de la multitud*.

Ontología negativa que, en tanto tal, quizá no sea tan secundaria para pensar la *trascendencia fallida* que Laclau (2004) dice con mucha razón que debemos trazar si de lo que se trata es de asumir la necesidad del momento de la articulación política como momento fundamental en la construcción de la universalidad (es decir, en la política sin más). En otros términos, la multitud puede llegar a ser fundamental para un pensamiento filosófico, político y psicoanalítico que se pregunte por las condiciones de posibilidad de la articulación hegemónica. Incluso para un pensamiento verdaderamente populista¹.

1 A fines de diciembre de 2020, luego de la sanción de la legalización del aborto en el Senado de la Nación de la República Argentina, apareció en *Página12* un artículo que interpretaba la movilización feminista en las afueras del congreso como la movilización de una multitud que “lo sabe” (<https://www.pagina12.com.ar/314438-lo-sabe>). El título

El objetivo de este trabajo es justamente poner en cuestión la idea según la cual la tradición abierta por Laclau (y continuada, entre otros, por Jorge Alemán), esa tradición que piensa el papel central de la hegemonía en los procesos de emancipación política, solo reivindicaría al pueblo como la figura que puede encarnar la totalidad imposible de la sociedad. En rigor, creemos que es la misma propuesta de una *Soledad: Común* de Alemán la que abre el camino (que es, para nosotros, el camino de una *nueva* interpretación de la obra de Laclau) que aquí queremos seguir. Para decirlo una vez más y de otro modo, el camino que encuentra en la multitud una forma del *ser-con* anclado ya no en una potencia positiva sostenida por lo compartido por las singularidades, sino en el rasgo *negativo* que ellas tienen en *Común* (el mismo que hace a los sujetos, precisamente, irreductiblemente singulares). Su soledad radical. No es cierto que *Soledad: Común* sea necesariamente el sintagma cuyas lógicas podemos desentrañar solo en la experiencia del pueblo; o si lo es, al menos, permite pensar también la relación entre el pueblo y la multitud de una manera novedosa que no caiga (como parece pasarle a Laclau en esos comentarios finales de su última gran obra) en la misma dicotomía metafísica –Pueblo *versus* Multitud– en la que caen los autonomistas italianos.

El artículo estará estructurado de la siguiente manera: en primer lugar, revisitaremos los análisis laclausianos de “los teóricos de las masas” al comienzo de *La razón populista* y entraremos luego en detalle en las críticas que el filósofo argentino lanza contra Hardt y Negri al final de esa obra. En segunda instancia, mostraremos cómo Jorge Alemán también cuestionó a Hardt y Negri, sugiriendo (aunque este aspecto nunca sea retomado por sus comentaristas) que la lógica de la *Soledad: Común* es aquella que estructura algo de lo que sucede entre los miembros (los sujetos) de una experiencia política como la de la multitud. Tercero, volveremos detenidamente sobre el análisis que

original del artículo era “Lo que la multitud sabe” y luego fue reducido únicamente a “Lo sabe”. Hablamos de esta modificación solo para que se evidencie aún más el riesgo en el que corre cualquier pensamiento político pretendidamente emancipador que piense la multitud desde su supuesta positividad: el riesgo es precisamente ese, que los movimientos históricos efectivamente emancipatorios sean capturados por visiones filosóficas y políticas que entiendan la relación entre el sujeto y los colectivos o la multitud en un sentido solamente positivo –en este caso, del “saber” de la multitud–, opuesta a la negatividad de un “no saber” constitutivo sobre el que volveremos.

Catherine Malabou realiza (criticando expresa y directamente a Toni Negri) de la cuestión de la ontología negativa de la multitud en Jacques Derrida, para sugerir en las conclusiones que el pensamiento de Alemán no solo es negativo, en el sentido filosófico del término, por su evidente impronta lacaniana: también lo es por su herencia heideggeriana y derrideana. Es decir que nuestras conclusiones apuntarán a mostrar que la teoría populista debe revitalizarse cuestionando, desde el psicoanálisis lacaniano y con los aportes de la deconstrucción, la dicotomía pueblo-multitud, permitiendo así volver a leer nuevamente los aportes laclausianos desde una nueva lupa. En otras palabras, realizaremos un examen de la manera en que el psicoanálisis lacaniano de Alemán y la ontología negativa de la multitud rastreable en Derrida permiten revitalizar la propuesta de Laclau. El objetivo es pensar qué consecuencias teórico-políticas tiene el dejar de pensar a la multitud como potencia positiva y comenzar a entenderla desde y en el seno mismo de una ontología (política) negativa (Marchart).

Laclau: ¿*Primus inter pares* o inmanentismo radical? El aparente *impasse*

Permítasenos comenzar ya enunciando directamente el problema que abordaremos en el presente apartado: en el mismo texto donde Laclau sostiene con claridad que Freud fue el primero de los “teóricos de las masas” (esto es, sobre todo, Le Bon, Tarde y Freud mismo) que vio el hecho irreductible de que las relaciones dadas entre los distintos miembros de la multitud, y entre ellos y el líder, no constituyen un fenómeno político más al interior de lo social, ni mucho menos un fenómeno *patológico*, sino que son de alguna manera análogas a la forma misma de lo social; en las consideraciones finales del mismo trabajo, decíamos, en donde nos enseña que la multitud es entendida por Freud como constitutiva del lazo social sin el cual es imposible pensar ningún momento de lo político, acaba Laclau diciendo que las figuras o los conceptos de *pueblo* y de *multitud* encuentran un punto real (irresoluble) de separación. Porque quien asume la necesidad y las implicancias de pensar el carácter constitutivo de la articulación política, y por lo tanto de la *trascendencia fallida*, debe según él optar por el pueblo, mientras que los que hablan de *multitud*, con una herencia indefectiblemente spinozista, estarán presos de las garras de un

inmanentismo radical que les impedirá pensar la lógica hegemónica y, por tanto, la política *tout court*. Todo momento de articulación de demandas queda pues, para quien elige la multitud *por sobre* el pueblo, en las manos de un “dios proveedor”. Por eso Žižek, con su teoría del acto revolucionario, estaría “esperando a los marcianos” (Laclau 2004 289), y por eso Hardt y Negri, con la idea de que un cierto *connatus* llevaría a toda multitud a erigirse como contrapoder del Imperio, serían dependientes de que un Dios venga a otorgar la organización política necesaria para todo litigio hegemónico (2004 297-298).

Si es cierto que la política *no puede entenderse* por fuera de la disputa y de la construcción de una trascendencia que es siempre fallida (y este punto de separación es irreductible: Hardt y Negri son deudores de una ontología positiva, no hay conciliación posible aquí con el planteo de Laclau), no deja de ser llamativo que las tajantes conclusiones del pensador argentino parecen pasar por alto lo que él mismo había sugerido en el ya mencionado capítulo primero. Esto es, que Freud, el fundador del psicoanálisis, inauguró un modo radicalmente novedoso de entender lo que sucede en una multitud, de comprender la relación original y fundamental para la vida política y social que se da entre los miembros de la multitud y el líder, entre uno y otro miembro, entre cada uno con el líder, y entre cada uno, los demás, y el líder.

