

PEDAGOGÍA Y/O MILITANCIA: APUNTES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE MOVIMIENTO Y HEGEMONÍA

PEDAGOGY AND/OR MILITANCY: NOTES ON THE RELATIONSHIP BETWEEN MOVEMENT AND HEGEMONY.

Germán Cano

(UAH)¹
german.cano@uah.es

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2018
Fecha de aceptación: 20 de abril de 2018

<http://dx.doi.org/10.30827/TNJ.v1i1.7598>

Resumen:

Abordamos críticamente en este artículo el modo en el que el pensador norteamericano Michael Hardt, siguiendo los planteamientos del último Foucault, ha planteado el programa de una nueva militancia teórica a la altura de los tiempos biopolíticos. Asimismo, desde esta premisa, realizamos una comparación crítica con la lógica hegemónica del intelectual orgánico planteada por Antonio Gramsci en el siglo pasado y revisada en las últimas décadas por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

Palabras clave: Pedagogía; Militancia; Crítica; Multitud; Gramsci; Biopolítica.

Abstract:

In the present paper, we address from a critical perspective the way in which the American thinker Michael Hardt, following the approaches of the late Foucault, has proposed the

1. Este artículo se incluye dentro del Proyecto de Investigación "Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en el contexto de la crisis de la racionalidad neoliberal" (FFI2016-76856-R).

agenda of a new theoretical militancy suitable for the present biopolitical times. In addition we make a critical comparison with the hegemonic logic of the organic intellectual as proposed by Antonio Gramsci in the first half of the 20th century and revised in recent decades by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe.

Keywords: Pedagogy; Militancy; Critique; Multitude; Gramsci; Biopolitics.

I

En un conocido ensayo de Wendy Brown de 1999, muy discutido desde entonces, la autora estadounidense recuperaba el concepto "melancolía de la izquierda" acuñado por Walter Benjamin en la época de Weimar, para brindar algunas claves sobre el agotamiento de un determinado ciclo histórico de la tradición crítica, el de un determinado "nosotros" épico ligado al mundo fordista. Sostiene aquí Brown que, tras la asunción de determinadas pérdidas históricas, se habría producido en la política de la izquierda una suerte de enroque orientado más a amar sus razones y pasiones, sus análisis y convicciones, que el mundo realmente existente susceptible de cambio. Orgullosa de su herencia teórica, este repliegue melancólico de la izquierda habría terminado, así, comprometiendo la traducción de este legado a su presente concreto, reduciéndolo a una suerte de "fetiche".

En cierto modo, esa excesiva dependencia a las grandes expectativas de la Teoría con mayúscula en el pasado siglo habría terminado conduciendo hoy a una variada fenomenología de su resaca. Posiblemente sea aquí Jacques Rancière uno de sus más sensibles cronistas. "Recordemos, por ejemplo -escribirá-, cómo mi generación pasó de la afirmación althusseriana del poder de la ciencia para desvelar las ineludibles ilusiones de los agentes de producción al entusiasmo maoísta con la reeducación de los intelectuales por los trabajadores y el trabajo de fábrica". El exdiscípulo de Louis Althusser es ahora al respecto: "lo mejor que puede hacer la <crítica social> hoy por los movimientos sociales y todos los movimientos actuales de emancipación es "llevar a cabo una crítica radical de la tradición crítica, la cual se ha convertido en una poderosa máquina ideológica opuesta a cualquier forma de protesta social y emancipación política" (2009, 86).

¿Deberíamos, pues, dejar abandonada la "miseria" de la teoría a su suerte? ¿Habría algo que salvar hoy para una militancia política inteligente, teniendo además en cuenta, como han señalado no pocos teóricos, que nuestra situación contemporánea se define por el hecho de que el valor marxiano de la "realización" de la filosofía ha entrado en crisis? ¿Cómo abordar la cuestión de la militancia política hoy en un contexto donde la alianza clásica entre las fuerzas de la "humanidad sufriente" y la "humanidad pensante"

ha pasado por tantos bloqueos, malentendidos, críticas y traiciones? A la vista de esto, Rancière en *El filósofo y sus pobres* llama a salir de lo que entiende un "círculo vicioso", el que se despliega entre las promesas de la "ciencia liberadora" y la "exaltación de las culturas populares":

En los rigores de la ciencia marxista, tanto como en los colores de la cultura popular, había aprendido a ver la clausura de un mismo círculo, la complementariedad de un imposible y de una prohibición que se podía resumir así: primero, los "dominados" no pueden salir por sí mismos del modo de ser y de pensar que el sistema de dominación les asigna; segundo, no deben perder su identidad y su cultura buscando apropiarse de la cultura y del pensamiento de los otros. La desvalorización de una experiencia necesariamente mitificada o la exaltación de la autenticidad popular obligaban igualmente a los obreros a no tener otro pensamiento que el propio [...] Imposible no reconocer como una evidencia el hecho de que el obrero no tiene tiempo para estar en otra parte que en su tarea, pues el trabajo no espera" [...] Prohibido romper el orden simbólico de una ciudad que la divinidad ha ordenado, según la justicia, en la que coloca hierro en el alma de los trabajadores, los que proveen las necesidades de la comunidad y oro en la de los guardianes que la dirigen hacia sus fines (2013, 11-12).

