

EL CONCEPTO DE *MULTITUD* EN LA FILOSOFÍA DE NEGRI

THE CONCEPT OF *MULTITUDE* IN NEGRI

Carlos Yebra López
Birkbeck, Universidad de Londres
[cyebra01@mail.bbk.ac.uk]

Recibido: marzo de 2013
Aceptado: junio de 2013

Palabras clave: Multitud; Negri; Poder constituyente; Ontología de lo Común.
Keywords: Multitude, Negri, Constituent Power; Ontologies of the Common.

Resumen: En este ensayo exploraré la perspectiva de Negri acerca de la noción de comunidad política en tanto que basada en el concepto de multitud. A tal efecto, en primer lugar trataré la identificación negriana del plano de inmanencia en los orígenes de la modernidad europea. En esta parte, me centraré en la ontología spinoziana y, en particular, en la rearticulación, por parte de Negri, de la noción spinoziana de poder constituyente como sustento conceptual sobre el que descansa la idea de multitud. En segundo lugar, postularé que Negri interpreta la teoría posmoderna en términos de rechazo frente a la concepción moderna de la soberanía y la idea trascendental de poder tal y como ambas serán rearticuladas a la luz del mayo del 68 francés. Sobre esta base, profundizaré a continuación en la ontología social de Negri para ulteriormente dar cuenta del telos de lo común. Finalmente, concluiré que, a diferencia de lo que sucede con el resto de filósofos posmodernos, Negri sí acierta a proponer una teoría política posmoderna potencialmente funcional.

ABSTRACT: In this essay I will explore Negri's politics of community by drawing upon his analysis of the notion of multitude. To that effect, I will, first of all, discuss Negri's identification of the plane of immanence in the origins of European modernity. In this part, I will focus on Spinoza's ontology and in particular, on Negri's re-articulation of Spinoza's constituent power as the conceptual basis upon which the notion of multitude relies. Second, I shall argue that Negri envisages postmodern theory in terms of the rejection of both the modern order of sovereignty and the transcendental ideal of power as influenced by the May '68 upheaval in France. On these bases, I will then delve into Negri's social ontology in order to account for his take on the telos of the common. Finally, I will conclude that Negri succeeds unlike any other postmodern philosopher at putting forward a potentially functional post-modern political theory.

1. Introducción

La razón postmoderna, aun cuando recoge elementos coetáneos del momento constituyente de la Modernidad, supone un claro distanciamiento respecto a la razón moderna. Así, en el contexto posmoderno cobra especial relevancia la denominada *Filosofía de la diferencia*, integrada por una serie de propuestas teóricas incardinadas en el pensamiento francés contemporáneo que potencian el propio concepto de diferencia hasta hacer explotar cualquier referencia a las estructuras, discurriendo, en un primer momento, hacia un perfil ético-político del sujeto posmoderno para, a continuación, tratar de alcanzar una proyección estratégica del mismo.

Pues bien, la presente monografía tiene como objetivo fundamental presentar las aportaciones negrianas respecto a los intentos anteriores (en mayor o en menor medida fracasados) de alcanzar dicha proyección estratégica del sujeto posmoderno. Se trata pues, del problema relativo a la configuración, sobre la base de una ontología del ser inmaterial, de un espacio público en el que concuerden Diferencia y comunidad. Esta en juego la posibilidad misma de llevar a cabo la articulación de una proyección política posmoderna fuerte.

Así, el primer apartado está dedicado a explorar las distintas fases de la modernidad y, en particular, la vigencia del descubrimiento revolucionario del plano de inmanencia, acaecido en un primer momento característico de la modernidad europea en el que los poderes de la creación se hacen descender a la tierra de la mano de autores como Maquiavelo y Spinoza, los cuales hallarán cierta conti-

nuidad en los planteamientos marxistas. En este contexto trataré, asimismo, de recuperar el asidero ontológico spinoziano que posibilita el replanteamiento negriano de una filosofía del porvenir. Se trata de justificar, en este apartado, las palabras con las que Negri comienza su *Spinoza subversivo*: “*en la historia de la práctica colectiva hay momentos en los que el ser se coloca más allá del devenir. La actualidad de Spinoza consiste ante todo en eso: el ser no quiere someterse a un devenir que no detenta la verdad. La verdad se dice el ser, la verdad es revolución, el ser es ya revolución*”.¹

A continuación, estudiaré el modo en que la posmodernidad recoge desde una perspectiva crítica, la herencia de la modernidad y, a su vez, la manera en que el propio Negri interpreta este proceso y articula su propio proyecto político aprovechando los avances teóricos, pero también intentando suplir las deficiencias, propias del marco de los planteamientos filosóficos de la Modernidad.

Por último, analizaré con mayor profundidad el concepto de *multitud* y su relación con un *poder constituyente* entendido en tanto *primum* ontológico que presenta una definición del ser como movimiento de transformación, aspectos que permitirán la postulación, por parte de Negri, de un *telos de lo común* que muestra una nueva racionalidad como clave de constitución del mundo.

