
El mito de la multitud*

Edwin Cruz Rodríguez**

RESUMEN

Recibido: 9 de abril de 2012
Evaluado: 15 de abril de 2012
Aceptado: 29 de abril de 2013

La categoría *multitud*, desarrollada por el filósofo italiano Antonio Negri y sus colaboradores, se presenta como una alternativa para vincular diversas luchas en un mismo proyecto emancipatorio, sin anular su singularidad ni converger en una identidad, sino uniéndolas por lo que comparten en común. Sin embargo, presenta problemas cuando se trata de pensar la acción política, pues no resulta claro cómo la multitud puede actuar políticamente sin compartir unos intereses y una visión del mundo ni definir un antagonista común. Este artículo estudia estos problemas desde una perspectiva sociológica más que filosófica. En la primera parte se estudia el concepto de multitud, las principales críticas de que ha sido objeto y sus dificultades para explicar la acción política. En la segunda parte se analiza la reformulación de la lucha de clases en que se basa la categoría *multitud* en diálogo con la forma como la tradición marxista explicó la acción política de la clase obrera, y se señalan sus principales limitaciones.

Palabras clave: multitud, sujeto político, acción política, clase obrera, posfordismo.

* Artículo de reflexión, producto de las actividades del autor en el Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia.

** Candidato a doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales. Integrante del Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: ecruzr@unal.edu.co

The myth of the crowd

ABSTRACT

The *crowd* category, developed by the Italian philosopher Antonio Negri and his colleagues, is presented as an alternative to link various struggles in the same emancipatory project, without voiding its uniqueness or converging in one identity, but uniting them by what they share in common. However, there are problems when it comes to thinking political action, since it is not clear how the crowd can act politically without sharing some interests and a world view or defining a common antagonist. This article examines these issues from a sociological rather than philosophical perspective. In the first part, we study the concept of multitude, its main critiques and its difficulties to explain political action. The second part analyzes the reformulation of the class struggle on which the category *crowd* is based using a dialogue with the Marxist tradition that explained the political action of the working class and identifies its main limitations.

Keywords: crowd, political entity, political action, working class, post-Fordism.

Recibido: 9 de abril de 2012

Evaluated: 15 de abril de 2012

Aceptado: 29 de abril de 2013

O mito da multidão

RESUMO

Recibido: 9 de abril de 2012

Evaluated: 15 de abril de 2012

Aceptado: 29 de abril de 2013

A categoria de *multidão*, desenvolvida pelo filósofo italiano Antonio Negri e seus colegas, apresenta-se como uma alternativa para ligar várias lutas num mesmo projeto emancipatório, sem anular a sua singularidade nem convergir numa identidade, mas unindo-as pelo que compartilham em comum. No entanto, apresenta problemas quando trata-se de pensar a ação política, pois não é clara a forma como a multidão pode agir politicamente sem compartilhar uns interesses e uma visão de mundo nem definir um antagonista comum. Este artigo examina essas questões a partir de uma perspectiva sociológica mais do que filosófica. No primeiro segmento estuda-se o conceito de multidão, as principais críticas que tem sido objeto e suas dificuldades de explicar a ação política. Na segunda parte analisa-se a reformulação da luta de classes na que é baseada a categoria *multidão* em diálogo com a forma como a tradição marxista explicou a ação política da classe trabalhadora, e identificam-se as suas principais limitações.

Palavras-chave: multidão, sujeito político, ação política, classe trabalhadora, pós-fordismo.

EXORDIO

Mayo de 1968 es un acontecimiento de ruptura con las formas de acción política basadas en la identidad de clase: mostró la emergencia de sujetos y demandas que por distintas razones no encajaban en ese marco. Distintos diagnósticos coincidieron en que las identidades de los “nuevos movimientos sociales” no se constituían principalmente en el terreno socioeconómico, ni sus antagonismos se definían únicamente por la explotación¹. Existían demandas y luchas ambientalistas, feministas, pacifistas, étnicas y por el derecho a la diferencia sexual y de género, entre otras, que desbordaban la comprensión de la acción colectiva mediante la lucha de clases. El concepto clásico de clase obrera reveló su incapacidad para articular luchas e identidades diversas y no siempre referidas a la contradicción capital/trabajo, en un proyecto común y frente a un antagonista común. Desde entonces, las teorías de la acción colectiva orbitan en torno a dos posibilidades: o bien se subsumen las distintas luchas e identidades en una sola identidad (clase, pueblo, etc.), desconociendo necesariamente su singularidad, o bien se plantea la necesidad de luchas e

identidades diversas e irreductibles prácticamente desarticuladas.

Sin embargo, hubo excepciones que insistieron en una lectura de la praxis política basada en la lucha de clases, como la de los autonomistas italianos, con Antonio Negri a la cabeza. El cambio en las formas de acción política fue conceptualizado como el tránsito entre el obrero masa y el obrero social, a partir de un análisis marxista de la “composición de clase”. De acuerdo con Negri (1980, p. 70), este concepto tiene dos componentes que cambian en el tiempo: la composición técnica, la configuración de las fuerzas productivas y los aparatos de control en el modo de producción; y la composición política, las necesidades, tradiciones de lucha y cultura de la clase obrera. El ascenso del obrero social tenía lugar en un contexto de “subsunción real” de la sociedad por el capital y designaba una composición de clase en la cual la contradicción que supone la relación de explotación se extiende más allá de la producción directa, hacia la esfera de la reproducción social, y más allá del tiempo de trabajo (Negri, 1982, pp. 155-175). Ello hacía posible concebir las nuevas expresiones de la praxis política en el terreno de la lucha de clases, pues “cuando se dice obrero social, se dice hasta el fondo, con extrema precisión, que de este sujeto se extrae plusvalía” (Negri, 1980, p. 18).

La categoría de multitud, que Negri y sus colaboradores desarrollaron más recientemente, mantiene la perspectiva de análisis en términos de clase, pero transforma la manera de concebir el sujeto político, como una alternativa para vincular diversas luchas en un mismo proyecto emancipatorio,

1 Para Offe (1988), tales movimientos no podían ser leídos desde la óptica de la lucha de clases. Si bien su composición social podría ubicarse en la “nueva clase media”, los “grupos periféricos desmercantizados” y elementos de las viejas clases medias, no se trataba de un conflicto entre las clases antagonistas del modo de producción. Los “posmarxistas”, encabezados por Laclau y Mouffe (1987), fueron un poco más allá para afirmar que no existían lugares privilegiados a priori en la lucha anticapitalista, como lo suponía el concepto de clase obrera, sino varios puntos de antagonismo o “posiciones de sujeto” susceptibles de articularse, y que la emergencia de las luchas anticapitalistas dependía de decisiones políticas, no de la posición de los sujetos en la estructura social, como las clases. Representantes del marxismo analítico como Elster (1992) denigraron de una explicación de la acción basada en las clases y abandonaron este marco para abrazar el individualismo metodológico. Para la discusión en América Latina ver: Vilas (1995).

sin anular su singularidad ni converger en una identidad, sino uniéndolas por lo que comparten en común. Sin embargo, esta perspectiva presenta problemas cuando se trata de pensar la acción política. El concepto de clase obrera admitía que la acción política hacía necesario construir un tipo de unidad en medio de la diversidad. La heterogeneidad de los distintos componentes de la clase y sus intereses particulares suponía un problema que debía ser resuelto para producir la acción colectiva. En contraste, se considera que la multitud permite una acción de las distintas singularidades, sin converger en una unidad y abandonar su particularidad. Empero, no resulta claro cómo la multitud puede actuar políticamente sin compartir unos intereses y una visión del mundo, ni definir un antagonista común.

El presente ensayo examina este problema desde una perspectiva sociológica, más que filosófica, poniendo en diálogo algunos de los conceptos a través de los que el marxismo explicaba la acción política y las concepciones de la multitud. Sostiene que esta categoría trata de articular una multiplicidad de luchas emancipatorias sin subsumirlas en una identidad, y simultáneamente las conceptualiza en términos de lucha de clases. No obstante, presenta problemas para explicar la acción política de las singularidades que comprende. Existe un exceso de optimismo en los teóricos de la multitud que los conduce a obviar la necesidad de la construcción política del sujeto y un diagnóstico de la fase actual del modo de producción que los lleva a soslayar el hecho de que producir la acción política implica construir lo común fuera del ámbito de la producción capitalista. En

consecuencia, la categoría de multitud tiene un potencial más político, al funcionar como mito que contribuye a producir la acción colectiva, que teórico.