¿Cómo generar una práctica militante sin recaer en este "círculo vicioso" de la teoría y la dominación? Siguiendo el recorrido último de Michael Foucault por la Antigüedad griega y su lectura del texto kantiano "*Was ist Aufklärung?*", Michael Hardt ha llevado a cabo un sugerente acercamiento a lo que podría ser hoy una militancia teórica renovada a la altura de nuestros tiempos biopolíticos (2011). Me gustaría en este artículo exponer algunas de sus consecuencias y leerlas a la luz de lo que entiendo que es hoy un planteamiento político más interesante, el que nos lleva a ahondar en la lógica hegemónica del intelectual orgánico planteada por Antonio Gramsci y revisada en las últimas décadas por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

La obra foucaultiana emerge interesantemente, con sus luces y sombras, en el umbral entre la crisis de la racionalidad disciplinaria y la nueva hegemonía neoliberal de la sociedad-empresa. Con un impacto ambivalente y contradictorio: el de quienes ven en su proyecto un supuesto entusiasmo apologético hacia las propuestas antidisciplinarias del neoliberalismo económico y las de quienes, como Michael Hardt y Antonio Negri, interpretan su figura, cercana a la de Deleuze, en términos ontológicos desde el reconocimiento de lo posmoderno como nuevo escenario de resistencia. Por otro lado, no podemos olvidar que, como señala Daniel Bensaid, haciendo virtud de su impotencia política, "los movimientos sociales emergentes de finales de los años 90 se han alimentado en gran medida de un deleuzianismo y de un foucaultianismo vulgar a la hora de marcarse sus "líneas de fuga" y "arrullar sus sueños de exilio y éxodo fuera de un sistema sin aparentes alternativas y sin voluntad estratégica alguna" (152).

Como es conocido, la conferencia inaugural que Foucault imparte en el año 1983 se interesa por una atención crítica al "ahora" que no se explora en los términos de una "análi-

tica del conocimiento", sino de una "ontología de nosotros mismos", esto es, de un análisis que revele tanto las condiciones del presente como los medios a través de los cuales somos constituidos como sujetos. Hardt destaca cómo Foucault va a pasar inmediatamente a ocuparse, en los dos años siguientes, a estudiar el pensamiento político griego. ¿Por qué razón, se pregunta, los antiguos griegos parecen responder a la exhortación kantiana relativa al «ahora» y a la necesidad de articular una ontología de nosotros mismos que se *atreva* a salir de una situación de minoría de edad? ¿Por qué esta necesidad de tomar este tipo de distancia para lidiar con un presente, que sigue siendo el foco fundamental?

Foucault habría entendido, plantea Hardt, que el clásico planteamiento kantiano de la crítica conduce a un *impasse*:

Salir de la minoría de edad no es algo espontáneo y requiere de organización y entrenamiento. Y, sin embargo, aquellos pocos que son capaces de autonomía no pueden conducir a otros para que salgan de su estado de minoría porque ellos mismos son una minoría en un segundo sentido, a saber, a causa de las estructuras de jerarquía y autoridad que definen su posición social (2011, 25).

Foucault plantea cómo en este aparente callejón sin salida, Kant muestra la necesidad de pensar el proceso de emancipación como un proceso que ha de ir más allá de la autoridad de los filósofos de la emancipación o sus líderes. Si la autoridad que reclama la crítica deviene obstáculo para la autonomía de quienes se busca ayudar, es preciso replantear el gesto crítico desde un ángulo diferente.

La hipótesis de Hardt es que Foucault sigue fiel al proyecto kantiano de autonomía indirectamente a través de los griegos, pero, en lugar de seguir el camino de la crítica, apuesta por un modelo militante de práctica política y a la vez aún filosófica, cuya matriz pasa por una revalorización de la praxis de los antiguos cínicos. El magnetismo de esta vida militante radica en que busca el cambio social al margen de los objetivos de una organización de vanguardia, transvalorando los valores dominantes y las convenciones usuales en virtud de una política corporal antagonista. Una militancia que no sería solo crítica y en cuyo activismo cabe encontrar el modo en el que Hardt y Antonio Negri enfocan su lectura autonomista del mayo de 68 bajo la clave nietzscheana de la voluntad de poder. Frente a la "separación" de la fuerza vital de lo que puede, lo que comienza a surgir en la Italia de finales de los sesenta —comenta Hardt— es un deseo de luchar frente a un Capital *vampírico* que parasita la fuerza de trabajo y que en última instancia define la identidad trabajadora previa, encerrando en una ficción abstracta. No porque el trabajo y el patrón sean moralmente malos, sino porque "el trabajo" y "el patrón" existen:

[...] Lo que tenemos es un ejemplo desarrollado del trabajador que ataca el trabajo y, por consiguiente, *se ataca a sí mismo* en cuanto trabajador: una bella muestra del 'hombre

que quiere perecer' de Nietzsche, la destrucción activa y liberadora que debe distinguirse de la pasividad del 'último hombre', el PClista que acepta completamente el trabajo [...] (2004, 110).

En esta praxis afirmativa, una genuina "transvaloración" de los valores hegemónicos a través de una práctica que se despliega por el poder y la alegría de los trabajadores, estos "actualizan" su crítica cuando abandonan las "pasiones tristes" del resentimiento y "pasan a la acción en la fábrica y en las calles" (112).

Si en la era disciplinaria el sabotaje era la forma fundamental de resistencia, en la era del control imperial la nueva forma es la deserción. Es, en efecto, a través de el éxodo, como veremos, mediante la evacuación de los lugares del poder, que Hardt y Negri piensan que se pueden ganar las batallas contra el poder. Si la "insurrección" no puede depositar esperanza alguna en el marco institucional -un nuevo Estado, un nuevo pueblo, un nuevo partido, una nueva sociedad-, el poder constituyente se constituye a sí mismo, pero ya no como unidad en la multiplicidad, como unidad que representa a los muchos, sino como un proceso constituyente indefinido.

A la luz de lo planteado, ¿deberíamos, justo para evitar la sombra dogmática de la crítica, abandonar también la tarea pedagógica asociada a ella? ¿Existiría hoy la posibilidad de conservar un sentido pedagógico de la crítica no reñido con una militancia activa? ¿Debemos optar, irremisiblemente, por la alternativa entre educar o militar? ¿Debemos tomar en serio esta, digámoslo con prudencia, atrevida interpretación del activismo que fusiona a Lenin con Nietzsche y entender los nuevos movimientos sociales impulsados al socaire del 68 como formas experimentales solo en este sentido ontológico afirmativo?:

Por el orden del ser, de la verdad o de la sociedad pienso en una estructura impuesta desde arriba como necesaria y eterna, desde afuera de la escena material de las fuerzas; uso organización, por otro lado, para designar la coordinación y acumulación de encuentros accidentales (en el sentido filosófico, es decir, lo no necesario) y desarrollos desde abajo, desde dentro del campo inmanente de las fuerzas. En otras palabras, no concibo a la organización como un modelo de desarrollo o como la visión proyectada de una vanguardia, sino más bien como una creación inmanente o la composición de una relación entre consistencia y coordinación. En este sentido, la organización, la composición de las fuerzas creativas, es siempre un arte (2004, 11).