2. La huella de la Modernidad

Es necesario subrayar, en primer lugar, que, aun cuando sea el denominado

1. Negri, A., *Spinoza Subversivo. Variaciones (In) Actuales*, Akal, D.L., Madrid, 2000, p. 29.

Acontecimiento 68 el momento clave en la revolución concerniente al ámbito socio cultural y filosófico de la segunda mitad del siglo XX, no es menos cierto que dicha explosión requiere que prestemos atención a proyectos y producciones filosóficas sin los cuales las perspectivas teórico-filosóficas posteriores a mayo del 68 adolecerían de una notable inteligibilidad. No conviene, en este sentido, olvidar que, tanto la obra de Foucault, como la de autores como Deleuze y Negri ya había comenzado a fructificar antes de esta *irrupción del afuera* acaecida en el mayo del 68 francés y que, a su vez, dichas propuestas se muestran deudas del plano revolucionario de la inmanencia característico de la primera modernidad.

Debido a ello, en lo que sigue habremos de remitirnos necesariamente no sólo al posestrucutralismo, sino también a las raíces que del mismo podemos encontrar en la propia modernidad, concretamente en la *línea maldita* de la que hablaba Negri en *La anomalía salvaje*, constituida, *mutatis mutandis*, en torno a un humanismo renacentista que inauguraba “una noción revolucionaria de igualdad, de singularidad y de comunidad humanas, de cooperación y de multitud, que armonizaba con las fuerzas y los deseos que se extendían horizontalmente por todo el globo, redoblados por el descubrimiento de otras relaciones y otros territorios”.³ En efecto, en el capítulo *Dos Europas, dos modernidades* de su obra *Imperio*, Hardt y Negri reconocen tres momentos característicos de la modernidad europea: 1) Descubrimiento revolucionario del plano de inmanencia, 2)

Reacción contra las fuerzas inmanentes y crisis de la modernidad y 3) Resolución (parcial) de la crisis a través de la forma del Estado moderno.

1) El descubrimiento revolucionario del plano de inmanencia.

La primera de dichas fases se caracteriza, por la afirmación de los poderes de este mundo y el descubrimiento del propio plano de la inmanencia. En este proceso encontramos ilustres filósofos, desde Duns Escoto hasta Spinoza, pasando por Nicolás de Cusa, Pico Della Mirandola, Bovillus, Sir Francis Bacon, Galileo Galilei, Guillermo de Occam, Marsilio de Padua y Maquiavelo. Todos ellos apuntan hacia el plano de la inmanencia, único en el cual se materializan los poderes de la singularidad y en el que la verdad de la nueva humanidad es determinada histórica, técnica y políticamente, de modo que *in absentia* de mediación externa alguna, lo singular se presenta como multitud⁴.

2) Reacción contra las fuerzas inmanentes y crisis de la modernidad.

La revolución referida *supra* desencadenó una *contrarrevolución* cuyos esfuerzos se concentraron en el dominio y la expropiación de las fuerzas de los movimientos y la dinámica emergentes, de modo que trasladó la nueva imagen de la humanidad a un plano trascendente, relativizó la capacidad de la ciencia para transformar el mundo y se opuso al hecho de que la multitudes se reapropiasen del poder. Poder trascendente constituido frente a poder inmanente constitutivo. Orden *versus* deseo. Descartes, Kant y Hegel se en-

2. Negri, A., *La Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 15 y ss.

3. Hardt, M; Negri, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 83.

4. “Este proceso histórico de subjetivación fue revolucionario en el sentido de que determinó un cambio paradigmático e irreversible del modo de vida de la multitud” (Íbid., p. 81).

cargan de desarrollar un aparato trascendental. El filtro de los fenómenos, la reflexión del intelecto y el esquematismo de la razón dilapidaron la matriz productiva del pensamiento revolucionario anterior.

3) Resolución (parcial) de la crisis a través de la forma del Estado moderno.

Dicho modo de la Modernidad consistió en la creación de un aparato político trascendente, basado en una teoría de la soberanía que muestra la primera solución política a la crisis de la modernidad. Hobbes, Rousseau y Hegel operan, según Negri, dicha articulación.

De este modo, la soberanía suspende los orígenes conflictivos de la Modernidad bloqueando los caminos alternativos de la misma. Asimismo, tiene lugar el tránsito desde la soberanía moderna hasta la soberanía nacional, de tal modo que la nación deviene el concepto que resume la solución hegemónica burguesa al problema de la soberanía. Sin embargo, frente a la idea de que el Estado nación procura una nueva dinámica más allá del desastre histórico y conceptual del Estado soberano moderno, Negri postula que la crisis de la Modernidad no es clausurada bajo el gobierno de la nación y su pueblo. Además, el fin de los colonialismos modernos produjo nuevas formas de dominio que operan a escala global y en las que podemos vislumbrar ya la formación del imperio.

Así, los autores a los que se refiere Negri son Spinoza, Maquiavelo y Marx, los cuales *“representan la única corriente del pensamiento político de la libertad que han conocido las eras moderna y contemporánea”*⁵. De este modo, es de

5. Negri, A., *Spinoza Subversivo. Variaciones (In) Actuales*, Akal D.L., Madrid, 2000, p. 53.

carácter absoluto el proceso que ve en la tradición de la metafísica moderna atravesada por Maquiavelo y Spinoza y Marx desarrollarse la dinámica del poder constituyente sin que el absolutismo llegue a transformarse jamás en totalidad. Así, en Maquiavelo y Spinoza la potencia es expandida y se alimenta de la lucha, extendiéndose el proceso entre singularidad y multitud, en tanto que la constitución de lo político aparece como el producto de una innovación permanente. De este modo, lo político está constantemente abierto, fluye potente como la libertad, siendo al mismo tiempo resistencia a la opresión y constitución de comunidad. Lo absoluto constituyente, lo absoluto democrático. En definitiva, el concepto de democracia se presenta como una forma de gobernabilidad tendente a la extinción del poder constituido y, de modo análogo, al proceso de transición liberador del poder constituyente.