El traspaso del análisis del estudio freudiano de las masas a la teoría del populismo no es en este punto, a nuestro entender, lo suficientemente claro, pero no porque las premisas y conclusiones laclausianas estén erradas, sino al contrario, porque son demasiado ciertas: ¿dónde quedan los efectos teórico-políticos de la emergente especificidad del examen psicoanalítico de la multitud a lo largo de *La razón populista*? Los efectos, claro, están presentes en toda la elaboración sobre la lógica del populismo, pero siempre anclados a la figura del pueblo. ¿Por qué entonces Laclau fundamenta toda su obra, desde el inicio, en un texto que se llama *Psicología de las masas y análisis del yo*? Lo cierto es que Freud, en rigor, nunca habla allí de pueblo, de manera tal que, lejos de querer contradecir a Laclau, lo que buscamos aquí es radicalizar su interpretación freudiana². Laclau tenía razón pero pasó por alto que

2 Una operación similar que recientemente realizamos respecto de la generalizada interpretación lacaniana sobre la relación entre el amor por la mujer y la masa en el texto de

Freud abre el camino del advenimiento de una verdadera *ontología negativa de la multitud*. De una concepción sobre la multitud que sigue siendo hoy diametralmente ajena a los planteos presentes en autores como Hardt y Negri (2002), Virno y sus derivas, como también en algunos discursos del campo feminista (por ejemplo: Butler; Gago). Como veremos en el próximo apartado, Alemán desliza (sin hacer tampoco de ello su empresa fundamental) en algunos momentos de sus textos la posibilidad de pensar la relación entre el sujeto y la multitud desde lo que nosotros llamamos aquí una ontología negativa. Y lo mismo hace Derrida. Antes de pasar a ello, volvamos en detalle a *La razón populista* para comprender acabadamente desde donde estamos parados.

Freud como novedad radical

Debemos ahora entonces revisar las primeras páginas de *La razón Populista*, allí donde Laclau aborda directamente el problema de las masas en Freud. En rigor, Freud es el punto de llegada de un extenso análisis sobre los teóricos de las masas, entre los que se destacan Le Bon y Tarde. ¿En qué consiste “el avance freudiano”? Para Laclau, “*Psicología de las masas y análisis del yo* fue sin duda el progreso más radical en la psicología de las masas” (2013 75). En un nivel más general, este avance se sostiene en la denuncia de Freud de que sus antecesores estuvieron más interesados en lo que le sucede al individuo al entrar en multitud que en *la naturaleza del lazo social mismo*. Por eso, su énfasis estará puesto en entender el vínculo social que se da en la multitud como un vínculo libidinal, como un lazo de amor. Vínculo de amor que se produce donde, en la multitud, el narcisismo, el amor por uno mismo se limita al producirse una tolerancia de la especificidad del otro, una homogeneización de los miembros de la multitud que se sienten como comportan *como si* fueran homogéneos (Freud 97). Pero entonces, ¿Freud está repitiendo el clásico esquema leboniano según el cual el individuo pierde su singularidad al entrar en la multitud? No, pues el señalamiento de Laclau será justamente que, concepto de identificación mediante³, el estudio freudiano introduce dos novedades radica-

Freud (Rivas y Speziale). Volver a Freud, para rescatar de su escritura el equívoco que rompe todavía la breve historia de nuestras elucubraciones imaginarias, esas que operan, aun cuando no lo sepamos, incluso en el discurrir de las más precisas lecturas de lo político.

3 Para un estudio detallado de la importancia y los efectos teóricos de la apropiación laclausiana del concepto psicoanalítico de identificación, véase el artículo de Zaidán [en

les que serán clave para pensar tanto la inmanentización parcial como la trascendencia fallida del campo social de las que nos hablará Laclau. Sobre esto volveremos.

Dos novedades, pues. Primero, la relación de los miembros de la multitud con el líder está dada por el movimiento según el cual todos ponen el mismo y único objeto (el líder, aunque también puede ser, nos dice Freud, una “idea”) en el lugar de su ideal del yo, y por lo tanto se identifican entre sí en su yo. No podemos entrar aquí en las mediaciones específicas que demanda el lenguaje psicoanalítico. Pero esto, como nos dice Laclau, tiene dos consecuencias nodales que son las que constituyen esta novedad freudiana de la que venimos hablando. Como la identificación siempre es parcial, nunca es total, ya que hay siempre un grado de distancia entre el yo y el ideal del yo, entonces:

- a) El líder siempre tendrá que compartir los rasgos por los cuales los individuos se identifican entre sí en su yo, es decir que deberá ser *primus inter pares*, el primero entre pares. O sea, ya no podemos hablar de un dirigente puramente despótico o narcisista en la medida en que en que no solo es líder, sino también miembro de la comunidad, y por ello mismo es reconocido como líder⁴;
- b) Aquel grado de distancia en el interior del yo imposibilita también pensar a la multitud como una total ajenación del individuo en la masa o, si se nos permite utilizar un lenguaje lacaniano que luego será el que use Alemán para hablar de estas cuestiones, una total enajenación del sujeto en el Otro (sea el Otro encarnado en este caso por la multitud sin más, o por el líder en particular). Como la identificación nunca es total, plena, el sujeto no puede nunca, ni aunque quisiera, ver obturada completamente su irreductible singularidad al participar de la multitud, pues esa distancia entre yo e ideal del yo constituye la tragedia misma del sujeto. Esto es, la condición de imposibilidad de la relación con el otro (no hay re-

prensa], El fracaso de las identidades políticas. Apuntes acerca de la identificación en la teoría de Ernesto Laclau.

4 Directamente en lenguaje laclausiano, el universal nunca puede borrar totalmente las huellas de su propia particularidad; si eso sucediera no habría representación, de modo tal que la condición de imposibilidad de la representación es su condición de posibilidad, pues es ella la que hace a un significante poder ocupar el lugar del significante vacío. Jugando con ambas terminologías, podría decirse: un significante, para aparecer en el lugar del objeto a, debe ser el primero entre pares.

lación sexual o, si se nos permite, no hay multitud), pero por eso mismo la condición de posibilidad de sus relaciones con los otros (*hay relaciones sexuales, hay multitudes*). Y, dice Laclau, como tanto la separación como la asociación entre yo y yo ideal no pueden ser completas (en términos lacanianos, como nunca puede haber una total alienación en el Otro, pero tampoco una absoluta separación del campo del Otro), entonces, una vez más, no se trata nunca únicamente de una identificación entre miembros ni nunca solo de una identificación con el líder.