Para desarrollar este argumento, en la primera parte se estudia el concepto de multitud, las principales críticas de que ha sido objeto y sus dificultades para explicar la acción política. En la segunda parte se analiza la reformulación de la lucha de clases en que se basa la categoría de multitud, en diálogo con la forma como la tradición marxista explicó la acción política de la clase obrera, y se señalan sus principales limitaciones.

EL CONCEPTO DE MULTITUD

La multitud, entendida como un plano de singularidades que permanecen como tal sin converger en una identidad y cuya unidad no se produce por la anulación de esas singularidades sino por lo que comparten en común, se ofrece como una alternativa para vincular diversas luchas en un mismo proyecto emancipatorio. Sin embargo, presenta problemas cuando se trata de pensar su acción política.

Singularidad y multiplicidad

El concepto de multitud pretende ofrecer una alternativa para articular la diversidad de luchas sin borrar su singularidad y, al mismo tiempo, mantener la perspectiva de la lucha de clases. Es un plano de singularidades no idéntico a sí mismo que conservan su particularidad sin converger en un uno. De acuerdo con Hardt y Negri (2004), designa “un conjunto difuso de singularidades que produce una vida común; es una

especie de carne social que se organiza a sí misma en un nuevo cuerpo social” (p. 396). Aunque el concepto viene de la lectura que los autores hacen de Spinoza, su indagación también está marcada por una historia conceptual. Así, los autores advierten que durante la gestación de la modernidad, el término *multitud* no siempre tuvo el sentido político técnico que adquirió en la teoría política inglesa del siglo XVII, sino que en general se usaba para hacer referencia a distintas luchas alrededor del globo que tenían como característica amenazar “la regla de la propiedad en todos los lugares en que arraiga” (Hardt y Negri, 2009, p. 44).

Según Hardt y Negri (2004, p. 259), en su acepción spinoziana, la multitud “crea una libertad absoluta”; como concepto histórico “nunca ha existido”, es política y para existir requiere un proyecto político, pero una y otra no pueden ser separadas. Así concebida, la multitud permite ir más allá de la dicotomía entre identidad y diferencia para la comprensión de las luchas emancipatorias, pues no toma posición por una de ellas: “Somos una multiplicidad de formas de vida singulares que *al mismo tiempo* comparten una existencia global común” (Hardt y Negri, 2004, p. 158). La multitud ocupa una región intermedia entre lo individual y lo colectivo. No se contrapone al uno sino lo redetermina (Virno, 2003, pp. 25, 42; Hardt y Negri, 2009, pp. 183-184).

Tanto para Hardt y Negri (2001, p. 131; 2004, p. 127) como para Virno (2003, pp. 22-23, 42), la multitud es opuesta a pueblo. Es un juego abierto de relaciones, no homogéneo e inclusivo. En cambio, el pueblo es homogéneo, idéntico internamente y excluye lo que está fuera. Multitud es relación

constituyente inconclusa; pueblo es síntesis constituida: condensa las diferencias sociales en una identidad. Por tanto, el pueblo puede erigirse en poder soberano y está ligado a la existencia del Estado, la multitud no:

Mientras el pueblo está formado como una unidad por un poder hegemónico colocado sobre el campo social plural, la multitud está formada a través de articulaciones en el plano de inmanencia sin hegemonía (Hardt y Negri, 2009, p. 169).

La multitud precede a la institución del cuerpo político, rehúye la unidad política, la representación y la soberanía, no transfiere sus derechos al soberano para convertirse en pueblo. Además, cuando Hobbes contraponen multitud a pueblo, ligándola con el estado de naturaleza, se refiere al pueblo como conjunto de propietarios, como “aquellos con propiedad independiente suficiente para calificar para el voto de los miembros del parlamento”. Por eso, el cohesionador del pueblo no solo es el Estado, sino también la propiedad, en contraste con la pobreza que caracteriza la multitud (Hardt y Negri, 2009, p. 51).

Por otro lado, la multitud no se asemeja a la masa. Los componentes de esta no son singulares ni diferenciados. Además, estos sujetos son pasivos, incapaces de actuar por sí mismos y fácilmente manipulables. La multitud, en cambio, es un sujeto social activo que actúa partiendo de lo común o compartido por las singularidades, no de la unidad o indiferenciación (Hardt y Negri, 2004, pp. 127-128).

Lo que permite la existencia de la multitud, pese a su heterogeneidad, es lo que las singularidades tienen en común. Hardt y Negri (2009, p. VIII) se refieren a lo común como “la riqueza del mundo material” (aire, agua, suelo, naturaleza), y como “aque- llos resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la producción” (conocimientos, lenguaje, información, afectos). No es sinónimo de comunidad, que se refiere a un poder so- berano por encima de la población, ni de lo público. Está basado en la comunicación entre singularidades que emerge en los procesos colaborativos de producción en el contexto del posfordismo. En una comuni- dad, el individuo se disuelve; en lo común, las singularidades pueden expresarse libre- mente (Hardt y Negri, 2004, p. 241):

Las singularidades interactúan y se co- munican socialmente sobre la base de lo común, y su comunicación social pro- duce, a su vez, lo común. La multitud es la subjetividad que emerge de esa diná- mica entre singularidad y comunalidad (Hardt y Negri, 2004, p. 234).

Dado que la multitud rehúye a la sobera- nía y a la representación, la forma de uni- dad que necesita no es el Estado, sino que está en las facultades comunes del género humano (lenguaje, intelecto) (Virno, 2003, pp. 25-26). En el posfordismo, estos son recursos productivos que pueden servir para bosquejar una esfera pública no estatal (Virno, 2003, p. 42).

Las críticas

Desde la publicación de *Imperio* (2000) se plantearon varias críticas al concepto de

multitud, que Hardt y Negri contestan en 2004². Sin embargo, sus afirmaciones no re- suelen todas las preguntas. Una de ellas se orientó a su excesivo optimismo. En *Impe- rio*, la multitud aparecía como un sujeto en esencia progresista y contraimperial. Virno (2003, p. 19; 2006, pp. 8-9) llamó la atención sobre ese problema. En su lectura, el modo de ser de la multitud estaba abierto a desa- rrollos contradictorios, formar una esfera pública no estatal o funcionar como base de gobiernos autoritarios: “Es un modo de ser ambivalente” (Virno, 2003, p. 42). Ese optimismo no está desligado de la inter- pretación que los autores tienen de la mul- titud spinoziana. Según Žižek (2004), tien- den a reducirla a un sujeto necesariamente progresista, cuando tal asunción no estaba presente en Spinoza:

2 Primero, para algunos se trataba de una propuesta anarquista o van- guardista. Para los autores, la multitud no es anarquista porque tiene una organización ni vanguardia, pues puede actuar y tomar decisio- nes en común (Hardt y Negri, 2004, p. 260). Segundo, no implica un ataque a la clase obrera, pues no postula su desaparición, sino que su posición hegemónica ha sido desplazada por la hegemonía del trabajo inmaterial. Tercero, no peca por exceso de economicismo, pues no deja por fuera las demás luchas, ya que “en el contexto de la producción biopolítica, las divisiones entre lo económico, lo social y lo cultural tienden a difuminarse”; además, el concepto de multitud es inclusivo de luchas singulares (Hardt y Negri, 2004, pp. 261-262). Cuarto, tampoco se puede tachar de una dialéctica inconclusa entre lo uno y lo múltiple, porque “es ambas cosas y ninguna de las dos” (Hardt y Negri, 2004, p. 262). Quinto, el imperio no es la antítesis de multitud, porque “no son simétricos. Mientras que el imperio depen- de constantemente de la multitud y de su productividad social, la multitud es potencialmente autónoma y capaz de crear sociedad por su cuenta” (Hardt y Negri, 2004, p. 262). Sexto, tampoco es admi- sible la crítica deconstruccionista que empieza por afirmar que toda identidad se define por lo que excluye: “La multitud trasciende la lógica excluyente y limitativa de la identidad/diferencia para llegar a la lógica abierta y expansiva de la singularidad/comunalidad” (Hardt y Negri, 2004, p. 263). Séptimo, la multitud no es solo un concepto aplicable a las partes dominantes del mundo. Finalmente, no es un concepto utópico: “Las condiciones concretas para la multitud de- rivan del proceso de formación en nuestro mundo social” (Hardt y Negri, 2004, p. 264).