El problema es que la continuidad ontológica del pensamiento constituyente ha sido sometida a la hegemonía del pensamiento racionalista. El Estado, el poder constitutivo, la concepción tradicional de la soberanía, reaparecen sucesivamente para concluir el proceso constitutivo. Se trata, pues, de analizar de qué modo el poder constituyente, tras haber funcionado en tanto motor del desarrollo del racionalismo occidental, puede replegarse ahora sobre su propia fuerza singular, con el objeto de expresarla completamente en la plenitud de su intensidad: *“es hora de comprender, si dentro de esta crisis no se ha instalado, más solidamente que nunca, el principio radicalmente constitutivo del ser”*⁶.

6. Negri, A., *El Poder Constituyente: Ensayo sobre las Alternativas de la Modernidad*, Libertarias/ Prodhufi, Madrid, 1994, p.380.

3. La herencia spinoziana: el poder constituyente como *multitudo*

Rastreadremos en Spinoza una ontología de la *multitudo* que nos permita esgrimir lo que Negri denomina *política de la desutopía*, partiendo de la premisa negriana de que “*la verdadera política de Spinoza es su metafísica*”, sobre la base de que es preciso recuperar el asidero ontológico spinoziano para replantear una filosofía del porvenir, la imaginación del comunismo, pues el ser spinoziano consiste en una ontología de la revolución, por lo que, como el propio Negri hiciese notar, la ontología spinoziana constituye, en realidad, una auténtica genealogía del comunismo.

En efecto, Negri señala que el concepto de *multitud* nace, en su más rica formulación con Spinoza, y se refiere a “*una multiplicidad de singularidades que se disponen en un orden determinado*”.

7. Negri, A., *Spinoza Subversivo. Variaciones* (In) *Actuales*, Akal D.L., Madrid, 2000. p. 357.

8. *Ibid.*, p. 127. El concepto de *multitud* es, ante todo, un concepto ontológico y antropológico cuya vigencia debe ubicarse en los comienzos del humanismo renacentista. En efecto, tal y como describen Hardt y Negri en *Imperio* habría existido un primer florecimiento de la modernidad (que posteriormente sería sofocado por el poder del capital y el Estado), en el que los individuos se descubren a sí mismos como inmanentes a la naturaleza, al ser, al tiempo que se autoproclaman seres libres, autodeterminados, creadores, constituyentes e su mundo social. Este conjunto de individuos libres y creativos constituye la multitud, la cual es ya manifestada en las utopías igualitarias, industrialistas y artísticas de Bacon, Moro y Campanella y, especialmente en la filosofía de la inmanencia y de la radical democracia de Spinoza.

9. Negri, A., *Guías. Cinco Lecciones en torno a Imperio*, Paidós D.L., Barcelona [etc.], 2004, p.113.

Aun cuando dicho concepto estaba también presente en la filosofía moderna anterior al propio Spinoza, aquél no había sido caracterizado sino de un modo negativo, definiendo la falta de orden de una multiplicidad de sujetos, de tal manera que la multitud había de ser formada y no contenía ella misma, como en el caso de la filosofía spinoziana, una principio formativo. De este modo, Spinoza adopta una postura rígidamente inmanentista y materialista sobre la base de la cual niega la posibilidad acerca de la existencia de una causa exterior a la realidad: la materia es divina y la creación, un proceso interno a dicha materia. Es precisamente este inmanentismo el que fundamenta la posibilidad misma de la liberación: “*la reducción del horizonte ontológico a la inmanencia es tan radical que representa la condición preliminar a la definición del proyecto de liberación*”¹⁰. De este modo, el planteamiento spinoziano acerca de la organización de la multiplicidad y la democracia equivale a la formulación del problema referido al modo en que la multitud puede organizarse directamente (esto es, cómo se organiza la misma *de facto*).

Así pues, la causa deviene un acto (un proceso), siendo la democracia la forma en la cual la multitud (a través de la mediación consistente en la interacción de las singularidades) expresa una voluntad común que carece de un *fuera*, una voluntad, por tanto, absoluta.¹¹

Un segundo elemento de la filosofía de Spinoza reviste de gran interés para el presente estudio acerca del concepto

10. Negri, A., *La Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 301.

11. Cf. Hardt, M; Negri, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 80-81.

de multitud. Dicho elemento, consistente en la definición de subjetividad (y es expresado posteriormente, mediante la aportación nietzscheana al pensamiento posmoderno, en la filosofía deleuziana y foucaultiana), entendida aquí como producto de un conjunto de relaciones, supone interpretar cualquier elemento de autoconciencia como secundario con respecto al trabajo de la multitud y al producto de la relación entre singularidades, las cuales conservan su propia fuerza, mas siempre en el interior del marco de una dinámica relacional que posibilita en cuanto tal la construcción de sí mismas y del todo.