Todo este complejo análisis de la relación de los sujetos de la multitud con el líder es, en rigor, el puntapié sin el cual la teoría del populismo laclausiano no tendría sustento. Decimos esto pues, de hecho, toda la lógica hegemónica se sostiene en la idea según la cual el significante amo (término que reemplaza al que venimos llamando “líder”) es un significante que puede cerrar parcialmente la cadena equivalencial, que puede puntuarla en la medida en que, de manera siempre fallida pero necesaria a la vez, *representa* a los distintos significantes o, mejor aún, a las distintas demandas particulares. El momento de universalización de las demandas, para Laclau, conlleva siempre un movimiento de particularización de lo universal y de universalización de lo particular o, dicho de otro modo, de *inmanentización parcial* y de *trascendencia fallida*. En consecuencia:

- a) Como el líder tiene que ser *primus inter pares*, como los miembros de la multitud nunca son sujetos pasivos a la espera de la conducción del amo –como los significados de los significantes de la cadena, si bien se instituyen *après coup*, luego de la puntuación significativa que establece el significante amo, no pierden por ello su especificidad, no son absoluta y pasivamente “significados”–, entonces se cae la hipótesis que asocia muy rápidamente palabras como populismo, masas, despotismo, autoritarismo. El populismo no es nunca, precisamente gracias a esta *inmanentización parcial* siempre necesaria, un movimiento de manipulación de multitudes pasivas, pero;
- b) Como sin representación no hay siquiera ningún tipo de organización política, como *sin el líder no hay multitud* (pues, una vez más, si el lazo de la multitud está sostenido en la identificación entre los miembros pero a través del ideal del yo compartido y asocia-

do a una idea o un líder, entonces *siempre ya* debe haber un lazo vertical para que haya multitud), entonces será necesaria una instancia *trascendente* a aquella relación horizontal entre los sujetos/demandas/significantes. Pero se trata de una trascendencia que ya no puede ser pura o plena, sino que es y será siempre fallida. Y ya vimos por qué: porque ese grado de distancia entre yo e ideal del yo del que hablábamos es la condición de posibilidad y de imposibilidad tanto de la multitud como de la representación, porque hace imposible a la vez que necesaria la relación del líder con los miembros.

Representación, pues, que no aparece en esta primera parte de *La razón populista* como lo otro de la multitud ni mucho menos. La multitud requiere, para ser tal, lo que estamos llamando representación. No dice algo distinto Laclau, ni tampoco el texto mismo de Freud. Esta visión de la multitud, ahora queda un poco más claro el motivo, es nodal para el planteo laclausiano. Pero ¿qué lugar ocupa luego esa figura en el resto del texto en cuestión? El lugar descartado, absolutamente renegado por Laclau en contraposición a la categoría del *pueblo*, categoría que sería *la única* que acogería en sí la necesidad constitutiva del movimiento político que construye la universalidad, la única que permitiría asumir la verdad irreductible de que solo hay universalización de las demandas allí donde hay una articulación política sostenida en una instancia de trascendencia fallida. La multitud, en cambio y como veremos a continuación, será para Laclau el nombre inútil que designa, para quienes creen, como Hardt y Negri, que la organización política cae del cielo o se da espontáneamente entre los explotados, una ilusión *inmanentización radical* del campo social. Inmanentización que, lejos de ser la puerta a la revolución, sería nada más ni nada menos que *el fin de la política* tal como la entiende el pensador argentino.

¿Toda multitud está a la espera de la provisión divina? La crítica a Hardt y Negri

En su crítica a Hardt y Negri, Laclau (2004 297-302) sostiene que el carácter pretendidamente universal de la multitud tal como ellos la describen podría, aparentemente, acercarla a la figura del pueblo. Pero se trata exactamente de eso: una apariencia, ya que la necesidad de un actor histórico universal puede ser pensada de dos maneras, a saber,

como “una universalidad parcial constituida políticamente, o como una universalidad espontánea y subyacente” (297). En este punto, la diferencia del teórico del populismo con aquellos dos filósofos radica en el inmanentismo radical de estos últimos, solo compatible con la idea de que la multitud, por vía de una especie de *connatus* que hace que los explotados tiendan naturalmente a constituirse en un contrapoder colectivo y efectivo, se contraponga radicalmente al pueblo. Porque es este último el que habilita la primera visión, la de la universalidad parcial constituida políticamente, y ello debido a que su mismo movimiento de constitución conlleva “una negatividad” que fragmenta la base social y que es “irreductible a la inmanencia pura” (298).

Dicho con otras palabras: es el pueblo el que contiene exclusivamente en sí la única posibilidad de pensar la negatividad en el seno mismo del campo social, en el momento político de constitución de lo social. Si no hay operación hegemónica sin negatividad, sin brecha, sin la hiancia que estructura a toda sociedad (“la sociedad es imposible”, como ya todos sabemos, habían dicho Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*), y si el pueblo es el único concepto, la única figura política que acoge en sí esa negatividad constitutiva *del sujeto y de lo social*⁵, entonces no hay hegemonía sin pueblo. Entonces, una vez más, la multitud para Laclau no es sino el nombre del fin de la política, no es sino un concepto puramente *positivo* o asociado a una *positividad* que está lejos de poder designar la esencia misma (negativa) de lo político.

En consecuencia, podría decirse que –y por razones más amplias, que exceden las intenciones de este trabajo– para Laclau de hecho no hay pensamiento de lo político por fuera de una ontología negativa, y como el pueblo es el concepto que hace suya esa negatividad en su propio modo de ser, entonces es de él de quien se trata, y no de la multitud. Su crítica a la herencia spinozista-deleuziana de multitud es,

5 En este punto coincidimos enteramente con la hipótesis de Stavrakakis en *Lacan y lo político*: la potencialidad del descubrimiento freudiano del inconsciente y de la enseñanza que Lacan articula en torno al mismo se sostiene en que se trata de un pensamiento que va del “sujeto barrado” al “objeto barrado”. Es decir, que la escisión constitutiva, que la incompletud no se localiza solamente al nivel de lo singularísimo del sujeto, sino también, en un segundo momento lógico, en el plano de la objetividad en general, y del mundo social en particular. La frase “la Sociedad no existe” es posible, si seguimos el argumento de Stavrakakis, solo en el marco del pensamiento político abierto por la izquierda lacaniana: “es el sujeto como falta el que introduce la división en la colectividad humana” (2014 70).

para nosotros, completamente acertada, a la vez que dotada de una claridad indiscutible. Pero lo que no terminamos de entender es cómo justificaría Laclau entonces el hecho insoslayable de que este fin del texto parece ser contradictorio (al menos parcialmente) con un comienzo de la obra que, haciendo las veces de base y de puntapié para toda su propuesta, se centraba en aquel “avance freudiano” que repensaba las relaciones entre sujeto, líder y multitud. Si efectivamente se trata de abordar lo político desde una ontología negativa, ¿no podemos entender la multitud desde esas coordenadas? ¿No existe, no podría existir algo así como una ontología negativa de la multitud? ¿No sería deseable incluso que así fuera, en tanto hay algo que sucede cuando el sujeto entra en la multitud que en efecto, aunque no sea bajo el modo de una homogeneización que suponga la pérdida de su singularidad, sí constituye una experiencia *justamente singular* –y decimos singular en la medida en que se trata de una experiencia que toca algo de la propia constitución singular del sujeto, pero también singular porque conforma una *experiencia política singular*, absolutamente irreductible a la experiencia de la constitución identitaria en torno al o del pueblo?