En Spinoza, el concepto de masa *qua* multitud es fundamentalmente ambiguo: la multitud es la resistencia al Uno impuesto, pero, al mismo tiempo, designa lo que nosotros llamaríamos la “turba”, una explosión salvaje, irracional de violencia (p. 42).

En respuesta, Hardt y Negri (2004, p. 249) advirtieron que la multitud no surge en forma espontánea como figura política, sino que se compone de condiciones ambivalentes que pueden conducir a la liberación o llevar a un nuevo régimen de explotación y control. Sin embargo, esta afirmación no opacó su optimismo. En *Commonwealth* (Hardt y Negri, 2009, pp. 176-177), su respuesta es ambigua. Sostienen que la multitud siempre amenaza la república de la propiedad o el imperio y, al mismo tiempo, que ello no es suficiente para establecer una orientación emancipatoria. Por una parte, admiten que la multitud puede dar lugar a desarrollos encontrados. Por ejemplo, que no todo lo común es bueno en sí mismo, sino que puede generar “corrupción”. La multitud debería maximizar las formas beneficiosas de lo común, luchando contra la corrupción (expropiación, privatización de lo común) (Hardt y Negri, 2009, p. 159). Asimismo, aceptan que el amor, motor de la producción de lo común, es ambivalente y susceptible de corrupción (Hardt y Negri, 2009, p. 182). Sin embargo, continúan asumiendo que la multitud es contraria al imperio capitalista: “Por su misma existencia, la multitud de los pobres presenta una amenaza objetiva a la república de la propiedad” (Hardt y Negri, 2009, p. 45).

Ese optimismo lleva a una confianza ciega en las potencialidades de la multitud para

construir una sociedad distinta de forma autónoma, dejando de lado, por ejemplo, el problema del poder y la “toma del poder”. Al respecto, Žižek (2004) se preguntaba: “¿Qué haría una ‘multitud en el poder’ (no solo como resistencia)?” (p. 44). Esta pregunta se tornó urgente para pensar la relación entre movimientos sociales y “gobiernos progresistas” en América Latina en la última década. Para Negri y Cocco (2006, p. 224), se trataba de concebir una relación entre movimientos sociales y gobiernos donde la autonomía de los primeros no fuese considerada un adversario, sino el motor de la actividad del gobierno, “un proceso continuamente interlocutorio y continuamente de ruptura” (Negri y Cocco, 2006, p. 242), que mantendría vivo el poder constituyente.

Tal respuesta tampoco era satisfactoria por la poca afinidad de la categoría de multitud con perspectivas sociológicas, que permitirían caracterizarla más allá del conjunto de movimientos sociales y responder cómo se comprendería empíricamente su relación con los gobiernos. La distinción entre multitud, pueblo y masa no resuelve el problema. El concepto de pueblo que se utiliza es reducido, pues recogiendo la perspectiva hobbesiana, supone que es un todo homogéneo cuya existencia se explica por el poder soberano y descuida significados más plurales, como las concepciones clasistas del pueblo, en los que este no se concibe como el conjunto de los súbditos de un Estado, sino como sinónimo de pobres, dominados, subalternos, cuando devienen sujetos políticos³.

3 A este respecto, por ejemplo, Laclau (2005, p. 113) distingue entre *plebs*, una parte de la comunidad política, y *populus*, la totalidad de la comunidad. La operación hegemónica consiste en que la *plebs* se erige como *populus*.

Si bien la distinción entre masa y multitud es admisible desde una perspectiva abstracta, es muy difícil distinguirlos empíricamente. No es suficiente con afirmar que la masa, al contrario de la multitud, es indiferenciada, pasiva y no puede actuar por sí misma. Se requeriría remitir ambos conceptos a ejemplos históricos. De lo contrario, no es claro qué fenómenos de acción colectiva podrían comprenderse mediante cada una de las categorías. No resulta claro por qué ciertos fenómenos, como los movimientos alterglobalizadores, los movimientos sociales latinoamericanos o, más recientemente, los indignados, son mejor comprendidos bajo la categoría de multitud que bajo las de pueblo, masa, clases u otras⁴. La distinción entre estos fenómenos parece obedecer a un giro retórico. De hecho, la cantidad de fenómenos de movilización social que se enmarcan con el concepto de multitud deja la impresión de que su uso se explica por una preferencia del analista y no por las necesidades que plantea la comprensión de un fenómeno con particularidades y características definitorias. Existe un nominalismo en el uso de la categoría de multitud, que da preferencia al significante sobre el concepto.

Con todo, los principales problemas del concepto de multitud se presentan al indagar por cómo se produce su acción política. La categoría de masa, en la acepción de Le Bon (1952), está ligada a una explicación de la acción colectiva. Las masas se caracterizan porque en ellas el individuo pierde su autonomía y su capacidad para razonar. Por tanto, en las masas, la acción colectiva,

que es irracional, se explica porque los individuos son altamente sugestionables y manipulables, y por lógicas de “contagio”. Esta parece ser la explicación que Hardt y Negri suscriben cuando distinguen la masa de la multitud; sin embargo, no responden cómo se produce la acción política de la multitud.

La acción política de la multitud

Los teóricos de la multitud han tenido numerosos problemas para explicar de qué forma se produciría su acción política. La categoría de multitud ha tenido una eficacia más descriptiva que explicativa o comprensiva. Ha servido para denominar un conjunto de luchas, pero no para explicar cómo se producen y pueden producirse. Para Hardt y Negri (2004, p. 254), el ciclo de revueltas globales de los años noventa, que movilizan lo común intensificando las luchas y articulando otras nuevas, anuncia la posibilidad del proyecto democrático de la multitud. La movilización global no niega la singularidad de cada lucha sino la refuerza, pues adopta la forma de red. Cada lucha local es un nodo que comunica con todos los demás sin suponer un centro. Por tanto, cada lucha mantiene su singularidad y, al mismo tiempo, permanece inmersa en la red común. Para ellos, esa forma de organización es el arquetipo de multitud. Sin embargo, ello no explica la manera como se produce o puede producirse su acción política.

Los teóricos de la multitud han resaltado, a nivel normativo, tendencias espontáneas de lucha, sin preguntarse estratégicamente por su acción política. En *Imperio*, Hardt y Negri (2001, pp. 218-219) enfatizaban dinámicas de nomadismo, desertión y éxodo. El imperio es el no lugar de la explotación.

⁴ Tal como Hardt y Negri utilizan el concepto de multitud, este abarcaría todos los movimientos sociales existentes. Ver Negri (2011), para el caso de los indignados, y Negri y Hardt (2012) sobre la “primavera árabe”.

El objeto de la explotación y de la dominación ha dejado de ser las actividades productivas específicas, para pasar a la actividad social abstracta de producir. Es el conjunto de cerebros, la energía intelectual y la construcción comunicativo-lingüística (la multitud) la que produce, y por ello es una actividad sin lugar. Empero, aunque explotación y dominación no tengan lugar, existen y deben ser combatidas en todos los lugares. Por eso, la migración es una forma de lucha. El nuevo bárbaro escapa a las limitaciones de la condición humana, construyendo un nuevo cuerpo y una nueva vida. La primera condición para el éxodo es el reconocimiento de que no hay límites entre naturaleza, humanidad y máquinas (éxodo antropológico) (Hardt y Negri, 2001, pp. 222-223). Mediante el éxodo, la fuerza de trabajo se sustrae a la relación con el capital y es capaz de realizar autónomamente su potencial. No es un rechazo a la productividad, sino al control impuesto por el capital. Por eso, “la lucha de clases en el contexto biopolítico toma la forma del éxodo” (Hardt y Negri, 2009, p. 152).

En el mismo sentido, Virno (2003, p. 72) planteó dos formas de acción de la multitud: la desobediencia civil y el éxodo. Para él, la desobediencia civil es la forma básica de la acción política de la multitud. No se trata de desatender una ley específica porque es contradictoria con normas fundamentales, pues allí se aceptaría el dominio estatal. Se trata de cuestionar la misma facultad de comando del Estado. La desobediencia radical precede a las leyes, no se limita a violarlas sino cuestiona su validez. El éxodo, por su parte, modifica las condiciones en las que ha tenido lugar la contienda, cambia el

contexto en el cual está inserto un problema y altera las reglas de juego.