Retomemos, pues, el concepto spinoziano de *multitudo*. En *Spinoza subversivo* Negri afirma que a partir de la idea de *multitudo* la democracia spinozista se desmarca de la democracia de la antigüedad grecorromana, en la cual la libertad era atributo exclusivo de los ciudadanos de la polis. La democracia de la *multitudo*, sin embargo se extiende hacia la totalidad de la universalidad humana, sobre la base de un iusnaturalismo radical y constructivista que rechaza los planteamientos contractualistas.

De este modo, Spinoza entiende la *multitudo* como el sujeto político *par excellence*. Así, parte de la distinción entre potencia (*potentia*) y poder (*potestas*) para superar las aparentes paradojas que suscita la democracia de la *multitudo* (*omnino absolutum imperium democraticum*). Spinoza opera dicha distinción en las proposiciones XXXIV y XXXV de la parte primera de la *Ética*: 1) Propositio XXIV: “*La potencia de Dios es su esencia misma*”¹² y 2) Propositio XXXV: “*Todo lo que concebimos está en la*

12. Spinoza, B., *Ética Demostrada según el Orden Geométrico*, Tecnos, Madrid, 2007, p. 108.

potestad de Dios, es necesariamente”¹³. No obstante, en el *Tratado Político* Spinoza se distancia del antedicho dualismo al tiempo que muestra la *potentia* de la *multitudo* en tanto única constituyente del poder, que pasa a ser entendido como el producto de la capacidad de actualización de la potencia colectiva: “*potencia como inherencia dinámica y constitutiva de lo singular y de la multiplicidad, de la inteligencia y del cuerpo, de la libertad y de la necesidad-potencia contra poder allí donde el poder es un proyecto para subordinar a la multiplicidad, a la inteligencia, a la libertad, a la potencia*”¹⁴. Spinoza ubica, pues, el imperio absoluto de la democracia en tanto efecto resultante de la *potentia* inmanente de la *multitudo*. Dicha *potentia* inmanente define el propio derecho (*tantum iuris quantum potentiae*), de tal modo que Spinoza afirma en su *Tratado político*: “*Ese derecho que se define por el poder de la multitud*”¹⁵, “*Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente*”¹⁶. La constitución de la *multitudo* consiste en la unión de potencias. Spinoza traza un flujo de potencias singulares, cada una de las cuales permanece exenta del proceso de alienación de su propia potencia para poder participar en el *imperium democraticum*. Dicha participación de la potencia singular en la sociedad no supone la recusación de su propia potencia natural, sino que, para Spinoza ese derecho es el *poder* (*potentia*) por el que existe y actúa cada cosa (su *conatus*), por lo

13. *Íbid.*, p.109.

14. Negri, A., *La Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona, 1993. p. 317.

15. Spinoza, B., *Tratado Político*, Alianza, D.L., Madrid, 1986. p. 93.

16. *Íbid.*, p. 104.

que el individuo no renuncia a su poder, sino que, antes bien, lo compone con los otros para conformar el Estado: “*el poder del Estado en Spinoza no es distinto del poder de la multitud que lo constituye. Es poder constituyente*”¹⁷.

La inmanencia política postulada por Spinoza permite discernir la democracia spinoziana de la concepción hegemónica de democracia en la Modernidad¹⁸. Dicha noción halla su raigambre en la ontología spinoziana propia de la *Ética*. Así, el potencial revolucionario de Spinoza consiste en que, frente a la teoría hegemónica de la modernidad que postulaba un Estado en tanto poder trascendente y fundado principalmente en la representatividad política, en el que el súbdito es desmarcado del ciudadano y del soberano trascendente, el *imperium democraticum* spinoziano, postula una *multitudo* que no transfiere la soberanía, pues la misma es inmanente y, en canto tal, intransferible a un *fuera*, por ello “*la multitud se queda con su potentia soberana, lo que se distribuye es el derecho de participación en la potestas. El ejercicio*

17. Ezquerro Gómez, J., “Ulises atado al mástil (el monarca spinoziano)”, en *Isegoria: revista de filosofía moral y política*, nº 36, 2007, pp. 219-238.

18. Es preciso entender en este punto, tal como señala el propio Negri, que la teoría del contrato social es descubierta por el autor comunista como un artefacto que aspira a la legitimación de la alienación del poder y, consecuentemente, de la concepción jurídica del Estado. Así, para Negri, tanto la tradición hegemónica acerca de la democracia como los sistemas presentados por Kelsen, Bobbio, Luhmann y Rawls ponen el acento en el carácter inmediatamente jurídico del contrato social, amparados en la definición kantiana. El asunto consiste en que dicho traspaso inmediato a lo jurídico es configurado de forma trascendental, por oposición a la inmanencia política esbozada por Spinoza.

del poder es definido, conducido y sujetado por la potencia colectiva”¹⁹.

En definitiva, lo que nos interesa subrayar en este punto es que la *multitudo* es causa inmanente y ontológica de la potencia en tanto que el poder es mero efecto. De este modo, la democracia spinoziana se basa en la inferencia del poder constituido afectado por la potencia constituyente. No existe trascendencia alguna, sino antes bien, simplemente la univocidad política de la *multitudo*. El poder, en cuanto potencia es afectado permanentemente y en ausencia de mediaciones por la *multitudo*. Así pues, a partir de la univocidad radical del monismo de la sustancia spinoziana el poder constituido es insoluble con respecto a la *potentia* constituyente. En efecto, la vinculación entre el *poder constituido* y el *poder constituyente* obedece a una esquema causal inmanente que asegura la dependencia mutua de ambos conceptos con respecto a su existencia misma: no hay poder sin potencia. Se trata de una democracia de la *multitudo* que funciona en tanto potencia constituyente o constante praxis de actualización.