Si hay algo así como una especificidad absoluta de la multitud, pero al mismo tiempo no se trata de la vivencia de un Común sostenido en la potencia positiva de los cuerpos, sino de algo *negativo*, de algo que toca la negatividad más propia del sujeto a la vez que la negatividad constitutiva de lo político, entonces hay que evitar caer en el dualismo (¿metafísico?) con el que Laclau termina pareciendo tropezar, y postular una ontología negativa de la multitud. Consideramos que el sintagma *Soledad: Común* de Alemán va en esa dirección, así que pasamos ahora a examinar su propuesta.

2. Jorge Alemán: *en la multitud*, la singularidad irreductible de mi soledad

El novedoso planteo de Alemán se sostiene en la voluntad de mantener la indisolubilidad de lo que denomina “las malas noticias del psicoanálisis” (2015) (que pueden resumirse en los tres “no hay” que Lacan enseña: no hay relación sexual, no hay otro del Otro, no hay metalenguaje), pero seguir insistiendo a la vez en la pregunta por la emancipación política. Que es la pregunta por el Común, pero de un Común que ya solo puede serlo por fuera de toda la tradición metafísica que

ignoraba las verdades de esos “no hay”, esto es, por ejemplo, un Común que no puede estar estructurado ya en torno a la creencia de algún rasgo positivo compartido entre los miembros de un colectivo pues no hay relación sexual-. La apuesta del pensador argentino radica por tanto en pensar la relación entre los sujetos y la Causa desde un “más allá de la identificación” (2015 29), una relación, en consecuencia, que esté más allá de la Psicología de las masas (2015 30), pues ya veíamos con Freud que lo que sucede con las masas y las multitudes es algo, en rigor, del orden de la identificación.

Pero esto no significa, de ningún modo, pensar la política o lo político por fuera de o sin identificación, y en este punto Alemán es categórico. Más bien se trata de entender justamente la fórmula *Soledad: Común* en todo su carácter aporético: mantener el pensamiento sobre lo Común una vez que ya se ha aceptado la inexpugnable “mala noticia” del psicoanálisis de que la singularidad absoluta del sujeto emerge de su soledad radical, pues su vínculo *sinthomático* con la lengua y su relación con los otros aparecen, como suele decir Alemán, “una millonésima de segundo”⁶ antes del proceso que lo subjetiviza y lo ata al significante proveniente del Otro. Es decir, el sujeto nace “una millonésima de segundo” antes de inscribirse en la Lengua, en el campo del Otro, del orden simbólico. En consecuencia, sujeto y subjetividad no son –y nunca podrán ser– lo mismo. Y esa brecha entre uno y otro es lo que Alemán busca mantener al pensar el Común; y específicamente, como sugiere varias veces, en la particular experiencia de la multitud.

Pues es en esa experiencia donde, tanto a diferencia de lo que piensan tanto los herederos de la tradición deleuziana –para los cuales lo Común de la multitud es de orden cognitivo, ya que está fundado en el *General Intellect* (sería el caso, hoy, de Negri)⁷–, como a diferencia tam-

6 Por ejemplo, ver la entrevista a Alemán realizada por Blanco y Sánchez (2015).

7 Es en esta concepción del lenguaje y el *general intellect* como lo Común al género humano radica la diferencia irreductible con el planteo que nosotros reivindicamos, pues la propuesta de una *Soledad: Común* por parte de Alemán radica, en última instancia, en *LaLangue* que singulariza a cada uno a través del *Sinthome* (el modo de habitarla, el modo singular en que el sujeto se encuentra con lo real de su goce). De forma tal que lo que tenemos en Común no es el lenguaje sino justamente algo más originario que el lenguaje (*LaLengua*). La idea central de Alemán es que el encuentro entre la soledad radical del sujeto y la condición Común de *LaLengua* se pertenecen mutuamente. Por esto, las propuestas que buscan un “fundamento común” de lo humano en el lenguaje o en el *general intellect*, son interpretadas como un intento de “colmar el vacío entre la

bién de lo que suelen sostener los propios psicoanalistas (quienes, desde una cierta lectura de Freud, entenderían más bien *à la* Le Bon que la masa es el lugar de la homogeneización, de la disolución de lo más singular del sujeto, y por lo tanto reivindicarían el espacio clínico como el único espacio de aparición de esa irreductible singularidad de “cada uno”), a diferencia de ambas tradiciones, decíamos, Alemán ve en la experiencia de la multitud el lugar donde puede emerger *la diferencia absoluta*. Donde puede aparecer por un momento lo más singular de cada uno de la mano de lo compartido con y por todos: la irreductible soledad. La multitud estaría así sostenida en torno a un vacío, el vacío de la soledad de cada sujeto. Se trata de un Común que gira en torno a una ausencia, a la ausencia de relación sexual, a la imposibilidad de que efectivamente haya una especie de fusión con los otros en la cual efectivamente cada uno perdiera lo que tiene de más propio.

Es precisamente por esto último que podemos sostener con Alemán que desde la visión de las multitudes desde el conservadurismo leboniano hasta la posición pretendidamente revolucionaria de los autonomistas italianos no dejan de estar inscritas en una cierta *concepción imaginaria* de lo Común. Lo imaginario, en toda su densidad específica como registro lacaniano, siempre comporta en sí algo de la fantasía fusional, una en la cual el sujeto encuentre en el Otro el lugar de su realización, de su completud, de la saturación de la brecha entre su condición de sujeto y su subjetividad, que no es sino otro modo de decir una respuesta a la incontestable pregunta *¿quién soy yo? ¿Qué me quiere el Otro?* En este punto, la radicalidad del “inmanentismo radical” de Hardt y Negri implica justamente imaginar la posibilidad de la no-necesidad de la representación de la multitud, es decir, la posibilidad de un cierre del hiato entre yo e ideal del yo, para volver a los términos freudianos. En el lenguaje de Laclau: implica obliterar el carácter necesario del punto nodal o punto de capitón, del cierre parcial e imposible de la cadena significativa para la constitución identitaria -y de las demandas políticas⁸-. Si la multitud no puede ser de ningún

Soledad y el Común” -es decir, hay que distinguir entre el Común ontológico estructural y las manifestaciones imaginarias de lo común.