No obstante, más allá de la propuesta normativa del nomadismo, la deserción, la resistencia civil y el éxodo, los autores han tenido problemas para explicar cómo la multitud podría actuar políticamente. En el fondo, dichas alternativas descuidan el problema de la construcción del sujeto político, que obedece a lógicas distintas de las de la acción colectiva orientada a la producción capitalista. Existen varios problemas: Primero, se asume acríticamente que lo común, entendido como la dinámica de colaboración, comunicación y producción de relaciones sociales en el posfordismo, es un elemento suficiente para aglutinar la multiplicidad de singularidades sin tener en cuenta los antagonismos en el seno de esas singularidades. Como afirmó en su momento Bensaïd (2005):

Hardt y Negri prácticamente no toman en consideración (mucho menos que Virno) las contradicciones en el seno de la multitud, considerada como capaz de superar las viejas antinomias de la identidad y de la diferencia para realizar pacíficamente una síntesis armoniosa de las singularidades y de lo común.

Al asumir lo común como una constante o un supuesto de partida, se descuida que, para producir una acción política conjunta, lo común debe ser producido fuera del ámbito de la acción colectiva orientada a la producción capitalista, de sus lógicas de dominación, control y explotación.

Laclau (2001, p. 7) resume las deficiencias del enfoque del siguiente modo: Hardt y Negri suponen:

1) que un conjunto de luchas inconexas tiende, por algún tipo de *coincidentia oppositorum*, a converger en su asalto sobre un supuesto centro; 2) que, a pesar de su diversidad, sin ningún tipo de intervención política, estas luchas tenderán a unirse entre sí; 3) que nunca podrán tener objetivos que sean incompatibles entre sí. No hace falta mucho esfuerzo para advertir que estos supuestos adolecen de un alto grado de irrealidad, para decirlo con moderación, y entran en colisión con la más elemental evidencia del escenario internacional, que expone una proliferación de actores sociales que luchan entre sí por una amplia gama de motivos religiosos, étnicos o raciales.

Para él, “los autores de *Imperio* no tienen ninguna explicación coherente de la fuente de los antagonismos sociales [...] tienden a simplificar excesivamente las tendencias a la unidad que operan dentro de una multitud” (Laclau, 2005, p. 302).

Asumir que lo común es algo que está dado por las características de la producción en el posfordismo, lleva a los teóricos de la multitud a obviar una pregunta clave para producir la acción política: ¿cómo conciliar intereses encontrados en el seno de la multitud? Por ejemplo, Žižek (2004, pp. 44-45) llama la atención sobre una contradicción palpable en las luchas globales: entre las tendencias hacia la afirmación de identidades particulares amenazadas por la dinámica global y las demandas de una mayor

movilidad en contra de las barreras impuestas por el capitalismo. En tales circunstancias, no resulta claro cómo lo común que comparten las singularidades en el terreno de la producción se pueda traducir en una acción política conjunta.

Segundo, el concepto de multitud no está acompañado de una explicación de los mecanismos que llevarían a su acción política. En este sentido, Laclau pregunta cómo se puede crear la unidad de acción de una heterogeneidad como la multitud. Para él, Hardt y Negri supondrían que la acción se explica por una tendencia natural: “Como es algo natural —según los autores— que los oprimidos se subleven, su unidad sería simplemente la expresión de una tendencia espontánea a la convergencia” (Laclau, 2005, pp. 298-299). Ver el problema de esta forma implica descuidar la pregunta por la construcción del sujeto y pasar por alto el momento de la articulación política, cada vez más central dada la proliferación de identidades que caracteriza el mundo contemporáneo (Laclau, 2001, p. 7).

En *Commonwealth*, Hardt y Negri (2009, pp. 165-199) afrontan la objeción según la cual, por su heterogeneidad, la multitud sería incapaz de actuar políticamente. Sin embargo, terminan por afirmar el postulado de que no se requiere unidad para producir la acción. Para responder proponen cambiar la pregunta del ser al hacer de la multitud, mostrando cómo interactúa con y transforma la naturaleza. Para Hardt y Negri (2009, p. 170), la teoría feminista se han encargado de mostrar una perspectiva distinta sobre la naturaleza: la cultura, las relaciones sociales y los discursos también forman cuerpos: el sexo(no solo el género) es una construcción

discursiva. Ello no implica que no exista un cuerpo biológico, sino que la naturaleza es constantemente transformada por interacciones sociales y culturales. Una “ontología constituyente” según la cual “el ser está sujeto a un proceso de devenir dictado por acciones y prácticas sociales”. La naturaleza está constituida por esa interacción y no es anterior ni está separada de ella (Hardt y Negri, 2009, p. 171).

Así, la acción política de la multitud es un problema de producción de subjetividad. Su devenir político no implica dejar el estado de naturaleza, como postula el pensamiento de la soberanía, sino una metamorfosis de lo común que opera sobre la naturaleza, la cultura y la sociedad en forma simultánea (Hardt y Negri, 2009, p. 171). Aunque la producción económica es concebida como un proceso entre el sujeto y la naturaleza, lo que implica la producción biopolítica (de relaciones sociales, comunicación, afectos, etc.) es que en forma creciente la “naturaleza” transformada por el trabajo es la subjetividad misma. Es un proceso ontológico en el cual tanto la naturaleza como la subjetividad son transformadas y constituidas (Hardt y Negri, 2009, pp. 172-173). Ello les permite afirmar que la multitud no debe entenderse como un ser sino como un hacer, un ser que constantemente se transforma en ese proceso. “A través de la producción de subjetividad, la multitud es ella misma autora de su perpetuo devenir otro, un proceso ininterrumpido de auto-transformación colectiva” (Hardt y Negri, 2009, p. 173).

Todo lo anterior les sirve para responder a la crítica afirmando su perspectiva. Continúan sosteniendo que no se requiere una unificación hegemónica para que

las distintas singularidades de la multitud puedan actuar políticamente: “Focalizarnos en el hacer de la multitud, entonces, nos permite reconocer cómo su actividad productiva es también un acto político de auto-hacer” (Hardt y Negri, 2009, p. 175). Ello quiere decir que para la acción política de la multitud es suficiente con las lógicas de producción de lo común que caracterizan el posfordismo y se explica porque las lógicas del trabajo biopolítico (cooperación, comunicación producción de afectos y relaciones sociales) ya no son distintas a las de la acción política y el trabajo tiende a ser cada vez más autónomo en relación con el comando capitalista (Hardt y Negri, 2009, p. 173).

En suma, si bien el concepto de multitud trata de articular distintas luchas sin subsumirlas en una unidad, tiene problemas para explicar cómo ese conjunto de singularidades podría actuar políticamente. Ello se explica en buena medida por el excesivo optimismo, que lleva a pasar por alto la necesidad de una teoría del sujeto o de la articulación política de las singularidades y el hecho de que la acción política exige construir lo común fuera del ámbito de la acción colectiva orientada a la producción capitalista. Paradójicamente, los problemas referidos a la acción política de la multitud se encontraban mejor desarrollados en la tradición que Hardt y Negri intentan actualizar, es decir, en las explicaciones de la acción colectiva formuladas por Marx y el marxismo en términos de lucha de clases.

LA MULTITUD COMO CONCEPTO DE CLASE

La categoría de multitud es presentada como un concepto de clase que al mismo tiempo reformula la lucha de clases. No obstante, esta reformulación presenta problemas, pues abandona aspectos que se consideraron necesarios para producir la acción política de la clase, como la construcción de intereses comunes o conciencia de clase, y su articulación con la forma de organización.

Una reformulación de la lucha de clases

Para Hardt y Negri (2004, p. 131), “la multitud es un concepto de clase”. En *Imperio* (2001, p. 91) sostienen que el sujeto del trabajo y la rebelión ha cambiado, y en la actualidad la categoría de proletariado no solo comprende los obreros industriales, sino “todos aquellos cuyo trabajo está directa o indirectamente explotado por el capitalismo y sujeto a las normas de producción y reproducción del mismo” (Hardt y Negri, 2001, p. 91). En perspectiva socioeconómica, la multitud es el sujeto común del trabajo y, al mismo tiempo, el objeto al que el capital trata de convertir en cuerpo (Hardt y Negri, 2004, p. 129). La multitud no implica el fin de la clase obrera. Para Virno (2003, p. 45), clase obrera indica el sujeto que produce plusvalía. La clase obrera contemporánea posee los rasgos de la multitud antes que del pueblo (Virno, 2003, p. 45).