Por otra parte, la libertad de la potencia reside en el grado de los *affectus*, que determinan el *conatus* o potencia de perseverar en el ser, deseo de la *multitudo*, de suerte que podemos concluir que, en la filosofía spinoziana la libertad de la *multitudo* está fundada en su potencia. En la filosofía de Spinoza la *cupiditas* deviene fuerza absolutamente afirmativa, de modo que el nexo entre

19. Resende Chaves Junior, J. E., “El Derecho Nómada – Un paso hacia el Derecho Colectivo del Trabajo, desde el «Rizoma» y la «Multitud»”. Asis Roig, Rafael; Baylos Grau, Antonio Pedro. Instituto de derechos humanos Bartolomé de las casas, Getafe, 2006, p. 173.

la vida individual y la social dominado por un deseo que no puede tener exceso, es reafirmado. En definitiva, podemos concluir, con Negri, que si después de Spinoza puede seguirse hablando de poder soberano “*éste sólo puede mostrarse en tanto democracia de la multitud, o bien como autogobierno absoluto del conjuntote las individualidades, conducirles, con el avance de su deseo, hacia la constitución de lo común*”²⁰. En efecto, hemos alcanzado lo que Negri denomina *desutopía constitutiva*, pues el espesor ontológico spinoziano no permite elucubrar utopías ni declaraciones ilusorias de superación, sino que, antes bien, dichas concepciones sientan las bases para que la conciencia de límite alimente el acto creativo. El poder constituyente no nace tanto de una indiferenciada continuidad del ser cuanto de su diferenciación creativa, de una noción que, tras haber constituido a los individuos en multitud, determina la potencia de la misma.

4. Deleuze –(F. Guattari) y A. Negri– (M. Hart). Ontología y política después del 68

Es preciso reconocer en la posmodernidad la existencia de una distancia esencial respecto a la Modernidad (aquella que entiende la reconstrucción en tanto condición de posibilidad ontológica para el comienzo de la articulación de un proyecto ético-político renovado), mas también lo es, del mismo modo, el reconocimiento de la influencia en la posmodernidad de un *ethos* que halla su origen en la propia modernidad: el *ethos* de la

Aufklärung (basado en una crítica constante de nuestro ser histórico y en la reivindicación del pensar autónomo reclamado en virtud del *sapere aude* kantiano aparecido en su texto *¿Qué es la Ilustración?*, legitimado posteriormente por la muerte de Dios) y del que el propio Foucault se reconoce heredero.

Es precisamente la *muerte de Dios*, la que iniciará una nueva geografía humana y cultural. En este contexto se incardina la reflexión foucaultiana acerca de las transformaciones de la subjetividad, que apunta hacia la consideración histórica y contingente de las formaciones socio-culturales. Así, en *Las palabras y las cosas*, Foucault afirmará que el Hombre, esa invención de la Modernidad (entiéndase, de aquella Modernidad que se remonta a la extensión del sujeto cartesiano que culmina con la Ilustración) es ahora reemplazado por la postulación de una subjetividad plural y desustancializada, inscrita en el marco de la radicalización de los procesos de autoconstitución. Esto posibilita radicar la cuestión del sujeto constituyente, pues Foucault nos muestra que el sujeto es, antes que nada potencia, producción y es, además de ello, una acción, un tiempo de acción y de libertad, un *agencement* abierto en tanto no condicionado teleológicamente. Así, tras un primer desarrollo crítico consistente en el proceso de desarticulación de lo real, Foucault reabre un proceso en el que asume dicha desarticulación como condición positiva, camino spinoziano de la necesidad a la libertad. Por último, la obra foucaultiana postula un paradigma de subjetividad desarrollado en tanto lugar de recomposición de las resistencias y espacio público. Sujeto que es, pues, potencia (de producir trayectorias constitutivas), tiempo (en ningún senti-

20. Negri, A., *Spinoza Subversivo. Variaciones (In)actuales*, Akal D.L., Madrid, 2000, p. 142.

do predeterminado) y, en consecuencia, constitución singular²¹.

Estamos ahora en condiciones de comprender por qué Hardt y Negri afirman en *Imperio* que “*sería más exacto presentar la teoría posmoderna no como un desafío a la Ilustración ni a la modernidad en su conjunto, sino, específicamente a la tradición de la soberanía moderna*”²². En efecto, se trata, concretamente, de desafiar a la dialéctica en tanto lógica central de la dominación, la exclusión y la potestad modernas, pues, por un lado, reduce la multiplicidad de la diferencia a oposiciones binarias y, por otro, engloba las diferencias referidas en un orden unitario. De este modo, la posmodernidad reconoce su práctica teórica en tanto heredera de un amplio espectro de luchas de liberación modernas y contemporáneas. Dichos rendimiento teórico-prácticos, junto con un mayo del 68 francés entendido en tanto revolución que supone la irrupción de un afuera, que afirma la potencia popular, en definitiva, de una revolución que esboza la posibilidad de una comunidad de individuos libres, se dibuja el horizonte de reflexión ontológico-político posterior a 1968, atmósfera en la cual se inscribe el proyecto teórico-práctico de Antonio Negri.