8 En este sentido, las apuestas de Laclau y de Alemán se basan en la idea de que la inmanencia propuesta por Hardt, Negri y Virno es, según entendemos aquí, precisamente *imaginaria* en estricto sentido lacaniano. Contraponiéndole una manera de pensar lo político a partir del *objeto a* como el vacío a la vez necesario e imposible de ser llenado,

modo el lugar de la fusión de lo singular de los cuerpos en un Uno, de la pérdida sugestiva de la individualidad, no es porque, como sostienen aquellos, lo Común de las singularidades en la multitud se sostenga sobre lo compartido del *General Intellect* por parte de los oprimidos. No se trata de que las singularidades se reúnan en torno a un rasgo compartido que las mantenga en toda su singularidad y las empuje hacia la contrarresistencia revolucionaria, sino de que lo singular del sujeto es irrenunciable *porque es un vacío*, y porque lo que comparte con los demás, lo que se pone en acto en la experiencia de la multitud, es precisamente lo compartido de habitar ese vacío, el vacío del no saber, de la no relación, de la imposibilidad de un *ser-con* que no esté estructurado en torno a una falta o un hiato original.

Si los tres términos clave son entonces soledad, singularidad y Común, entonces hay que decir lo siguiente: se trata de pensar una universalidad (porque de esto se trata, una vez más, la política) que no es, para el psicoanalista argentino, total, sino que está más bien gobernada bajo la lógica del no-Todo, en tanto se sostiene en la existencia Común en *La Lengua*. Por ende, la pregunta de Alemán es cómo se puede pensar el lazo entre un sujeto que se ha separado de sus identificaciones, y una instancia colectiva:

En la formulación de esta pregunta resuena la problemática de la “Multitud” como hecho político refractario a toda Representación o también la de “Pueblo” de Laclau que admite una nominación que surja más allá del plano de la identificación (2015 30).

Si la hegemonía laclausiana permite oponerse a la clásica psicología de las masas es porque la idea del significante vacío designa precisamente una ausencia, la presencia de una ausencia que es la que habilita otra relación con la Causa. Una pertenencia “más allá de la

la denuncia de los primeros puede leerse así: los autonomistas proponen, paradójicamente, el fin de lo político. Esa es la enseñanza última de Freud sobre el problema de la masa: el grado de distancia al interior del yo es la condición de posibilidad de la identificación (nunca plena o total), y de lo político mismo. La escisión estructural del sujeto y la imposibilidad del fin de lo político como antagonismo son dos caras de la misma moneda: suturar una sería hacerlo con la otra, pero esto es estructuralmente imposible. Esta misma saturación, por cierto, se encuentra presente en algunas lecturas lacanianas que ven en los fenómenos contemporáneos de masas el lugar de una pérdida total de la singularidad del sujeto, y el espacio de una asociación entre masa-goce-odio, pretendiendo por cierto ampararse en el texto de Freud. Al respecto, ver Rivas y Speziale.

identificación”, más allá de la psicología de las masas, no es para Alemán suprimir ni cancelar la identificación, sino atravesar el límite que imponen esas reflexiones. Su apuesta, a diferencia de la de los autonomistas italianos, es pensar un Común construido por un vacío central y exterior a la vez, vacío del no-saber que habilitaría la existencia de un colectivo de los no-identificados, es decir, una instancia emancipatoria que no sea lo otro de una transformación del sujeto, de la experiencia de su soledad irreductible marcada por el modo absolutamente singular de habitar la *LaLengua* vía el *Sinthome*⁹.

En este sentido, para el autor argentino “La singularidad sólo puede ser captada y volverse inteligible en una lógica colectiva [...] [mientras que] La psicología de las masas disuelve la singularidad en el todo” (2015 24, 52). Esa lógica colectiva, en el planteo de Alemán –y he aquí lo que pretendemos mostrar en este apartado–, no parece estar *solamente* ligada a la figura del pueblo. La pregunta nodal, esto es, la de “¿cómo se incorpora un sujeto que ha logrado separarse de las identificaciones a una instancia colectiva?” (2015 30), es la interrogante en la que aparece esa tensión entre la multitud refractaria a la representación y el pueblo como efecto de la operación hegemónica. Esta sensibilidad de Alemán hacia un exceso respecto de la identificación que, sin embargo, no puede ser ausencia identificatoria, evidencia una verdadera inquietud en torno a la especificidad de la experiencia de la multitud. Una inquietud sobre la posibilidad emancipatoria de la modalidad del ser-con que se abre particularmente en eso que se llama multitud, en esa experiencia colectiva con toda su especificidad.

Más allá de la efectiva inscripción del autor en la tradición del populismo de cuño laclausiano, podría considerarse que en este sentido Alemán va más allá de Laclau en –para decirlo con los términos del clásico *Hegemonía y estrategia socialista* (1987)– la “deconstrucción de las categorías del marxismo”, pues el dualismo multitud-pueblo es también en sí mismo algo a deconstruir, y no basta con la postulación de una figura deleuziana de la multitud como opuesta tanto a “masas” como a “pueblo”. Y en esta operación deconstructiva, quizá podría arrojarse la hipótesis (que excede nuestras presentes pretensiones) de que en este punto Alemán no solo es más psicoanalítico que Laclau, sino

9 Respecto de esta terminología, remitirse a la nota al pie número 7.

más heredero de los pensamientos de Derrida y más allá en el tiempo de Heidegger. Porque esas filosofías comparten, a nuestro entender, un rasgo peculiar con la herencia lacaniana que también separa a ambas tradiciones del deleuzianismo que inspira las contemporáneas visiones de la multitud con las que estamos discutiendo: el rasgo de pensar o postular una ontología negativa. Por eso uno de los primeros trabajos de Alemán (2009) es, justamente, *Desde Lacan: Heidegger*. Nuestra interrogante, la interrogante a la que le estamos dando vueltas es, por tanto, la siguiente: ¿qué pasaría si, en vez de quedarnos con el pueblo y renunciar a la categoría de multitud, como hace Laclau al final de su teoría del populismo, insistiéramos en pensar a la última desde una ontología negativa, sin suponer de antemano que toda enunciación sobre ella sería ya siempre una toma de partido por la positividad a la que buscamos escapar? ¿Qué consecuencias tendría esa insistencia en nuestras reflexiones sobre la relación del sujeto y de su absoluta e irreductible singularidad con la Causa emancipatoria? ¿Qué nuevas cosas podríamos pensar, qué caminos se abrirían, con este movimiento, hacia las múltiples relaciones entre psicoanálisis, filosofía y política?

Si se entiende de este modo el planteo de Alemán, quizá pueda establecerse *après coup* una serie que lo liga a otro problema que no ha sido estudiado con el merecido detenimiento: la cuestión de la multitud en Derrida, y su relación con la ontología negativa. Esto es lo que haremos a continuación, pues creemos encontrar allí un pensamiento muy cercano a la *Soledad: Común* como novedoso modo de pensar lo colectivo a partir de la relación del sujeto con la política.