Sin embargo, la categoría de multitud implica una reformulación del concepto de clase y la lucha de clases concebida por el marxismo (Hardt y Negri, 2004, p. 134). Para

Negri y Cocco (2006, p. 17), se ha disuelto el “clásico marco clasista”: de la clase se ha pasado a la multitud. Según Hardt y Negri (2004, pp. 132-133), las teorías de la clase se han decantado por la unidad (marxismo) o la pluralidad (liberalismo). En su lectura, ambas perspectivas son verdaderas, lo que muestra que el problema está mal planteado. Verse obligado a elegir entre unidad y pluralidad implica tratar la clase como concepto puramente empírico y omitir que la clase se define políticamente. La clase está determinada por la lucha de clases, como colectividad que lucha en común.

Pero, además, la clase es un concepto biopolítico, porque hoy la interpretación del trabajo no puede reducirse al trabajo asalariado, sino comprende las capacidades creadoras humanas en general (Hardt y Negri, 2004, p. 133). Si la multitud comprende todos los que trabajan bajo el mando del capital, es distinto a clase obrera como se entendió en los siglos XIX y XX. No se basa, como la clase obrera, en la jerarquización de formas de trabajo, en la cual ella es la vanguardia, ni en su exclusión, pues todas las formas de trabajo son socialmente productivas (Hardt y Negri, 2004, p. 135). Ello se explica porque hoy el trabajo inmaterial o biopolítico tiende a ser hegemónico. Esa hegemonía no implica que la mayoría de los trabajadores se dedique a producir bienes inmateriales. Se refiere a una hegemonía cualitativa homóloga a la que tuvo el trabajo industrial hace siglo y medio cuando, a pesar de representar una pequeña fracción de la producción global, ejerció hegemonía sobre las demás formas de producción (Hardt y Negri, 2004, p. 138). Esa hegemonía del trabajo inmaterial también transforma la explotación, que ya no puede ser medida

en términos del tiempo de trabajo individual o colectivo, sino por la captación del valor producido por el trabajo cooperativo (Hardt y Negri, 2004, pp. 142-143).

El trabajo inmaterial tiene características negativas (nuevas formas de alienación, precariedad laboral por la indistinción entre tiempo laboral y tiempo libre, flexibilización y movilidad), pero también tiene potencialidades transformadoras. Tiende a salirse de lo estrictamente económico para irrumpir en la producción y reproducción en conjunto: la producción de subjetividad. Tiende a adoptar forma de redes basadas en la comunicación, la colaboración y las relaciones afectivas, y se realiza necesariamente en común (Hardt y Negri, 2004, pp. 93-94). Aún más, existe una tendencia hacia la producción autónoma por parte de la multitud posibilitada por las características del trabajo biopolítico, que hacen del capital no solo una relación social, sino una “relación social abierta”. Ello quiere decir que hoy existe una ruptura en el interior de la composición orgánica del capital, el capital variable o fuerza de trabajo, se separa del capital constante y de las fuerzas de comando y control: “El trabajo biopolítico tiende a generar sus propias formas de cooperación social y producir valor autónomamente” (Hardt y Negri, 2009, p. 150).

En fin, Hardt y Negri (2004, p. 160) consideran que los desempleados, pobres, sin vivienda, sin papeles de residencia, son víctimas del imperio pero también participan de la producción; por tanto, están incluidos en la multitud en cuantoclase. Los pobres y los desempleados ya no son el “ejército de reserva industrial”: los trabajadores industriales ya no son predominantes; la

flexibilización laboral borra la distinción entre empleados y desempleados; los trabajadores fluctúan en el tiempo, y no puede haber “reserva”, pues no existe una fuerza de trabajo exterior a los procesos de producción (Hardt y Negri, 2004, p. 162; 2009, p. XI). Así, la multitud es el “nombre de los pobres”. Dado que la forma dominante de república se define por la propiedad, la multitud, caracterizada por la pobreza, es su oposición. Pero no es un conflicto solo en términos de pobreza y riqueza, sino de producción de subjetividad. La pobreza de la multitud no debe entenderse como privación, sino como el proceso de producción de subjetividad opuesto al individualismo y al cuerpo social unificado de la propiedad (Hardt y Negri, 2009, p. 39).

Los problemas

Esa reformulación de las clases y la lucha de clases solo es admisible si se asumen los demás postulados del análisis, la transformación en las formas de producción hacia una producción biopolítica y la hegemonía del trabajo inmaterial, pues es lo que permite afirmar que todas las personas son productivas y están explotadas. No obstante, aun si se aceptan dichas premisas, no resulta clara la conceptualización del antagonismo, necesario para concebir la lucha de clases. Si la multitud es totalmente inclusiva, ¿cómo se definen sus antagonismos?, ¿contra quién? También se asume que el conjunto de singularidades que conforman la multitud desean algo similar y en función de ello podrían actuar en común, lo cual soslaya buena parte de las discusiones en la filosofía política contemporánea que han mostrado que los conflictos se producen en torno a las nociones de vida buena o la definición

de sentidos sociales. Sobre todo, se pasan por alto preguntas que formularon Marx y la tradición marxista, como la construcción de intereses comunes o conciencia de clase, un elemento necesario para producir la acción política de la clase, o las formas de organización que mejor desarrollarían esa conciencia.

Antagonismo

A diferencia del marxismo, el análisis de la acción de la multitud no parte de una perspectiva dialéctica sino ontológica. En el marxismo existían contradicciones objetivas entre clases que dependían de su posición en las relaciones de producción. Esas contradicciones se tornaban en antagonismos en la medida en que las clases tomaran conciencia de sus “intereses reales”. Cuando Marx alude a estos intereses, quiere decir que operan más allá de la conciencia que de ellos se tenga. Son distintos de lo que los individuos dicen o creen sobre sí mismos, vienen determinados por el lugar que se ocupa en las relaciones de producción⁵. Esta

dimensión no es tenida en cuenta por los teóricos de la multitud. Como consecuencia, no es posible definir los antagonismos de la multitud como clase a partir de las condiciones objetivas de explotación.

Como se ha visto, en lugar de dialéctica, la multitud se concibe como fundamento ontológico. Hardt y Negri (2001, p. 98) son enfáticos en que el imperio “no es el dueño del mundo”, el dueño es la multitud porque es su deseo y su trabajo el que lo genera continuamente. La corrupción es la ausencia de fundamento ontológico de las prácticas biopolíticas del ser en que se sustenta el imperio. El gobierno imperial solo es posible en la dimensión biopolítica de la multitud, vive de sus poderes, de la cooperación productiva. Es un “régimen vampiro”, “parásito”, un caparazón vacío que interviene en el proyecto de la multitud de unir lo virtual con lo posible (Hardt y Negri, 2001, p. 344). En fin, entre multitud e imperio no hay contradicción objetiva. Por lo tanto, de esa relación no se pueden inferir intereses comunes, objetivos o reales. La multitud está atrapada por un aparato de captura pero ella misma produce lo común, es decir, a sí misma.

Por otro lado, como se ha dicho, la multitud es un sujeto totalmente inclusivo. Los teóricos de la multitud asumen que la multiplicidad de singularidades tiene intereses comunes y un antagonista común. Sin embargo, esto no es para nada claro, dado que la multitud es enteramente inclusiva, y una condición para definir un “ser en contra” es excluir. Como afirma Žižek (2004), para establecer un otro antagónico se requeriría

5 En el *Dieciocho Brumario*, al analizar la composición del “partido del orden”, Marx destaca dos fracciones de la burguesía francesa, orleanistas y legitimistas, definidas según sus intereses reales o efectivos: la propiedad de la tierra o el capital. “Lo que, por tanto, separaba a estas fracciones no era eso que llaman principios, eran sus condiciones materiales de vida... Que, al mismo tiempo, había viejos recuerdos, enemistades personales, temores y esperanzas, prejuicios e ilusiones, simpatías y antipatías, convicciones, artículos de fe y principios que los mantenían unidos a una u otra dinastía, ¿quién lo niega? Sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo suelto a quien se le imbuye la tradición y la educación, podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta... Y así como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos y su

organismo efectivo y sus intereses efectivos, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son” (Marx, 1985, pp. 158-159).

definir “lo que un campo dado de multitudes excluye, lo que *tiene* que excluir para funcionar” (p. 43). Para Laclau, olvidar esto implica nuevamente abandonar la dimensión política y la construcción del sujeto político:

La gente nunca está solo “en contra”, sino que está en contra de algunas cosas determinadas y a favor de otras, y la construcción de un “en contra” más amplio —una identidad popular más global— solo puede ser el resultado de una extensa guerra política de posición (que, por supuesto, puede fracasar) (Laclau, 2005, p. 300).