Como veremos, este planteamiento dual no está exento de problemas. El primero, el de representar el biopoder del capital bajo la imagen del *vampiro*, una posición que, como señala Bosteels:

[...] no evita siempre las trampas de la buena mala conciencia que en los años sesenta se discutía como la dialéctica del alma bella. Al oponer la fuerza autoconstituyente de la multitud a la mediación del Imperio, por más flexible que sea éste, los autores finalmente no

hacen sino renovar un esquema harto familiar que contrasta la pureza insurreccional con el poder igualmente puro del orden establecido. La contraposición entre Imperio y multitud asimismo parece retomar dualismos anteriores entre capital y trabajo, o entre orden y anarquía: lo que gana este esquema en radicalidad especulativa, lo pierde sin embargo en eficacia específica para pensar la situación política que nos toca vivir (56).

II

Ajena a estas críticas, la observación de que en las sociedades contemporáneas posfordistas el poder ya no opera tanto a través de mecanismos ideológicos y discursivos como afectivos, materiales y corporales -poshegemónicos- ha sido recurrente en las últimas décadas al calor del debate acerca del sentido y límites de los estudios culturales. La relevancia, por ejemplo, del ensayo de John Beasley-Murray, *Poshegemonía* (2010), se cifra en que cuestionó este giro hegemónico de forma radical justo en el momento en el que este giro parecía políticamente exitoso en las experiencias latinoamericanas. De acuerdo con su crítica, el éxito de ese desplazamiento debía ser puesto en cuestión, dado que, según su autor, la irrelevancia de las ideologías en el mundo actual socavaba la premisa de que la eficacia social ideológica y representativa del Estado constituía el fundamento del orden social.

Si el trabajo ideológico es, en cambio, el principal campo de batalla, la tarea política más urgente pasa por generar procesos formativos. Por eso los proyectos hegemónicos son siempre esencialmente proyectos pedagógicos y la teoría de la hegemonía otorga una excesiva importancia y centralidad al trabajo de los intelectuales, lo que Beasley-Murray entiende que ha sido y sigue siendo un error histórico de la izquierda occidental. Como resume en un gesto polémico con las posiciones de Laclau:

La hegemonía no existe, ni nunca ha existido. Vivimos en tiempos poshegemónicos y cínicos: nadie parece estar demasiado convencido por ideologías que alguna vez parecieron fundamentales para asegurar el orden social. Todo el mundo sabe, por ejemplo, que el trabajo es explotación y que la política es un engaño. Pero siempre hemos vivido en tiempos poshegemónicos: de hecho, la ideología nunca ha asegurado el orden social. Creer, no importa cuánto, en la dignidad del trabajo o en el altruismo de los representantes electos nunca fue suficiente para mantener unido un orden de cosas. El hecho de que los individuos ya no presten su consenso tal como alguna vez lo hicieron y de que todo siga casi igual demuestra que el consenso nunca fue un problema (45).

Muy distinto es el diagnóstico de Ernesto Laclau. Para el pensador argentino, dos son, a grandes rasgos, los fenómenos inéditos que han aparecido en las tres últimas décadas (2014, 19). Por un lado, la evidente dispersión y proliferación de los agentes sociales. Ya no vivimos en los días en que las subjetividades políticas emancipatorias aparecen confinadas a las identidades tradicionales de clase. Desde el comienzo de la crisis económica

en 2008, la protesta social escapa a los "contenedores" institucionales del malestar social (15M, el movimiento *Occupy Wall Street* en EE.UU; los piqueteros en Argentina; las diferentes formas de nueva protesta social en Medio Oriente y en África del Norte, etc.) y evidencia una desafección horizontal, volátil y ambigua que conecta, efectivamente, con algunos de las conclusiones extraídas por los diferentes autonomismos, si bien no todos ellos resaltan las ambivalencias de esta "multitud".

Ciertamente, quedaría por analizar en qué sentido este malestar horizontal es un simple reflujo del neoliberalismo o algo que lo desborda desde dentro, pero Laclau sostiene, a diferencia de una lectura simplemente inmanente de los procesos, que esta dimensión horizontal de la autonomía es incapaz, si es librada a sí misma, de lograr un cambio histórico de largo plazo, a menos que sea complementada por la dimensión vertical de la "hegemonía", es decir, por una radical transformación del Estado:

La autonomía, librada a sí misma, conduce, más tarde o más temprano, al agotamiento y la dispersión de los movimientos de protesta. Pero la hegemonía, si no es acompañada de una acción de masas al nivel de la sociedad civil, conduce a una burocratización y a una fácil colonización por parte del poder corporativo de las fuerzas del *statu quo*. Avanzar paralelamente en las direcciones de la autonomía y de la hegemonía es el verdadero desafío para aquellos que luchan por un futuro democrático que dé un real significado al –con frecuencia advocated ‘socialismo del siglo XXI’ (2014, 20).

No insistiremos mucho en señalar en qué medida, a través de la interpretación de Gramsci, la premisa hegemónica de Laclau, y, por consiguiente, su revalorización de la figura mediadora del intelectual orgánico, solo puede entenderse, paradójicamente, al abrigo de un cierto pesimismo de la inteligencia, un aprendizaje político que obliga a extraer lecciones *críticas* de los repliegues históricos del siglo XX. Desde aquí la cuestión decisiva de la "articulación" colectiva de la heterogeneidad no pasa solo por potenciar horizontalmente los procesos de autogestión democráticos desde abajo, sino también, y sobre todo, por construir desde una verticalidad no del todo exterior a los procesos inmanentes, identificaciones, representaciones, que sirvan, como una suerte de "motor transcendental" para agregar voluntades.