3. Derrida y la ontología negativa de la multitud

La crítica de Malabou a Negri

En 2004, en el mismo momento de emergencia de *La razón populista*, en la misma época en que Hardt, Negri, y Virno hacían suya la noción de multitud para explicar los acontecimientos políticos, sociales y culturales de finales del siglo pasado y comienzos del nuevo milenio, se publicó una conferencia de Catherine Malabou intitulada *La foule*, que había tenido lugar en 2002. Su carácter novedoso –en ese entonces y aún hoy– radica según entendemos en el abordaje del problema de la multitud en y desde Jacques Derrida. Malabou discute con los auto-

mistas italianos (no así con Laclau, de cuya obra no emite comentario alguno) directa y enfáticamente, sosteniendo *otra manera* de concebir la multitud. Dejaremos de lado, pues, la lectura que Malabou hace, siguiendo a Elias Canetti, de la obra de Freud (lectura contrapuesta a la interpretación de Laclau, pues para Canetti Freud reinscribe el problema de la multitud en lo individual, mientras que ya vimos que en la obra laclausiana Freud es el primero que piensa la multitud como constitutiva del lazo social), y nos centraremos ahora en su crítica a Negri y Pål Perbart. Examinando la relación entre la masa y el tocar, entre *la foule* y *le toucher*, entre la multitud y el tocar, Malabou sostiene que habría en esos dos pensadores la idea de una “simple fusión” de los sujetos; en contraposición, sostiene, la multitud de Canetti es organizada, pero a la vez está *escindida en sí misma*. Lejos de ser una potencia, la multitud *no es idéntica consigo porque tiene en su corazón una distancia*, y ese intervalo asegura la posibilidad de la democracia al interior de ella.

De este modo, si hay algo así como un *relief*, un alivio, un relajamiento de la *fobia de contacto* (tal como indica Canetti en *Masa y poder*), el levantamiento de la barrera de esa fobia no implica solo una pura y simple fusión –una suerte de desinhibido y colectivamente asumido tocarse–, sino más bien *otra evitación de toque que no es fóbica sino política*. Lo propio de la multitud sería entonces para Canetti, según Malabou, una *disparidad del tocar al interior del tocar* que solo ocurre en la multitud, una escisión sobre la cual la psiquis individual, por sí sola, no tiene idea. En este punto, la filósofa dice directamente que Negri interpreta mal a Canetti: pues no repara en esa *disparidad*, y por lo tanto ve a la masa como una forma de agrupamiento sin forma, como *mob*, como conglomerado sin organización. Es lo que dice en la revista *Multitudes*, cuando opondrá¹⁰ precisamente la multitud (figura de su propia propuesta política) a la *mob* y a la *mass*, que serían, estas últimas, las que supuestamente definiría Canetti. Así, Negri dice: “Debemos poner a la multitud en contraste con las masas y las plebes. Las masas y las plebes han sido usualmente términos para nombrar una fuerza social pasiva e irracional, [...] [mientras que] la multitud es

10 En este punto Negri replica casi exactamente la particular apropiación que Deleuze y Guattari habían hecho del problema de la masa y de la muta o banda en Canetti.

[...] algo organizado” (39, la traducción es mía). Si dejamos de lado el rasgo de estar “organizada”, nos queda esto: la multitud *es* algo. Esto es, la afirmación de la positividad ontológica de la multitud. Esto es de lo que venimos hablando. Pero en contraste, Malabou sostiene que nada es más organizado que la multitud que Canetti describe, y que es de hecho una cierta relación de distancia en el mismo corazón de la multitud –la distancia de la multitud con respecto de ella misma– lo que paradójicamente asegura su organización (2015 28)¹¹.

¿Pero no veníamos hablando de Derrida y de su tratamiento de la multitud? En efecto, pues ese es el movimiento de Malabou: el juego de posibilidad-imposibilidad de tocar del que hablábamos puede inscribirse en una ley del tacto, de un tacto que sabría tocar sin tocar, de un tacto de la multitud que funciona como condición de posibilidad de la democracia. Y esta sería la enseñanza del pensamiento derrideano en *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, donde el autor francés habría mostrado que la pura y simple abolición de la fobia del tocar es imposible en cualquier circunstancia. Esto es fundamental para nuestro combate con la ontología *positiva* de la multitud de Hardt, Negri y Virno. La multitud no está, para Derrida –según Malabou–, eximida de esta regla, de la ley del tacto, un tacto que sabría cómo tocar sin tocar, un contacto sin contacto. Para Malabou, “este contacto sin contacto funciona indudablemente en el tocar colectivo” (2015 28). En los términos de nuestro trabajo, Canetti y Derrida abrirían la posibilidad de pensar ese hiato constitutivo de la multitud como su condición de posibilidad y de imposibilidad: condición de posibilidad del tocarse unos con otros, del ser unos con otros, y de la democracia misma, condición de imposibilidad de la “simple fusión”, del ser Uno sin barradura o sin falta, de la relación sexual –si queremos ponerlo en términos marcadamente lacanianos–.

Malabou se centra en la relación entre multitud y democracia en todo su artículo. A nosotros nos interesa, fundamentalmente, la relación entre multitud y sujeto. Y ya vimos que lo más singular del sujeto, para Alemán, tiene que ver en parte con su soledad radical. Vayamos hacia allí.

11 Usaremos, de aquí en más, la traducción al inglés de la conferencia de Malabou, publicada en 2015, traduciéndola siempre nosotros mismos al castellano.

Baudelaire: soledad y multitud

En rigor, también dice Malabou que Derrida citó en un seminario el poema *Foules* de Baudelaire, en donde el poeta francés sostiene que *solo puede darse un baño de multitud aquel que pueda habitar su soledad. Quien no sepa poblar su soledad, no sabe estar solo en la multitud*. Solo ese será quien logre jugar el juego de las máscaras, ponerse las máscaras de los otros en la multitud, ser a su gusto sí mismo y otro. Veamos:

No le es dado a cualquiera tomar un baño de multitud; gozar de la multitud es un arte; y solo puede darse a expensas del género humano un atracón de vitalidad aquel a quien un hada insufló el gusto del disfraz y la máscara, el odio del domicilio y la pasión del viaje.

Multitud: soledad, términos iguales y convertibles para el poeta activo y fecundo. *El que no sabe poblar su soledad, tampoco sabe estar solo en una multitud atareada*.

El poeta goza del incomparable privilegio de *poder ser a su modo sí mismo y otro* [...] (Baudelaire 59, la traducción y el énfasis son míos).

Este poema puede relacionarse con varios puntos de nuestra propuesta: en primer lugar, la reversibilidad poética de multitud y soledad nos remite al pensamiento de Alemán (cuestión sobre la que ya entramos en detalle); segundo, esta capacidad del poeta de ser sí mismo y otro en la multitud se liga a la distancia identificatoria de la cual habla Malabou en su artículo y la cual retomaremos; tercero y último, la idea de la máscara, en travestimiento, el viaje, etc., nos llevarán al propio Derrida allí donde liga expresamente multitud a “espectros” y al ser-con al comienzo de *Espectros de Marx* (2012).