En su lectura, existen dos alternativas para construir el antagonismo: una, que según él es la que siguen Hardt y Negri, es asumir que “la resistencia a la opresión constituye un cierto tipo de mecanismo natural y automático que se pondrá espontáneamente en funcionamiento”; la otra, que él suscribe, es que “se trata de una compleja construcción social cuyas condiciones de posibilidad son exteriores a ella misma” (Laclau, 2001, p. 8).

Conciencia de clase

La definición del antagonismo está relacionada con la construcción de los intereses comunes o conciencia de clase, aspecto ausente en las concepciones sobre la multitud. Un problema central en el marxismo para pensar la acción política era el tránsito de la subjetividad, la contradicción y la clase en sí, al sujeto, el antagonismo y la clase para sí. Ello era posible en la medida en que se construyera la conciencia de clase.

Cuando Marx se enfrentaba a la cuestión de la acción política de la clase proletaria, hacía referencia a dos conceptos de clase que eran inescindibles. Por una parte, se encontraba la dimensión objetiva de la clase. En *El Dieciocho Brumario*, Marx argumentaba que se requerían unas condiciones sociales para la existencia de las clases. El campesinado francés no podía constituir una clase puesto que no estaban dadas esas condiciones: las formas y relaciones de producción en las que se encontraba inmerso aislaban unos campesinos de otros sin posibilidad de establecer relaciones regulares⁶. Respecto de la clase proletaria, esas condiciones estaban definidas por las características de la producción fabril, las cuales iban conformando ciertos patrones de comportamiento, intereses comunes, una subjetividad o una cultura diferenciada de las demás clases.

Adicionalmente, estaba el elemento subjetivo. Marx aludió a este componente en *Miseria de la filosofía*, al analizar las luchas de los obreros ingleses. Para la formación de una clase en cuanto sujeto político no solo se requerían condiciones sociales, sino también la experiencia de la lucha, pues es lo que permite transformar esos intereses comunes, al tomar conciencia de su existencia, en intereses de clase en el terreno de la política. La construcción de la conciencia de

6 “Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos... En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos alguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase” (Marx, 1985, pp. 216-217).

clase permitía el tránsito de lo objetivo, la subjetividad y la contradicción a lo subjetivo, el sujeto y el antagonismo: de la clase en sí a la clase para sí⁷. Esta conceptualización permitía explicar la acción política de la clase proletaria. Si bien el sujeto político *clase* se definía en la praxis política, existía una explicación del proceso mediante el cual se llegaba a la acción. Por eso, en la tradición marxista se enfatizó la toma de conciencia de clase, entendida como el proceso mediante el cual el proletariado se hace consciente de sus intereses reales, como condición para la acción.

Hardt y Negri (2009) manifiestan que, en últimas, la constitución de la multitud como clase dependerá de la praxis: “La relación social abierta presentada por el capital proporciona una oportunidad, pero es necesaria la organización política para impulsarla a través del umbral” (p. 51). En ello no se apartan de la concepción marxista. No obstante, el concepto de multitud no resuelve el problema del tránsito de lo objetivo a lo subjetivo, porque no es claro cómo se constituirían esos intereses comunes que el marxismo teorizó como conciencia de clase a partir de las condiciones objetivas. Para Hardt y Negri (2009, p. 165) es claro que las condiciones objetivas para la existencia de la multitud como sujeto político existen: el trabajo biopolítico trasciende los límites del comando capitalista, la relación de capital es abierta y crea la posibilidad para que

el trabajo declare su autonomía, etc. Asimismo, es claro que esas condiciones no llevarán espontáneamente a la acción política:

La organización política es necesaria para atravesar el umbral y generar eventos políticos. El kairós —el momento oportuno que rompe la monotonía y repetitividad del tiempo cronológico— tiene que ser aprovechado por un sujeto político (Hardt y Negri, 2009, p. 165).

Sin embargo, no es claro cómo se formaría ese sujeto político. Así pues, no queda resuelto el problema del tránsito de la subjetividad al sujeto o cómo podría la multitud actuar políticamente. Las afirmaciones de Hardt y Negri (2004, p. 259) al respecto son grises:

Si la multitud no estuviera ya latente e implícita en nuestro ser social, ni siquiera seríamos capaces de imaginarla como proyecto político; y, análogamente, hoy podemos esperar su realización porque existe ya como potencial real. Por lo tanto, la multitud, si combinamos los dos aspectos, tiene una doble y extraña temporalidad: siempre está ahí pero todavía no está.

Esta posición conduce, no sin cierto malabarismo teórico, a soslayar la importancia de la dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo para la explicación de la acción política:

De hecho, la multitud *en sí* (es decir, el conjunto inmediato de los movimientos sociales) difiere muy poco de la multitud *para sí* (es decir, del conjunto de los movimientos políticos y de la expresión concreta de las necesidades y

7 “[...] las condiciones económicas habían transformado primero la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa en una situación común, intereses comunes. Así, esta masa es ya una clase enfrente del capital, pero no lo es aún para ella misma. En la lucha, algunas de cuyas fases hemos señalado, esta masa se reúne, se constituye en clase para sí misma. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Y la lucha de clase a clase es una lucha política” (Marx, 1999, p. 187).

de los deseos sociales (Negri y Cocco, 2006, p. 215).

Todo ello se explica porque en su argumentación existe una confusión entre lo potencial y lo actual cuando se trata de explicar la acción política de la multitud. Hay un supuesto debatible: dado que las formas de producción contemporáneas se basan en la cooperación, la producción de relaciones sociales y la comunicación, la multitud puede actuar políticamente. Así, se toma lo común más como un supuesto de partida, dado por las formas de acción colectiva en el trabajo biopolítico, que como algo a construir, cuando en la tradición marxista los intereses comunes, la conciencia, debían construirse en medio de la praxis. El argumento contradice buena parte de las teorías sobre la acción colectiva, pues no parten de que algo preexistente movilice necesariamente a las personas, sino se preguntan por la manera como se construye eso que les permite movilizarse. En otras palabras, y este fue el problema que se planteó Marx y el marxismo, ciertas condiciones objetivas favorables no llevan necesariamente a la acción política.

Hardt y Negri insisten en que las condiciones para tal acción están dadas, pero tienden a confundir la acción potencial de la multitud con su praxis. Asumen que dado que las formas de producción biopolítica del posfordismo le confieren a la multitud cada vez más autonomía, hacen innecesario el poder soberano. La multitud, afirman, no solo es capaz de actuar en común, sino también de regirse a sí misma. En vez de un cuerpo político, con cabeza que manda y miembros que obedecen, es carne viva que

se gobierna a sí misma (Hardt y Negri, 2004, p. 128). Y agregan:

Lo que la multitud produce no son solo bienes y servicios, sino también, y sobre todo, cooperación, comunicación, formas de vida y relaciones sociales. En otras palabras, la producción económica de la multitud no solo brinda un *modelo* para la toma de decisiones políticas, sino que tiende a *convertirse* ella misma en toma de decisiones políticas (Hardt y Negri, 2004, p. 385).

Así, Hardt y Negri (2009, pp. 173-174) suponen que existe una analogía entre el modelo de la producción biopolítica y la acción política, pues de la misma manera como la multitud produce valor económico, es capaz de producir decisiones políticas:

Las mismas capacidades que son puestas en juego, que son necesarias para una, son también suficientes para la otra. La capacidad de los productores autónomamente de organizar la cooperación y producir colectivamente en una forma planeada, en otras palabras, tiene implicaciones inmediatas para el reino político, proveyendo las herramientas y hábitos para la toma colectiva de decisiones (Hardt y Negri, 2009, pp. 173-174).

Este postulado parte de un rechazo a la división entre acción política y producción económica, trabajo y acción en la terminología de Arendt. Si bien tal distinción era admisible para el análisis de la sociedad industrial, no se sostiene bajo el paradigma de producción biopolítica. En este contexto, en el terreno de la acción política estarían

presentes las mismas cualidades que se desarrollan en el ámbito de lo económico: la cooperación, la comunicación, la producción de lo común. Ello implica que “las capacidades y actos económicos son ellos mismos inmediatamente políticos” (Hardt y Negri, 2009, p. 175). En consecuencia, la acción política no requiere unidad: “Espontaneidad y hegemonía no son las únicas alternativas. La multitud puede desarrollar el poder de organizarse a través de las interacciones conflictivas y cooperativas de las singularidades en lo común” (Hardt y Negri, 2009, p. 175).