Solo desde un cierto reconocimiento pesimista, crítico, de la heterogeneidad cabe reconstruir el optimismo político de la voluntad. Como resalta Negri:

[...] la insistencia en la auto-organización o la remisión a sujetos preconstituidos no deben eliminar ni olvidar la necesidad de crear temas comunes y lenguajes homogeneizantes que circulan a través de las diferentes organizaciones locales. Tal articulación/mediación no puede en ningún caso repetir los viejos modelos de las «fuertes» organizaciones tradicionales (partido, iglesia, corporaciones, etc.). Esta articulación/mediación debe ser abordada, sobre todo, a partir de la noción de «significante vacío». Ya habíamos precisado que «significante

vacío» no significa aquí formas vacías de unidad dogmáticamente ligadas a un significado preciso, significa más bien «envoltorio constitutivo» (2015).

Se entiende que si el proceso de construcción de la universalidad aparece como precario, no viene dado básicamente por la confianza en una potencia inmanente al cuerpo social, en primera instancia, heterogéneo, el trabajo intelectual resulta más decisivo. Ahora bien, ¿de qué tipo? Ciertamente, desde aquí donde observamos una tensión entre fuerza social y fuerza intelectual que, lejos de ser utópica, plantea una mediación diferente del trabajo hegemónico. Este, obviamente, va más allá de la oposición del programa clásico dicotómico de utopía *versus* realización práctica o "despertar de la ideología" *versus* "lógica del sueño":

La función del intelectual -o, más bien, la función intelectual, ya que esta última no se concentra en una casta- consiste en la invención de lenguaje. Si la unidad de los bloques históricos está dada por «ideologías orgánicas» que articulan en nuevos proyectos los elementos sociales fragmentados y dispersos, la producción de estas ideologías es la función intelectual *par excellence*. Observa que estas ideológicas no se construyen como «utopías» propuestas a la sociedad; ellas son inseparables de las prácticas colectivas a través de las cuales la articulación social tiene lugar. Ellas son, en consecuencia, eminentemente prácticas y pragmáticas lo que no excluye *ciertos* aspectos utópicos o míticos (en el sentido soreliano) que les están dados por su dimensión de horizonte (Laclau 2000, 205).

Parece claro que la fuerza hegemónica de los intelectuales -considerados ahora en un sentido nada tradicional y restringido- radica en varios planos: su trabajo crítico de disolución de la "casta" intelectual tradicional; su capacidad de conectar con la fuerza social o material y sus deseos: su habilidad técnica a la hora de "montar" escenas alternativas en momentos de transición... Es esta interacción constructivista de doble dirección la que impide interpretar este paso como una escisión entre el "espíritu" y la "masa" o como un modo de idealizar o despreciar desde fuera el potencial emancipador de la fuerza social.

III

Gramsci, nos brinda así un ejercicio de contaminación donde la "filosofía de la praxis" no se propone tanto como gesto disolutorio o de autodestrucción de la herencia filosófica, sino como un gesto crítico frente a los filósofos y sus reiteraciones que no comprenden la necesidad de afirmar una unidad entre teoría y práctica. Es esta reivindicación de la síntesis teoría-práctica lo que anuncia una filosofía reformada, una filosofía que pueda intervenir en la coyuntura, porque forma parte indisolublemente de ella y está marcada por el sello de la política. Es decir, para Gramsci una acción transformadora no puede dejar de ser una "teoría", una "filosofía", un discurso que se arriesga a *decir* lo que pasa y, en esa medida,

organiza la realidad; una palabra que desea realmente el deseo de la realidad, o que desea con el mismo deseo que la realidad. En esa contaminación no basta — como señalaba Marx — con que el pensamiento busque la realización, es menester además que la realidad busque al pensamiento.

Aquí tiene lugar un proceso que, asimismo, cuestiona uno de los grandes atributos del intelectual tradicional: su función de *reconocimiento* como detentador de "verdad". Teniendo en cuenta la célebre undécima tesis sobre Feuerbach, pareciera ahora que no es posible una transformación del mundo que no se apoye de alguna manera en una "interpretación" o, al menos, un proceso de "traducción" de los intereses sociales. "Éste es el núcleo de la verdad de la posición posmarxista -concede Terry Eagleton-: que los 'significantes' o los medios de representación política o ideológica, están siempre activos con respecto a lo que significan. En este sentido los intereses político-ideológicos no son sólo la expresión obediente y espontánea de condiciones socioeconómicas 'dadas'. Lo que se representa no es nunca una realidad 'bruta', sino que estará moldeado por la propia práctica de representación" (267).

Consciente de la necesidad de valorar la necesaria matriz populista del proceso emancipatorio, pero al mismo tiempo sin idealizarla, Gramsci se ve obligado a modificarse como intelectual de procedencia pequeñoburguesa anudándose afectivamente a su "pueblo". Lo decisivo de este proceso de rebajamiento es que termina resolviendo el problema de si la conciencia o dirección de este proceso tiene que ser interior o exterior al pueblo. Al entenderse como "centro de anudamiento" dinámico entre él y su "pueblo", supera la foto sociológica como expresión de una realidad social dada, y se involucra en un proceso relacional que actúa conforme a una combinación de teoría y práctica. Para él la flácida masa no debe pasar por el músculo formativo de un proletariado compacto; del material humano que hay efectivamente debe advenir un pueblo, esto es, la construcción de un pueblo futuro.

El joven Gramsci se vale de dos textos para ilustrar su posición ante una cultura "orgánica": un texto de Novalis que llama a "hacerse dueño del yo" y la interpretación política que realiza G. B. Vico del famoso dicho de Solón adoptado por Sócrates para la filosofía, "Conócete a ti mismo". Una máxima de autogobierno de tintes republicanos que destaca la necesidad de cultivar críticamente lo natural y espontáneo desde una posición no ensimismada, permeable a su exterior, y una atención plebeya a la igualdad de las inteligencias. Con la primera máxima Solón quiso:

[...] exhortar a los plebeyos -que se creían de origen animal y pensaban que los nobles eran de *origen divino*- a que reflexionaran sobre sí mismos para reconocerse de *igual naturaleza humana que los nobles*, y, por tanto, para que pretendieran ser *igualados con ellos en civil derecho*. Y en esa conciencia de la igualdad humana de nobles y plebeyos pone luego la base y la razón histórica del origen de las repúblicas democráticas de la Antigüedad (Gramsci, 1970, 14).