Segunda cuestión, entonces: distancia identificatoria. Malabou sostiene que es precisamente el poema de Baudelaire lo que permite entender la caracterización de las multitudes de Canetti y de Derrida: la enseñanza de Canetti es que la multitud mantiene contacto con contacto, pero es una cuestión de un contacto con la distancia de contacto.

Cuando toda la gente de la multitud se toca, no se fusionan, sino que disfrutan la brecha [*gap*, el hiato, el hueco] del poder, ellos son recíprocamente gato y ratón para ellos mismos. Este es el

cambio fundamental que ocurre con la multitud y en ella (Malabou 2015 31).

Pero Canetti distingue otro proceso al interior de este mismo: en el corazón del cambio de identidad, una defensa es creada, defensa frágil, defensa siempre obsoleta, contra la identificación con el otro. La metamorfosis (producida por la multitud) es al mismo tiempo mimesis del otro y *prohibición* de esa misma mimesis, es la creación de un hiato, de un límite a la identificación y al contacto. Para Canetti, toda metamorfosis constituye por tanto una máscara. Es por consiguiente tanto un proceso de imitación, como un proceso de distanciamiento infinito, con la máscara autorizando ambos sentidos (Malabou 2015 32).

Esta aparente paradoja aparece también en Derrida: si Baudelaire define en su poema a la poesía como el arte de la metamorfosis que habilita a caminar en la multitud siendo al mismo tiempo sí mismo y el otro, Derrida en *Demeure* habla de la democracia y la literatura como ligadas a un destino metamórfico. Porque su secreto compartido consiste en que nunca desenmascaran y nunca son desenmascaradas. Estamos hablando de la máscara, pero también de la multitud, ya que, según Malabou, Derrida piensa la multitud bajo el título de la proliferación, la diseminación o la *embastardisation*: un ir desde ningún lado hacia ningún lado, como la tarjeta postal, por el cual la multitud forma parte de y da lugar a *una inyunción imposible*: la de mantenerse secreto [*demeurer secret*] en el corazón mismo de lo que es manifiesto y público. Ser, pues, un fantasma: se trata de una relación espectral con la democracia que, como bien marca Malabou, Derrida liga directamente a la multitud o a la masa. Pues en *Espectros de Marx*, el pensador francés sostiene: “Más de uno puede significar multitud, cuando no masas, la horda o la sociedad [...]” (2012 17). El secreto, este secreto que por esta vía se asocia a la experiencia de la multitud, aparecía en *Dar la muerte* (Derrida 2000 57-81) como el elemento que lleva consigo la responsabilidad absoluta respecto de cualquier/radicalmente otro. El secreto, el secreto de un secreto que no se puede decir porque precisamente no hay secreto, es constitutivo de la elección de otro por sobre los otros, elección trágica que sitúa a la responsabilidad “hiper-ética” en el horizonte de una aporía irresoluble: solo es absolutamente responsable quien es absolutamente irresponsable, solo ama y elige a un gato el

que traiciona y abandona, al no elegirlos, a todos los otros gatos, solo hace lazo quien no constituye un lazo con cualquier/radicalmente otro. La responsabilidad absoluta con el otro es así el principio y el fin de la política a la vez, es el instante de la elección injustificable y en secreto de otro a cuyo secreto tampoco accedo, poniendo en cuestión la generalidad de la ética y la universalidad de la política. La relación del sujeto con la multitud, para volver sobre este tópico desde otra parte, no puede no ser una relación mediada por el secreto, lo cual es otra forma de decir que no puede haber fusión total, que aún en el corazón de la exposición permanece una opacidad y acontece una pérdida. En la multitud no solo me pierdo yo mismo sino que pierdo al otro y, aun así, puedo hacer lazo.

Derrida y Alemán

La multitud no puede nunca ser potencia porque el sujeto que la instituye está radicalmente solo, y al entrar en ella no puede nunca anular, mediante un juego de máscaras -doble juego de contacto/distancia por el cual puede identificarse con cualquier otro al mismo tiempo que justamente por eso *nunca logra colmar el hiato* que lo separa de él- su irrenunciable singularidad. La multitud no es potencia *porque está es-cindida en sí misma*, porque tiene en su corazón una distancia consigo, que es lo que constituye para Malabou la posibilidad misma de la democracia en el movimiento de esa identificación necesaria e imposible (2015 28). Ontología negativa de la multitud hay donde esta se piensa como condición de posibilidad de la aparición de la singularidad del sujeto. Porque no se trata de ninguna presencia plena de la potencia del cuerpo. Se trata de un cuerpo imposibilitado de tocar al otro: la fobia de contacto se mantiene al anularse, en la inyunción imposible que me mantiene secreto, infinitamente secreto en lo más público. En el núcleo del cambio mismo de identidad, en esa identificación múltiple, cambio de máscaras que produce cualquier experiencia de la multitud, una defensa es creada (siempre frágil, obsoleta) contra la identificación con el otro. La metamorfosis producida por la multitud es al mismo tiempo mimesis del otro y prohibición de esa misma mimesis como producción de un hiato, un límite irrebasable a la identificación, pero también al (“mero”) contacto (Malabou 2015 32). Al mismo tiempo que todos se identifican con todos, en el momento mismo en que se anula la fobia de contacto (Freud), cada uno se hace irreconocible para

el otro: la multitud produce una nueva distancia. Distanciamiento infinito que para Canetti es la posibilidad misma de la democracia, posibilidad instituida en el corazón de una máscara, en la “esencia” misma del velo que habilita y prohíbe el desnudamiento: en este sentido, los regímenes más totalitarios no son los que enmascaran en exceso, sino al contrario: son aquellos que buscan desenmascarar, quitarle el velo a los sujetos, son los que impiden el enmascaramiento que constituye siempre a la política. Por tanto, la posibilidad de pensar un lazo social más vivible o justo se liga, necesariamente, no a vencer, sino a aceptar el distanciamiento; porque ese hiato emerge en última instancia de un vacío ontológico, del adiós que atraviesa toda existencia como prórroga, de la ausencia del otro que no es una ausencia simple, localizable, sino ausencia de la ausencia, huella de la huella.

En este sentido, no hay una mera anulación de la fobia de contacto en la masa (como sostiene el planteo contemporáneo de Negri), sino que hay –como ya aparecía en Baudelaire, en ese ser uno mismo estando solo en la multitud pero pudiendo “ponerse la máscara”, “hacer semblante” de cualquier personaje de la multitud– una simultánea anulación de la fobia de contacto y emergencia de la distancia política, de un no-tocar que podemos interpretar como ese “grado en el interior del yo” *à la Freud*, que habilita la identificación pero que, al mismo tiempo, la hace imposible.