Como se ha mostrado, ello conduce a asumir que la multitud tiene un interés común, distinto del interés público, y producto de la dinámica cooperativa y comunicativa del trabajo, pasando por alto la necesidad de construir ese interés común de cara a la acción política. Según Hardt y Negri (2004, p. 243), a diferencia del interés general, fundado en el dogma del Estado nación, el interés común es una producción de la multitud, es un interés general no reducido a la abstracción por el control del Estado, sino recuperado por las singularidades que cooperan en la producción biopolítica. Así, lo común marca una nueva forma de soberanía democrática en la que las singularidades controlan los bienes y servicios que hacen posible la reproducción de la propia multitud.

En todo este argumento se puede leer claramente cómo de un diagnóstico correcto de las formas de trabajo en el posfordismo, el trabajo inmaterial o biopolítico se realiza en forma de cooperación y comunicación, se extrae una inferencia no demostrada: la multitud puede actuar políticamente:

Las redes de la producción social proporcionan una lógica institucional capaz de sustentar una nueva sociedad. Por lo tanto, el trabajo social de la multitud conduce directamente a la proposición de la multitud como poder constituyente (Hardt y Negri, 2004, p. 398).

No es claro que de las redes de producción social se infiera una acción constituyente de la multitud, pues ello implicaría terminar con la alienación, la explotación y la dominación inherentes a la producción capitalista. No se aporta una respuesta satisfactoria a la pregunta planteada por Virno (2003, p. 70): cómo desarrollar una esfera pública no estatal basada en el intelecto público pero fuera del trabajo y en oposición a él, cómo separarla de la lógica capitalista de producción de mercancías.

De esa forma, se produce una explicación tautológica para la acción de la multitud: lo común es al mismo tiempo supuesto y resultado de la acción, y se pasa por alto que la cooperación y comunicación de la multitud, que potencialmente configurarían su acción política, están inmersos en una serie de relaciones de explotación y dominación que las hace funcionales a las dinámicas de producción capitalista pero no necesariamente tienen por qué llevar a la acción política emancipatoria. Es claro que existe una producción de lo común dada por la dinámica de cooperación y comunicación en el posfordismo pero, dado que está bajo control y explotación capitalista, no puede pretenderse que ello se traduzca en forma inmediata en acción política autónoma y emancipatoria.

Por esa razón, Žižek (2006, p. 262) piensa que Hardt y Negri exageran el “socialismo sin capitalismo” que Marx habría pronosticado refiriéndose a la socialización del capitalismo en un punto avanzado de su desarrollo. Podría tratarse de una especie de rehabilitación de la antigua discusión marxista sobre la tensión entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, según la cual en un momento de su desarrollo las fuerzas productivas entran en contradicción con las relaciones de producción, estas dejan de ser funcionales al desarrollo deaquellas y, como consecuencia, se produce la revolución: “lo nuevo solo debe ser liberado de la forma social anterior” (Žižek, 2006, p. 266). Lo que tal planteamiento omite es justamente cómo se produce la revolución, qué papel desempeña el sujeto en ese proceso de cambio. Ello explicaría el descuido de Hardt y Negri en relación con la construcción del sujeto político. En cualquier caso, el punto, para Žižek (2006, p. 263), es que se puede aceptar la tesis de que el capitalismo en su fase posfordista genera multitudes, pero también es cierto que “las contiene en forma capitalista”. Es decir, de la producción biopolítica no se puede deducir directamente la acción emancipatoria de la multitud, porque sigue presa de la lógica de la explotación capitalista.

Por otra parte, el argumento pasa por alto discusiones que se había planteado el marxismo: ¿hasta qué punto la organización de los trabajadores en la fábrica, la disciplina y las relaciones sociales que ella estructura son suficientes para producir una acción política emancipatoria? Tal era la pregunta que se planteó Rosa Luxemburgo a principios del siglo XX, cuando criticó con vehemencia el concepto de disciplina de Lenin.

Para ella, el partido centralizado se basaba en un concepto mecanicista de disciplina, que entonces compartían la fábrica, el Estado y el ejército, pero que era muy distinto a la disciplina necesaria para producir la acción política emancipatoria:

Utilizamos mal las palabras y nos auto-engaños cuando aplicamos el mismo término —disciplina— a nociones tan disímiles como son la ausencia de pensamiento y voluntad en un cuerpo con mil manos y pies que se mueven automáticamente, y la coordinación espontánea de los actos políticos conscientes de un grupo de hombres. ¿Qué tienen en común la regulada docilidad de una clase oprimida y la autodisciplina y organización de una clase que lucha por su emancipación? (Luxemburgo, 1904, p. 9).

Desde luego, Luxemburgo también se refería a la producción industrial. Empero, aun aceptando que las condiciones de la producción han cambiado bajo el paradigma de la producción biopolítica, ello no quiere decir que haya desaparecido la alienación, la explotación y la dominación inherentes al capitalismo. Es lo que Hardt y Negri tienden a soslayar.

Organización

Un problema planteado por el marxismo era la forma concreta de la acción colectiva, la mejor forma de organización para la construcción de la conciencia de clase. Además de las condiciones sociales y la conciencia de clase, para Marx y Engels, en el *Manifiesto* (1976, p. 40), la organización es central para la existencia política de la clase

proletaria. No está desligada del tránsito de la clase en sí a la clase para sí, que es posible por la construcción de la conciencia de clase. Nuevamente, la discusión entre Lenin y Luxemburgo ilustra este punto. Aunque tienen distintas concepciones de la conciencia de clase, en ambos casos es necesaria para producir la acción política y está relacionada con la organización y la forma de la acción. En Lenin con el papel de la vanguardia: los “revolucionarios profesionales” instruyen a los obreros en el socialismo científico hasta llevarlos a su mismo nivel de entendimiento. En Luxemburgo, con las luchas espontáneas, pues los obreros toman conciencia (que aquí no es equivalente a socialismo científico) en la praxis⁸.

8 El debate Lenin-Luxemburgo, entre 1903 y 1904, se caracterizó por lecturas distintas de la situación del movimiento obrero en Rusia. Los dos parten de la situación concreta de la Rusia zarista, concebida como un régimen autocrático, pero sus conclusiones son disímiles. Ambos creen que es necesaria una organización nacional para la socialdemocracia, pero se distinguen en el grado de centralización. Lenin cree que dadas las características del régimen autocrático es necesaria una organización centralizada y clandestina. Luxemburgo cree que esto no es posible porque no existen condiciones, como la libertad de opinión y de prensa, y lo que se haría de ese modo es empoderar una élite que termina por suplantarse a la clase obrera. No obstante, ambos consideran que esa organización debe ser una vanguardia revolucionaria. Es decir, articular a la clase obrera, pero también a otros sectores descontentos. Otra diferencia radica en las formas de lucha, para Lenin planificada y a largo plazo, para Luxemburgo más espontánea. Pero las diferencias más notables se producen en torno a los conceptos de conciencia de clase. Lenin considera que los obreros por sí solos no pueden desarrollarla, pues es entendida como el “socialismo científico”. En consecuencia, se necesitan revolucionarios profesionales que los eduquen, el partido: “La historia de todos los países atestigüa que la clase obrera, exclusivamente por sus propias fuerzas, sólo está en condiciones de elaborar una conciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etc. En cambio, la doctrina del socialismo científico ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas que han sido elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras, por los intelectuales” (Lenin, 1974, p. 39). Luxemburgo considera que la experiencia de Rusia ha demostrado que la conciencia de clase se produce en las luchas y que no es necesario el partido centralizado: “el ejército proletario adquiere su

A primera vista, Hardt y Negri tomarían partido por una argumentación como la de Luxemburgo. La multitud es un concepto apropiado para organizar el éxodo y la liberación, porque en el contexto biopolítico las formas tradicionales de organización, basadas en la jerarquía y el liderazgo central, no son efectivas ni deseables (Hardt y Negri, 2009, pp. 165-166). De hecho, las propuestas de Negri, muchas veces contrarias a las posiciones del Partido Comunista Italiano, favorecieron concepciones de espontaneidad (Negri, 1980, pp. 74-75). Para Hardt y Negri (2004, p. 96), la recomposición global de las clases sociales, la hegemonía del trabajo inmaterial y las formas de toma de decisiones basadas en estructuras de red han transformado las condiciones del proceso revolucionario. Las teorías de la guerra civil desarrolladas por la izquierda en la modernidad giraron en torno a la transformación de la insurrección en ejército y contrapoder organizado. La centralización y jerarquización que ello implica conllevan la pérdida de autonomía en las organizaciones locales y la población insurrecta (Hardt y Negri, 2004, pp. 101-102). Hoy es inimaginable una concepción etapista (creación de vanguardias políticas, guerra civil, construcción de un gobierno revolucionario, construcción de organizaciones de contrapoder, conquista del poder estatal). La resistencia, el éxodo, el vaciamiento del poder del enemigo y

conciencia durante la lucha. La actividad de organización y la toma de conciencia no pueden separarse. No existen tácticas que el comité central enseñe al partido como si se tratara de un ejército. Por eso la socialdemocracia no puede basarse en la obediencia ciega de sus bases” (Luxemburgo, 1904, p. 123). Sin embargo, en ambos casos la forma de organización y de lucha que se adoptaba estaba pensada en función del desarrollo de la conciencia de clase. Se pensaba que la conciencia era un elemento necesario para producir la acción política.

la construcción de una nueva sociedad son un proceso único.