Es este reconocimiento de una igualdad previa el que merece destacarse. Gramsci entiende la relación hegemónica explícitamente como una relación pedagógica de ida y vuelta, una contaminación entre "enseñante y enseñado", "guía y guiado", como un aprendizaje colectivo, donde la práctica cultural orientada en sentido emancipatorio, lejos de entenderse escolar o doctrinalmente a modo de un "saber enciclopédico" que rellena el "recipiente vacío" de la ignorancia, llama e interpela a la "organización", la "disciplina del yo interior".

En su crítica al filósofo Gramsci salva al educador, al maestro que, lejos de castigarse por su posición privilegiada, la ejerce responsablemente: así define como "filósofo democrático" al filósofo convencido de que su personalidad no se limita a su individualidad física, sino que se halla en relación social activa de modificación del ambiente cultural:

Quando el «pensador» se contenta con su propio pensamiento, «subjetivamente» libre, o sea, abstractamente libre, da hoy lugar a la burla: la unidad de ciencia y vida es una unidad activa y solamente en ella se realiza la libertad de pensamiento; es una relación de maestro-discípulo, filósofo-ambiente cultural en medio del cual se obra, en el cual se toman los problemas que es necesario plantear y resolver; esto es, la relación filosofía-historia (1974, 32).

Al invocar la tensión pedagógico-cultural frente a los relajamientos naturalistas, la autocrítica filosófica de Gramsci no llega a hacer, pues, apología de la espontaneidad o de la demagogia aduladora oportunista, valora la capacidad *vertical* de la cultura de convertir a cualquier individuo en un "centro de anudamiento" de su realidad histórica concreta. Aquí hay que evitar una doble tentación. Por una parte, la "ser fáciles", que no es sino "ser tramposos", pues "adaptarse al nivel medio" es justo caer en la abstracción y recitar el "abecedario" no es emancipar. Por otra, inmunizarse frente a la pasión popular, lo que conduce a una separación estéril, si no ridícula.

El error del intelectual consiste en creer que se puede saber sin comprender, y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado (no solo del saber en sí, sino del objeto de saber), esto es, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas y justificándolas por la situación histórica determinada; vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una superior concepción del mundo, científica y coherentemente elaborada: el 'saber'. No se hace política-historia sin esta pasión, sin esta vinculación sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo, las relaciones entre intelectuales y el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (347).

Es llamativo cómo, en virtud de este movimiento contaminante que busca orientarse en medio de los reflujos fascistas de los años treinta, Gramsci se vuelve a internar en las

antinomias que, siglos atrás, Schiller denunciara a la luz de los excesos coercitivos de la racionalidad ilustrada, esa escisión entre lo que llamaba "el egoísmo de nuestros sentidos" y el "egoísmo de nuestra razón", el "salvajismo" y la "barbarie". La conciencia de habitar esta tensión le inmuniza de una doble altivez, la de la ridiculización de lo popular, pero también de su idealización, dos caras de la misma moneda. En este paso debemos valorar cómo dicha perspectiva, además, nos sirve para evitar los tránsitos bruscos contemporáneos que han ido de la hipertrofia de la Teoría al antintelectualismo. Una batalla cultural cuya dificultad estriba en que se libra en un doble frente educativo: apasionar a la inteligencia sin dejar de intelectualizar la pasión, elevar la práctica sin rebajar excesivamente a la teoría. Sin duda, en esta oscilación entre dos polos funestos se plantean interrogantes importantes para la práctica. ¿Qué relación ha de guardar este modelo educativo schilleriano, con riesgos conservadores, con una praxis emancipadora?

Es muy sugerente cómo Rancière reconstruye esta esquizofrenia entre el Marx schilleriano y el militante escribiendo esa "miseria de la práctica" que es *El filósofo y sus pobres*, donde el Marx militante escribe, no sin sugerentes ambivalencias dentro de su posición (¿sociología o estética?), un nuevo capítulo dentro de la complejidad del problema:

En Schiller, la razón impotente para actuar directamente, políticamente, en lo sensible, delegaba a lo bello el cuidado de educar la sensibilidad de una humanidad por venir. En Marx, en cambio, la «sensibilidad» con la cual el pueblo se identifica no se educa más que por su total deshumanización. Lo «propio del trabajo» se identifica con el absoluto ser otro del trabajador. El valor solo puede advenir por la desvalorización generalizada (2013, 218).

Por ello, no en menos medida, Gramsci ha de reconocer en qué sentido la hegemonía del modo de gobierno burgués tiene profundas raíces estéticas. Esta difícil mediación que le lleva a interesarse por la distinción entre las prácticas pedagógicas de la Iglesia católica -la "casta"- y el protestantismo luterano². Para Gramsci, muy lejos de tener la fineza y la cultura de un gran humanista, la tosca figura campestre del reformador pone incluso en movimiento un proceso de tumultuosa transformación: "dentro de su rudeza expresa el trabajo de parto de una sociedad nueva; el viejo mundo se presenta ciertamente más luminoso o más brillante, pero es el esplendor de una civilización decadente fundada sobre la exclusión" (Losurdo 225).

2. "Algunos organizadores y pensadores políticos más tradicionales de la izquierda están disgustados con los ciclos de luchas del 2011, o al menos recelan de ellos. 'Las calles están llenas, pero las iglesias vacías', dicen, lamentándose. Según este razonamiento, las iglesias están vacías porque, a pesar de que hay mucho espíritu de lucha en estos movimientos, hay poca ideología o liderazgo centralizado. Por tanto, hasta que no haya un partido y una ideología que lideren los conflictos en las calles y, por ende, hasta que las iglesias no estén llenas, no habrá revolución. ¡Pero es justamente al revés! ¡Tenemos que sacar a la izquierda de las iglesias y cerrar sus puertas y quemarlas! Estos movimientos no son poderosos pese a su falta de líderes, sino debido a ella. Son multitudes organizadas y su insistencia en una democracia a todos los niveles es más que una virtud: se erige en la clave de su poder" (Negri, Hardt 2013, 22).