Si aquel “más allá de la identificación” no suponía para Alemán –como ya vimos en detalle– cancelarla ni suprimirla, quizá esta instancia colectiva puede pensarse como gobernada por el gesto de un tocar sin tocar, como dice Derrida, siendo la imposibilidad de abolir totalmente la fobia del tocar, siendo la imposibilidad de la relación sexual la condición de posibilidad de lo político. Es decir, el mito de la homogeneización que des-singulariza al sujeto en la multitud, así planteado en términos totalizantes, ¿no es radicalmente incompatible con la enseñanza lacaniana de lo real de la no-relación sexual? Consideramos entonces que la idea de Alemán de una inyunción imposible. *Soledad Común*, debe llevarse hasta sus últimas consecuencias, sin descartar la figura de la multitud como instancia propiamente política en la cual el sujeto pueda hacer la experiencia de su singularidad más íntima, experiencia sostenida en lo que Freud vio por primera vez: la distancia de la multitud consigo. Hiato que emerge de lo siempre fallido de la

identificación por la cual el sujeto, como sostuvo Baudelaire, puede ser cualquiera y nadie a la vez (sin dejar de ser sujeto). La identificación cambiante con otros, el tocar sin tocar, nos dice Malabou, como “causa” paradójica de la distancia. Contacto con contacto,

pero es una cuestión de un contacto con la distancia de contacto. Cuando toda la gente de la multitud se toca, no se fusionan, sino que disfrutan el hiato [...] en el corazón del cambio de identidad, una defensa es creada, si bien defensa frágil, obsoleta, contra la identificación con el otro. La metamorfosis (que produce la multitud) es al mismo tiempo mimesis del otro y prohibición de esa misma mimesis, la creación de un hiato [*gap*], de un límite a la identificación y al contacto (2015 28-32)

La multitud concebida como el cuerpo mismo del vacío ontológico que habita en cada uno y en el Común; inyunción imposible que hace las veces de condición de posibilidad misma del lazo social y de su anverso, la soledad del sujeto. La clave para pensar esto, siguiendo de nuevo a Derrida (1998) en *Demeure*, radica en mantenerse secreto en el corazón mismo de lo público y manifiesto. Es en este escabullirse en el hiato de lo Común y “en el espacio de esta extraña reflexividad [donde] reside la posibilidad de otra acercamiento al lazo social” (Malabou 2015 39).

4. Consideraciones finales

A lo largo de este escrito hemos visto propuestas teóricas diversas que suelen presentarse como ajenas, si no como incompatibles: partiendo del aporte y de los *impasses* de la innovación lacausiana sobre la teoría del populismo, hemos abordado algunos –breves– pasajes de la obra de Jorge Alemán (como representante de “la izquierda lacaniana”) y otros –también breves– fragmentos de algunos textos de Jacques Derrida (el gran heredero de Heidegger en la Francia de fines de siglo). Psicoanálisis y deconstrucción, lacanismo y deconstrucción, son frecuentemente presentadas como tradiciones radicalmente heterogéneas; ahora bien, al momento de pensar la multitud, creemos que estas líneas de pensamiento se reúnen en lo que hemos llamado su *ontología negativa*. Respecto de la multitud, de un lado y del otro ella no es pensada ya como aquel fenómeno político o social que emerge cuando los sujetos ponen en *común* un rasgo compartido por ellos, sino más bien como

el lugar del despliegue de una distancia infinita con el otro, de un hiato radicalmente imposible de suturar. El espacio de la no relación, del tocar imposible, es decir del tocar sin tocar, pero que es por ello mismo, a diferencia de lo que afirman los autonomistas, el *topos* donde la singularidad del sujeto puede emerger en su irreductible singularidad.

Para decirlo en la forma del contenido mismo, entre Lacan y Derrida, entre Alemán y Laclau, entre psicoanálisis y deconstrucción hay, sobre este punto, algo en común, una *Soledad: Común*. Lo común de la creencia en la imposibilidad de la política. La política es una tarea imposible, si se nos permite trágica (Rinesi), porque se sostiene sobre un vacío que se manifiesta de diversos modos: falta estructural del sujeto, falla estructurante de toda Sociedad. Y, sin embargo, la política es lo más necesario.

Si para Laclau el modo en que se da lo real de/en la política es como dislocación, como heterogeneidad social o como el antagonismo constitutivo de cualquier formación social, una seria reflexión sobre el problema de la multitud nos permite estudiar, siempre que se lo haga desde una ontología negativa, otro real de la política que no se reduce a esas formas. Pues la soledad radical de cada sujeto es ya un real para el orden político, en el sentido de que impide –como han mostrado ya los estudios posalthusserianos de la ideología¹²– el éxito final y total de la interpelación ideológica. Esto es, la soledad estructural del sujeto es ya en sí misma un núcleo duro que resiste a la subjetivación política, y por tanto la multitud como el momento en que esa soledad constitutiva puede desplegarse es una instancia política por excelencia. Porque, una vez más, se trata del despliegue del vacío mismo sobre el que se sostiene toda formación social y toda formación subjetiva.

Bibliografía

- Alemán, Jorge. *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Grama, 2013.
- Alemán, Jorge. *Soledad: común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015.

12 Uno de los casos más paradigmáticos de este tipo de análisis es, por supuesto, el de Slavok Žižek (2001; 2012).

- Alemán, Jorge y Larriera, Sergio. *Desde Lacan: Heidegger*. Madrid: Miguel Gómez Ediciones, 2009.
- Baudelaire, Charles. "Les fous". *Petits poèmes en Prose. Le Spleen de Paris*. 1869. París: Dunod, 1997.
- Blanco, Ana y Sánchez, María Soledad. "El neoliberalismo es la primera formación histórica que trata de tocar la propia constitución del sujeto. Entrevista a Jorge Alemán", *Diferencia(s), Revista de Teoría Social Contemporánea* 1/1 (2015): 165-178.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós, 2017.
- Canetti, Elias. *Masa y poder*. 1960. Buenos Aires: Alianza/Muchnik, 1987.
- Derrida, Jacques. *Demeure. Maurice Blanchot*. París: Galilée, 1988.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta, 2012
- Freud, Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del yo". *Obras completas XVIII*. 1921. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Gago, Verónica. *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de sueños, 2019.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Madrid: Debate, 2004.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2004.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE, 1987.
- Malabou, Catherine. "La foute". Mallet, Marie-Louise. *La démocratie à venir: Autour de Jacques Derrida*. París: Galilée, 2004.
- Malabou, Catherine. "The Crowd", *The Oxford Literary Review* 37/1 (2015): 25-44.
- Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009.
- Negri, Antonio. "Pour une définition ontologique de la multitude", *Multitudes* 9 (2002): 36-48.

Pàl Pelbart, Peter. "Pouvoir sur la vie, puissance de la vie", *Multitudes* 9 (2002): 25-35.

Rinesi, Eduardo. *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue, 2003.

Rivas, Matías y Speziale, Tomás. "¿El amor por la mujer a través de la masa? El enigma de Psicología de las masas y análisis del yo, a cien años de su nacimiento", *Lacan Emancipa* (febrero 2022).

Stavrakakis, Yannis. *La izquierda Lacaniana: Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: FCE, 2010.

Stavrakakis, Yannis. *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.

Virno, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue, 2002.

Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.