21. “*Cuando la crítica ha destruido las prisiones del poder constituido, ella se reconoce como potencia ontológica, poder constituyente, capaz de producir eventos absolutos. Lo político es aquí producción (...) colectiva y ateológica. La innovación constituye lo político, la constitución no podrá ser más que innovación continúa* (Negri, A. *El poder constituyente: Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Libertarias/Produhfi, Madrid, 1994, p. 50).

22. Hardt, M; Negri, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002., p. 138.

5. Ontología social negriana: trabajo material, inmaterial y biopolítica

Antes de abordar los términos negrianos del análisis es necesario señalar que aun cuando Negri parte de los análisis marxistas acerca de lo social, no es menos cierto que, desde un primer momento advierte ya la necesidad de llevar a cabo una revisión de la ortodoxia marxista, sobre la premisa de que los cambios en el tejido histórico exigen, asimismo, un cambio de método: “*la construcción positiva del método marxiano correspondía a una situación real y singular, caracterizada por las relaciones de producción de mediados del siglo XIX. Por el contrario, para especificar nuestra metodología ahora, debemos desarrollar el análisis sobre lo real que nos circunda en nuestra época y sobre nuestro escenario social*”²³.

Así, Negri parte de una primera constatación: frente a la pretérita asunción de una cierta dualidad entre el punto de observación y el objeto observado es necesario señalar que hoy ya no hay un *fuera*. Así, mientras que los análisis marxistas postulaban que, en tanto que el valor de uso era connatural al objeto mercancía, el valor de cambio derivaba de las relaciones socio-políticas en la totalidad del desarrollo de los modos de producción, en la actualidad dicho valor de uso se encuentra desfigurado, debido a las transformaciones concernientes a la fuerza de trabajo, a la fuerza productiva: producimos mercancías sobre una forma desmaterializada de actuación y, asimismo, creemos que el conocimiento es lo que nos permite

23. Negri, A. *Guías. Cinco Lecciones en torno a Imperio*, Paidós D.L., Barcelona [etc.], 2004, p. 73.

acceder hoy en día a la producción y, consecuentemente a las relaciones intersubjetivas y a la reproducción misma del ser social.

De este modo, Negri afirma la necesidad de desarrollar una ontología del ser inmaterial que percibe en su interior la posición privilegiada de un trabajo inmaterial entendido como “conjunto de las actividades intelectuales, comunicativas, relacionales y afectivas expresadas por los sujetos y los movimientos sociales”²⁴. En la situación actual tanto el tiempo de trabajo como el criterio de medición de dicho tiempo han cesado de ser elementos centrales, cuantificadores de la producción. En la medida en que la producción depende actualmente en mayor grado de la unidad de conexiones y relaciones que constituyen el trabajo intelectual y lingüístico, será también un individuo más bien social y colectivo quien determine el valor de la producción. De este modo, la hegemonía del trabajo intelectual en el modo de existencia y el mundo productivo presentes nos permite hablar de lo que el propio Negri denomina *capitalismo cognitivo*, cuya originalidad reside en la aprehensión, en el seno de una actividad social generalizada de aquellos elementos innovadores que producen valor. Es, pues, el concepto de captación social del valor mismo como resultado de una socialización creciente de la producción, el que nos permite articular el desarrollo capitalista y la creación capitalista

24. Ibid., p.75. Dicho planteamiento halla sus orígenes en el “fragmento sobre las máquinas”, perteneciente a los *Grundrisse*, en los que Marx anuncia ya la evolución inmaterial de la forma de trabajo en el futuro del desarrollo capitalista. Se esboza aquí la modificación de la función del tiempo productivo y del tiempo histórico, de tal modo que la jornada de trabajo ya no puede reducirse al mero tiempo de trabajo.

de valor actuales. Por otro lado, desde las perspectivas de la técnica del control político, la transformación del marco paradigmático del trabajo supone que la guerra ha reemplazado al espacio de la producción y la reproducción en tanto forma de control político del capitalismo parasitario. Así, el capitalista, a través de la interrupción de los movimientos de conocimiento, cooperación y lenguaje trata de coaccionar a la sociedad, así como de impedir los procesos sociales de producción en la medida en que presenten excedentes respecto de su dominio. El estudio de la determinación de dicho excedente nos remite en este punto a una noción fundamental: el *General Intellect*²⁵. Así, en la época del mismo la fuerza productiva parte de los sujetos y es organizada en la cooperación, mas dicha cooperación productiva ya no es impuesta por el capital, sino que, antes bien, remite a la capacidad de la fuerza de trabajo inmaterial, de un trabajo mental y lingüístico que se expresan de forma cooperativa. De este modo, la fuerza de trabajo intelectualizada o inmaterializada se expande cual epidemia en el marco de una nueva acumulación originaria.