Podemos intuir que es la propia experiencia política comunista de Gramsci, por ejemplo, en los Consejos de Fábrica, la que le lleva a cuestionar la pastoral católica, toda vez que en su práctica pedagógica esta se aleja de la filosofía de la praxis que urge. Mientras esta "mantiene un contacto dinámico y tiende a elevar continuamente nuevos estratos de masa a una vida intelectual superior", la primera "tiende a mantener un contacto puramente mecánico, una unidad exterior basada especialmente en la liturgia y en el culto más chillo-namente sugestivo para las grandes masas" (1974, 95).

La imagen gramsciana del nuevo intelectual orgánico como "estiércol de la historia" es ilustrativa. "Antes -escribe Gramsci- todos querían ser labradores de la historia; nadie quería ser estiércol de la historia [...] Pero ¿se puede arar la tierra sin haber echado antes el abono? Algo ha cambiado, porque ahora hay quien se adapta filosóficamente a ser estiércol, el que sabe que tiene que serlo y se adapta" (1974, 4). Esta práctica intelectual "orgánica" solo tiene sentido a través de un ejercicio ascético, donde la tentación narcisista del privilegio teórico o del *vedettismo* intelectual se rebajan y se ponen a prueba:

Sólo a un hombre que se ofrece a los otros como parte orgánica de un ideal y de una entidad colectivas -escribe Francisco Fernández Buey-, y que cumple con su vida esta promesa, se le puede ocurrir la idea de que el partido político de la emancipación es *un intelectual colectivo* en el que el intelectual tradicional por antonomasia, en vez de quedar diluido o ser sobredimensionado, queda convertido en intelectual productivo, en intelectual que produce junto a los otros, junto a los trabajadores manuales que quieren liberarse. Porque de un hombre así se puede decir que ha renunciado a lo que es más característico del intelectual tradicional: su apego al privilegio social" (Buey 86).

IV

Puede ser ilustrativo, para concluir el repaso a esta crítica del gesto hegemónico, analizar la sugerente reconstrucción que realiza Hardt de la posición de Thomas Jefferson y su elogio del potencial democrático popular en un hipotético debate con la posición, digamos, más políticamente realista de Lenin. La pregunta a la que se trataría de dar respuesta sería esta: ¿es capaz la "masa", constituida tradicionalmente bajo relaciones de poder opresivas, de transformarse espontánea o inmediatamente en virtud del acontecimiento liberador o, dada su dominación y sujeción anteriores, necesita ser de alguna forma *liderada* o educada desde fuera a causa de su tendencia inercial a la servidumbre voluntaria?

Según Hardt, lo interesante de la posición leninista radica en que trata de desmarcarse tanto de los socialdemócratas, que dan por hecho de que las masas no están preparadas para la democracia y nunca lo estarán, como de los anarquistas, quienes, en el extremo opuesto, asumen que las masas *ya* son competentes de hecho y que el único impedimento radica en la estructura represiva de la clase dominante. Sin embargo, consciente de que

la naturaleza humana hasta la fecha sólo ha conocido la servidumbre del hombre viejo y, por ello, "debe rehacerse por completo", así como sensible a "los vestigios de lo viejo en lo nuevo", Lenin no tiene más remedio que realizar una división radical entre medios y fines, el "gobierno transicional" y los "objetivos revolucionarios", la "masa inerte" y el "cuerpo revolucionario". Allí donde estaba la masa sometida, debe advenir por tanto una transformación, pero –y este es el punto- *desde arriba, desde fuera* del pueblo, por ejemplo, desde los cuadros competentes del Partido.

Ahora bien, si, en virtud de las transformaciones posfordistas, la gente es flexible, autónoma y cooperativa en el trabajo, construye redes horizontales y trabaja en redes, ¿por qué no pueden construir un modelo de cooperación horizontal y descentralizado en términos políticos? Hardt entiende que ser leninista hoy es superar la lógica de los partidos de vanguardia:

Los individuos se transforman mediante la práctica de la autonomía y la participación en el gobierno. Desde este punto de vista, no tiene sentido que la transición sea dominada por una figura hegemónica [...] Una transición dirigida por una figura hegemónica no enseña al pueblo nada sobre el autogobierno; solamente refuerza sus hábitos de servilismo y pasividad. Las personas solo pueden aprender democracia practicándola. La necesaria transformación –aprender a gobernarse a sí mismos sin un señor- solo puede tener lugar mediante la práctica, la acción (2007, 21).

No es complicado adivinar por qué, pese a sus dificultades, el modelo optimista de auto-transformación de Hardt resulta interesante para evaluar los supuestos procesos pedagógicos actuales, dinámicas en las que se observan cambios subjetivos interesantes. Hay que subrayar, como insiste Hardt, que el "modelo Jefferson" no se identifica con el anarquista criticado por Lenin: aquí el pueblo se transforma, en efecto, pero se transforma, por así decirlo, "endógenamente" a través de un experimentalismo con mayor capacidad de institucionalización, mas no de forma "exógena", desde fuera, en virtud de una suerte de privilegio vanguardista.

Marx destaca en sus *Manuscritos de 1844* cómo esta "nobleza de la humanidad" brilla cuando los medios de asociación colectivos orientados a un objetivo se convierten ellos mismos en un fin:

Cuando los obreros comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parecía medio se ha convertido en un fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les basta (Marx 56)³.