Según los autores, a partir de 1968, la guerra de guerrillas empieza a adoptar la forma de red, conforme a los cambios en el trabajo y la producción que supuso el advenimiento del posfordismo. La organización en red implica la imposibilidad de reducción a una estructura de mando centralizada y unificada. No hay disciplina, como en el ejército, porque priman la creatividad, la comunicación y la cooperación autoorganizada (Hardt y Negri, 2004, pp. 110-112). Finalmente, si hoy en día todos los seres humanos son productivos, los sindicatos han perdido vigencia. No pueden representar a los desempleados, pobres o trabajadores posfordistas. Bajo la producción biopolítica se necesitan organizaciones capaces de representar toda la red de singularidades que producen en común: uniones de movimientos sociales, etc. (Hardt y Negri, 2004, pp. 168-169). “No se trata de tomar el poder y ponerse al mando de los ejércitos, sino de destruir su propia posibilidad de existencia” (Hardt y Negri, 2004, p. 395).

Sin embargo, estos desarrollos en materia organizativa están desligados de la construcción de la multitud como sujeto político. No existe una discusión que articule la definición de los antagonismos, el “ser en contra”, lo que sería la conciencia de clase en el marxismo, con las formas de organización y acción. Hardt y Negri parecen concebir la conciencia de clase, la unidad en los objetivos o deseos de la multitud, como algo dado, que no es necesario construir. Pasan por alto que la discusión en torno a las formas de lucha en red y de organización descentrada no puede plantearse si no

es con referencia a la construcción del sujeto político. En el marxismo, la opción por el partido centralizado o el partido descentralizado y las luchas espontáneas estaba articulada a la construcción de los intereses comunes y la definición de antagonismos, la conciencia de clase.

En síntesis, la multitud es presentada como un concepto de clase y, al mismo tiempo, como una reformulación de la lucha de clases, pues bajo el paradigma de la producción biopolítica todos los trabajos son productivos y la explotación no puede medirse en tiempo de trabajo sino como apropiación de lo común. Sin embargo, tal reformulación resulta problemática al momento de explicar su acción política. Dado que parte de una perspectiva ontológica y no dialéctica, no existen contradicciones ni intereses objetivos. Tampoco es claro cómo se definen los antagonistas de la multitud, puesto que es un sujeto totalmente inclusivo. Se asume que las singularidades tienen intereses comunes, que están dados por sus acciones en la producción posfordista o biopolítica, pasando por alto la necesidad de construirlos y construir el sujeto político, lo cual estaba presente en el marxismo como la construcción de la conciencia de clase articulada a la forma de organización. Ello se explica porque existe una confusión entre lo potencial y lo actual a la hora de explicar la acción política de la multitud. Desde esta perspectiva, su acción política no podría diferenciarse de su acción en el ámbito productivo. Por consiguiente, se desconoce que en este terreno aún existe alienación, explotación y dominación y que, por tanto, las formas de acción en ese contexto no son las mismas de la emancipación. Finalmente, los teóricos de la multitud se

inclinan por nuevas formas de organización descentrada, pero no las articulan a la construcción del sujeto político, como ocurría en el marxismo, donde las formas de organización y de acción colectiva estaban orientadas a construir la conciencia de clase y los intereses comunes.

COROLARIO: LA MULTITUD COMO MITO

Como se ha visto, muchos de estos problemas se habían planteado por Marx y el marxismo para explicar de forma más elaborada la acción política de la clase proletaria. Sin embargo, ello no implica que debamos reivindicar al pie de la letra sus respuestas, pues es cierto que las condiciones técnicas y subjetivas de la composición de clase se han transformado y los conceptos clásicos de clase obrera y lucha de clases han sido desbordados. La apuesta de este ensayo fue porque el recurso a las respuestas que Marx y el marxismo ensayaron a los problemas de la acción política pueda iluminar los problemas del presente y particularmente los que se plantean con el concepto de multitud.

Con todo, esta lectura dejó de lado el potencial proyectivo y normativo de la categoría de multitud o, en términos de Laclau, su posible eficacia como significativo articulador de distintas luchas. Como indica Múnera (1999, pp. 260-161), el concepto de clase en el marxismo no solo obedecía a un pensamiento lógico racional, sino también proyectivo, proactivo y simbólico, que tiende a la construcción de “mitos revolucionarios” en sentido soreliano, fantasías concretas con efectos sobre la realidad social, que han servido para conducir la acción. Como se

ha visto, uno de los problemas del concepto clásico de clase obrera, que se reveló con fuerza luego de mayo del 68, fue su incapacidad para articular luchas e identidades diversas y no siempre referidas a la contradicción o el antagonismo entre capital y trabajo. El concepto de multitud ofrece una alternativa: tiene la virtud potencial de articular la diversidad de luchas sin necesidad de borrar su singularidad y subsumirlos en una identidad. Pero ello dependerá de su eficacia simbólica. El mito carece de coherencia lógica.

REFERENCIAS

- Bensaïd, D. (2005). Multitudes ventrílocuas (A propósito de *Multitud*, de Hardt y Negri). *Herramienta*, 28. Recuperado de <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-28/multitudes-ventrilocuas-proposito-de-multitud-de-hardt-y-negri>
- Elster, J. (1992). *Una introducción a Karl Marx*. México: Siglo XXI.
- Hardt, M. y Negri, A. (2001). *Imperio*. Bogotá: Desde Abajo.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debate.
- Hardt, M. y Negri, A. (2009). *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hardt, M. y Negri, A. (2012). *Declaration*. Recuperado de <http://antonioneagriinenglish.files.wordpress.com/2012/05/93152857-hardt-negri-declaration-2012.pdf>
- Laclau, E. (2001). Can immanence explain social struggles? *Diacritics*, 31(4), 3-10.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Le Bon, G. (1952). *Psicología de las multitudes*. Buenos Aires: Albatros.
- Lenin, V. I. (1974). *¿Qué hacer?* Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Luxemburgo, R. (1904). Problemas organizativos de la socialdemocracia rusa. Recuperado de http://www.marxists.org/espanol/luxem/04Problemasorganizativosdelasocialdemocracia_0.pdf
- Marx, K. (1985). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. *Trabajo asalariado y capital* (pp. 135-239). Bogotá: Planeta - De Agostini.
- Marx, K. (1999). *Miseria de la filosofía*. Villatuerta: Folio.
- Marx, C. y Engels, F. (1976). *Manifiesto del partido comunista*. Moscú: Progreso.
- Múnica Ruiz, L. (1999). Actores y clases sociales. En *Marx vive. Siglo y medio del manifiesto comunista. ¿Superación, vigencia o reactualización?* (pp. 259-266). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Negri, A. (1980). *Del obrero masa al obrero social. Entrevista sobre el obrerismo a cargo de Paolo Pozzi y Roberta Tommasini*. Barcelona: Anagrama.
- Negri, A. (1982). Arqueología y proyecto: el obrero masa y el obrero social. En *Crisis de la política*. Buenos Aires: El cielo por Asalto.
- Negri, A. (2011). Reflexiones españolas. A propósito de los indignados. *Revista Izquierda*, 13, 24-33.
- Negri, A. y Cocco, G. (2006). *GlobAL: biopoder y luchas en una América Latina globalizada*. Buenos Aires: Paidós.
- Offe, C. (1998). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema.
- Vilas, C. (1995). Actores, sujetos, movimientos: ¿dónde quedaron las clases? *Sociológica*, 10(28).
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Virno, P. (2006). *Ambivalencia de la multitud*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Žižek, S. (2006). *The parallax view*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Žižek, S. (2004). *La revolución blanda*. Buenos Aires: Atuel/Parusia.