En definitiva, la transformación del trabajo en actividad cognitiva se caracteriza sobre la base de un excedente extremo de valorización., un excedente de saber respecto al productor al que se refiere. Negri parte de la adopción de los dos presupuestos de la ontología marxiana, a saber: 1) El mundo está creado pro el trabajo y 2) La existencia del capitalismo hace necesariamente que dicho trabajo continúe siendo explotado. De este modo, Negri afirma que su propuesta tiene por objetivo “por una parte, *organizar las fuerzas del trabajo que construyen*

25. Cf. *Ibid.*, pp. 129-130

yen el mundo y, por otra, la posibilidad de liberar el trabajo de la explotación”²⁶. Sobre la base de estos planteamientos, Toni Negri preconiza una percepción filosófica del ser en clave constitutiva, correspondiente a la teoría alternativa del materialismo moderno (Maquiavelo, Spinoza) en tanto fundamento de su propuesta ontológica.

Dicho planteamiento posibilita la incardinación del método en el marco de un imaginario de la liberación del ser, permitiendo el reencuentro en la propia humanidad de la capacidad autónoma relativa a la producción y a la construcción del mundo mismo, afirmación inmanente radical que obedece a la dimensión posmoderna de la producción en virtud de la cual es posible *estar dentro* durante todo el proceso, integrar determinaciones cooperativas y, por último, recoger el excedente inmediato y continuo del saber. Así, a esta reivindicación spinozista en el marco de la ontología social, Negri añade como presupuestos de su propia ontología, la definición del método en tanto trabajo vivo y la consideración nuclear de la explotación.

6. Negri. La *multitud* y el Imperio

La multitud es un concepto que aspira a alcanzar la formulación de la democracia absoluta. Dicho concepto, de acuerdo con lo señalado por Sylvère Lotinger en el prefacio de *A grammar of the multitude*²⁷, es gestado principalmente en la Italia de

26. *Ibid.*, p. 81.

27. Cf. Resende Chaves Junior, J. E., *Op. Cit.*, pp. 159 y ss.

los 60 y 70²⁸. La multitud se manifiesta como contrapoder (*potencia contra poder, potencia contra, contrapoder*) respecto al imperio, que es la forma que adopta el capitalismo en la posmodernidad, recibiendo el nombre de postcapitalismo, por contraposición a la situación acontecida en el imperialismo de la modernidad.

Dicho contrapoder se presenta 1) como resistencia frente al viejo poder 2) como insurrección de un nuevo poder 3) como potencia constituyente del nuevo poder. No obstante, el contrapoder de masas y el poder constituyente no presentan un carácter homólogo, pues lo que Negri plantea realmente son formas diversas de libertad colectiva. El poder del imperio no es productivo, sino que es privación, en la medida en que actúa como aparato de captura sobre la producción misma del contrapoder.

La soberanía ha adoptado un nuevo rostro, integrado por órganos nacionales y transnacionales regidos por una sola lógica, en el contexto de un imperio caracterizado por la anulación de fronteras y la puesta en suspenso de la historia misma. De este modo, el planteamiento de *Imperio* aparece determinado, en primera instancia por la premisa consistente en la afirmación de la existencia de un orden mundial expresado en tanto formación jurídica. Así, es necesario luchar contra quienes postulan que dicho orden ha surgido de forma espontánea a través de la interacción de formas globales y contra quien afirma que del antedicho orden se colige una única racionalidad y potencia trascendente, consciente y omnisciente. El imperio se desarrolla en el terreno biopolítico. Así, el ordenamiento imperial no surge como regla, sino, antes

28. Cf. *infra*.

bien, en tanto excepción legitimadora de la intervención excepcional del soberano, instaurando y naturalizando el derecho en tanto derecho policial y la guerra en tanto guerra civil, pues en ausencia de fronteras el enemigo se configura como enemigo interno del sistema. El aparato general del imperio procede, en primer lugar, a la inclusión de todos en el espacio imperial, de tal modo que el “velo de ignorancia” respecto a las diferencias permite la sumisión jurídica de todos. En segundo lugar, las diferencias son afirmadas en tanto culturales (y no políticas), lo que permite la integración de los trabajadores como mecanismo eficiente de control del proceso de trabajo, de manera que el poder imperial se halla pues, en la movilidad, la flexibilidad y la contingencia. Por último, el imperio procede a la administración de la inclusión y la diferencia.²⁹

Así, ninguna suerte de potencia trascendente (ni siquiera EE.UU.) encarna por sí sola el poder del imperio, pues el poder global, para ser eficaz demanda como condición de posibilidad una estructuración reticular, precisamente en la medida en que su enemigo se manifiesta también bajo la forma de una red de resistencias difusas, dispuestas de forma inmanente en la superficie imperial. De este modo, arribamos al reconocimiento de una dimensión biopolítica, de un dispositivo vinculado tanto a la producción como a la vida: el trabajo, ya sea este explotado o inteligente, ocupa toda la vida, de manera que el trabajo material tiende a introducirse en el trabajo inmaterial y transformarse progresivamente en este último³⁰.