3. En la línea de recuperación del materialismo social y sensualista de la Ilustración francesa, en carta a Feuerbach

Es evidente que, como comentaba Marx acerca de las asociaciones de trabajadores parisinos, el medio ya es a veces un fin, la asociación para conseguir un objetivo nos "enseña" que los pasos para conseguirlo ya son algo muy importante. ¿No provoca la desertización del espacio virtuoso de la palabra pública y su consecuente atomización el factor patológico-social que termina produciendo construcciones pastorales en el sentido foucaultiano o demandas de un *Führer*, como deducía Adorno de la utilización de la propaganda fascista?⁴. Así parecía pensarlo mucho antes, por ejemplo, Jefferson:

Ahí donde cada hombre tome parte en la dirección de su república de distrito o de algunas de las de nivel superior, y sienta que es partícipe del gobierno de las cosas no solamente un día de elecciones al año, sino cada día; cuando no haya ni un hombre en el Estado que no sea un miembro de sus consejos, mayores o menores, antes se dejará arrancar el corazón del cuerpo que dejarse arrebatar el poder por un César o un Bonaparte (Hardt 2007, 22).

En *Commonwalth* Hardt y Negri reconocen que si bien, por un lado, el proceso de transición no es espontáneo, esto es, debe ser conducido según lo que denominan "una diagonal política", por otro, sin embargo, no debe permitirse a ninguna identidad social o grupo de vanguardia o liderazgo tomar el control sobre el proceso, dado que esta posibilidad puede terminar erosionando la función democrática que la transición debe servir. Así pues, entienden que la única salida para sortear el dilema de que el proceso revolucionario encalle entre el peligro de la ineficacia y el desorden, por un lado, y la jerarquía y la autoridad por el otro, es insertarlo endógenamente en el dispositivo biopolítico, esto es, fundarlo en una investigación de las capacidades que la gente ya despliega en su vida cotidiana y, específicamente, en los procesos biopolíticos de producción, analizar en qué sentido hay dinámicas políticas de aprendizaje potenciales en la composición técnica de la multitud (2011). Ahora bien, ¿puede tener sentido una pedagogía política basada exclusivamente en el movimiento continuo de "estar en contra" o, dicho de otro modo, una afirmación sin mediaciones?

Frente a la opción hegemónica que se ubica, en cierto modo, por encima del campo social, Hardt recupera el autoaprendizaje jeffersoniano: "aunque (éste) también reconoce que las masas tal como existen en ese momento deben ser *transformadas*, concibe el

del 11-8-1844 Marx destaca cómo "[...] la irreligiosidad del hombre que se siente como hombre [...] ha descendido hasta el proletariado francés. Tendría usted que haber vivido una de las asambleas de los *ouvriers* franceses para poder creer en la frescura virginal, en la nobleza que se desprende de estos hombres agotados por el trabajo [...] en todo caso [...] la historia prepara entre estos 'bárbaros' de nuestra civilizada sociedad los elementos para la emancipación del hombre" (Schmidt 127-128).

4. El líder, desde el punto de vista psicoanalítico de Adorno, cumpliría esta función *exógena*. En lenguaje frankfurtiano se diría que son justo los individuos heridos en su narcisismo, que fracasan en su subjetivación ideal y se agotan en la dinámica ascética imposible del neoliberalismo, los que reclaman un *sentido* al menos narcisista de su frustración (sacrificio masoquista). El pastor, como advertía Nietzsche, dota de sentido al dolor, pero al precio de infectar la herida psíquica.

proceso que conduce a la democracia a través de algo parecido a una *educación democrática*" que puede prescindir de los riesgos y tentaciones autoritarios de la verticalidad hegemónica. En el fondo, hemos de vérnoslas aquí con dos modelos de pedagogía política: la educación a través de un "éxodo" biopolítico contra el biopoder o a través de un proceso hegemónico que, en contextos de crisis orgánica, reconoce la necesidad de trabajar y usar relatos contrahegemónicos dentro del orden institucional ya existente. Educarse en el éxodo, en cambio, pasa por una deserción del Estado que busca la ingobernabilidad,

[...] desarrollar la condición pública del intelecto fuera de la esfera del trabajo y en oposición a ella. Ello requiere que se desarrolle una esfera pública no-estatal y un tipo radicalmente nuevo de democracia que se ha de dar en términos de construcción y experimentación de formas de democracia no-representativa y extraparlamentaria organizada en torno a ligas, consejos y soviets. La democracia de la Multitud se expresa en un conjunto de minorías activas que no aspiran nunca a transformarse en una mayoría, sino que desarrollan un poder que rechaza convertirse en gobierno" (Mouffe 80-81).

Esta desobediencia de la lógica estatal obviamente implica emanciparse radicalmente de los postulados de la tradición liberal⁵.

V

La renovación de la Izquierda, sostenía Stuart Hall en los ochenta extrayendo lecciones del thatcherismo, no puede venir simplemente de pensar y actuar de la misma forma, "solo que insistiendo más, más duramente y con más convicción" (Hall 11), ha de ser menos autoafirmativa y *aprender del enemigo neoliberal*. Esto lleva a plantearnos que el éxodo y la deserción no son suficientes. Como nos enseña Gramsci, las crisis no solo ofrecen oportunidades, también muestran la fortaleza de las trincheras ideológicas, lo que conduce a

5. El "caso Croissant", abogado de las Baader-Meinhoff, punto de discrepancia entre Foucault y Deleuze, es ilustrativo al respecto de la separación del primero de posiciones políticas anteriores más "insurreccionales". Allí donde Foucault se limita a apoyar al abogado, Deleuze apoya al abogado junto a su cliente; allí donde Foucault utiliza la gramática del derecho, entendido no como una ensoñadora "abstracción jurídica", sino como parte de nuestra realidad histórica, Deleuze no duda a la hora de usar el término "fascista". Teniendo en cuenta la existencia, a finales de los setenta, de grupos como la RAF y las Brigadas Rojas italianas, la afirmación tenía un sentido crítico evidente: si el Estado era fascista, el único medio efectivo de oponerse al mismo era la lucha armada organizada en bandas altamente disciplinadas y clandestinas (Hardt 2010, 149). Con este ejemplo cabe argumentar cómo para Foucault su nueva y matizada valoración de la cuestión liberal del gobierno a finales de los setenta ni le conducía a dar por buena la maniobra neoliberal de adelgazar el Estado bajo la vigilancia exclusiva del mercado ni a cobijarse perezosamente en la tesis izquierdista de que la normalización, vulgarización y uniformización del cuerpo social eran el resultado de una hipertrofia estatal. Es más, detectaba en ambas posiciones críticas una secreta complicidad dentro de un mismo dispositivo histórico y una común limitación a la hora de entender la lógica efectiva del poder en las sociedades contemporáneas. "Ignorando el carácter no sustancial del Estado, que ha de pensarse más bien como resultado de la condensación, históricamente diferenciada, de redes y flujos de poder móviles y heterogéneos, la crítica general al Estado se muestra a los ojos de Foucault como una moneda inflacionaria, que acrecienta 'el carácter intercambiable de los análisis' y les hace perder especificidad, otorgando una misma base a la interpretación de fenómenos sociales diferentes e incluyendo 'en una misma crítica' los campos de concentración nazis y las fichas de la Seguridad Social (López 54).

pensar que la extensión del malestar y la desafección no son una garantía emancipadora. Es necesario por ello construir un horizonte político estratégico y desarrollar un trabajo ideológico-pedagógico orientado a la articulación de mayorías que se comprometa con ciertos aspectos de la hegemonía existente "con el fin de desarticular/re-articular sus elementos constitutivos. Nunca puede ser meramente de oposición ni concebirse como una deserción, porque se dirige más bien a rearticular la situación en una nueva configuración" (Mouffe 85).

A diferencia de Gramsci, la posición de Hardt y Negri respecto a la filosofía es disolverla en una praxis del hacer social, una militancia biopolítica afirmativa que se entrega acríticamente a los procesos de la potencia constituyente, una negación simple y absoluta que se entiende como una refundación positiva de la libertad. Por mucho que se justifique desde su diagnóstico teórico de las transformaciones del capital, el optimismo de Negri y Hardt respecto a la posible reapropiación del trabajo vivo, así como los placeres y bienes producidos de forma inmanente por la sociedad capitalista, susceptibles de ser intensificados como riqueza colectiva compartida, sigue dejando abiertas no pocas preguntas respecto a la construcción hegemónica del cuerpo político. Según Negri y Hardt:

[...] si algo podemos afirmar [de la multitud], en su nivel más básico y elemental, es su voluntad de estar en contra. Por lo general, esta voluntad no parece requerir muchas explicaciones. La resistencia a la autoridad es uno de los actos más naturales y saludables. A nosotros nos parece del todo obvio que aquellos que se encuentren sometidos y explotados se resistan y, cuando se den las condiciones necesarias para ello, se rebelen (2005, 126).

Hemos visto en este artículo cómo Hardt desarrolla una interesante reflexión en la que una "crítica total" cabalga sobre una praxis militante cercana al cinismo antiguo, ¿pero en qué sentido la inflación ontológica en la que se sustenta tiene que descuidar el frágil y paciente artificio de lo político y la paciencia de lo educativo? ¿No deviene una práctica de la práctica demasiado recelosa de las necesarias "componendas" de la política y por tanto, *excesivamente* militante respecto al momento pedagógico? ¿En qué medida el militante de la *potentia*, a diferencia del militante hegemónico, no reconoce también en qué medida él ya está inserto en el juego del poder, modelado por él?

BIBLIOGRAFÍA

Beasley-Murray, Jon. *Poshegemonía*. Barcelona, Paidós, 2006.

Bensaid, Daniel. *Elogio de la política profana*. Barcelona, Península, 2009.

Bosteels, Bruno. "Manifiesto para el ciudadano global". *Revista Clarín*, 23-2-2002, p. 56.

- Brown, Wendy. "Resisting Left Melancholy", *Boundary*, 2, 26, p. 3, 1999.
- Eagleton, Terry. *Ideología*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Fernández Buey, Francisco. *Leyendo a Gramsci*, Madrid, El Viejo Topo, 2014.
- Gramsci, Antonio. *Antología*, México, Siglo XXI, 1970.
- _____. *Cuadernos de la cárcel IV*, México, Era, 1974.
- Hall, Stuart. *The Hard Road to Renewal*, London, Verso, 1990.
- Hardt, Michael. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Madrid, Paidós, 2004.
- _____. "Introducción. Thomas Jefferson o la transición de la democracia". *Thomas Jefferson. La declaración de la independencia*, Madrid, Akal, 2007.
- _____. "Vida militante". *New Left Review* 64, 2010.
- _____. "The Militancy of Theory". *The South Atlantic Quarterly*. Winter 2011.
- Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
- _____. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires, FCE, 2014.
- López Álvarez, Pablo. "Sigue cierta algarabía. Foucault, el neoliberalismo y nosotros", en *La actualidad de Michel Foucault*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016.
- Losurdo, Domenico. *Antonio Gramsci. Del liberalismo al comunismo crítico*, Ediciones del Oriente y Mediterráneo, Madrid, 2015
- Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*, Madrid, Alianza, 1973.
- Mouffe, Chantal. "La política democrática en la era de la pospolítica". *Debates y combates*, no 1, Buenos Aires, 2011.
- Negri, Antonio, Hardt Michael. *Imperio*, Madrid, Paidós, 2005.
- _____. *Commonwealth*, Madrid, Akal, 2011.
- _____. *Declaración*, Madrid, Akal, 2013.
- Negri, Antonio. "On Hegemony, Gramsci, Togliatti, Laclau". Verso, 2015, en <https://www.versobooks.com/blogs/2179-negri-on-hegemony-gramsci-togliatti-laclau>
- Rancière, Jacques. "Sobre la importancia de la Teoría Crítica para los movimientos sociales actuales". *EV. Estudios Visuales: Murcia*, diciembre 2009.
- _____. *El filósofo y sus pobres*, Buenos Aires, Universidad Nacional General Sarmiento, 2013.
- Schmidt, Alfred. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Madrid, Taurus, 1975.