29. Cf. Hardt, M; Negri, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 187-190.

30. La definición de biopolítica surge con el discurso foucaultiano, articulada sobre la base de un análisis histórico de la racionalidad política y

En consonancia con la emergencia de la biopolítica, tiene lugar el tránsito del fordismo al posfordismo y, paralelamente, el de la disciplina (control de los cuerpos de los individuos) al control (entendido en tanto tecnología de poder destinada a las poblaciones). Se trata de una suerte de tecnología del poder que se cierne sobre las formas de organización de la población, la cual es entendida por Negri como “*el conjunto de seres vivos coexistentes que muestran rasgos onto/biológicos particulares, y cuya vida es susceptible de ser controlada con el bien de asegurar, con una mejor gestión de la fuerza-trabajo, un crecimiento ordenado de la sociedad*”³¹. Es así como la vida misma es integrada en el campo del poder. Sin embargo, es preciso discernir entre las nociones de *biopoder* y *biopolítica*. En efecto, ambos conceptos son la imagen especular invertida del otro. Así, el *biopoder* se refiere al ejercicio de dominio que lleva a cabo el Estado sobre la vida mediante sus tecnologías y dispositivos, mientras que la *biopolítica* apunta hacia a un análisis crítico del dominio efectuado desde el punto de vista de las experiencias de subjetivación y libertad, esto es, desde abajo. Mientras que el *biopoder* estaría directamente relacionado con la máxima expresión de la modernización capitalista de las relaciones sociales, la *biopolítica* en tanto concepto referido a

funcional del gobierno y se refiere al modo en que el poder presenta una tendencia a gobernar (en la época comprendida entre finales del s. XVIII y comienzos del s. XIX), por un lado, a los individuos (a través de los procesos disciplinarios) pero, sobre todo al conjunto de los seres vivos que, en dicha medida se constituyen en tanto población.

31. Negri, A., Guías. Cinco Lecciones en torno a Imperio, Paidós, D.L, Barcelona [etc.], 2004, p. 84.

la emergencia de la subjetividad es el término que nos interesa abordar para el análisis de la elaboración negriana de una ontología social que fundamenta sus propuestas de carácter ético-político³². Dichos espacios foucaultianos micropolíticos determinan líneas de fuga consistentes en la media en que obedecen a tejidos fuertes. La biopolítica se configura, pues, como la extensión de la lucha de clase. Además, dicho concepto se renueva gracias a los planteamientos de Deleuze y Guattari, quienes entienden que la biopolítica nace a partir del conjunto del trabajo afectivo, del trabajo de relación, de la flexibilidad temporal y de la movilidad espacial del trabajo, coordinadas que definen la naturaleza actual del trabajo. Por último, cabría señalar que lo biopolítico supone, asimismo, transformaciones en el ámbito antropológico, en la medida en que el obrero posee mayor movilidad y tiempo libre, lo que a su vez abre la posibilidad a que éste trace nuevos espacios y temporalidad del trabajo:

“la construcción de las rutas y los límites de estos nuevos flujos globales estuvo acompañada por una transformación de los procesos productivos dominantes, lo que dio como resultado una reducción del protagonismo del trabajo industrial en fábricas, desplazado por la prioridad que se le da hoy al trabajo comunicativo, cooperativo y afectivo”³³.

De este planteamiento podemos extraer interesantes rendimientos, a saber: 1) existe un progreso dirigido a la unificación del trabajo, hacia un trabajo inmaterial, 2) la pobreza se reduce a la incapacidad relativa al imposibilidad de hacer valer la actividad; el pobre ha de luchar junto al

trabajador, en la media en que aquél es el sujeto pragmático de la explotación. Esta lucha común atraviesa la vida y construye subjetividad, sobre el contexto de un trabajo inmaterial entendido, en cuanto tal, como producción del cerebro y un cerebro comprendido, de manera análoga, como propiedad común. En definitiva, como advierte M. Hardt y A. Negri en su prefacio a *Imperio*, “*la geografía de estos poderes alternativos, la nueva cartografía, aún no ha sido trazada, o más bien, está comenzado a ser diseñada hoy a través de las resistencias, las luchas y los deseos de la multitud*”³⁴.

6.1. La multitud como superación del proyecto deleuziano

Toda vez que hemos analizados los elementos principales de la ontología social dibujada por Negri, estamos en condiciones de abordar en el presente apartado el estudio acerca del tránsito que desarrolla Negri entre los planos ontológico y político, que constituyen dos fases de un proyecto especulativo unitario, dos momentos de solución de un mismo problema.

Para ello, es preciso subrayar, en primer lugar, que dicha proyección política se desarrolla a partir de las deficiencias halladas por Hardt y Negri en las reflexiones de Deleuze y Guattari. Así, comienzan por reconocer el mérito de estos últimos con respecto a la presentación de un enfoque del poder propiamente posestructuralista, renovador del pensamiento materialista y asentado de manera firme en la producción del ser social, así como la desmistificación que

32. Cf. *Ibid.*, p. 87.

33. Hardt, M; Negri, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 15.

34. *Ibid.*, p.17.

llevan a cabo respecto del estructuralismo y de todas las concepciones filosóficas, sociológicas y políticas que se erigen sobre la rigidez de su marco epistemológico. En definitiva, Negri y Hardt atribuyen a Deleuze y Guattari el acierto de haber focalizado nuestra atención en la sustancia ontológica de la producción social. Sin embargo, aun cuando cabe atribuir a ambos autores el descubrimiento de dicha productividad de la reproducción social (producción creativa, producción de valores, relaciones sociales, afectos, devenires) no es menos cierto que “*terminan articulándolos de un modo superficial y efímero, como un horizonte caótico, indeterminado, caracterizado por un acontecimiento inasible*”³⁵.

De este modo, Hardt y Negri afirman que la relación entre la producción social y el biopoder se comprende con mayor facilidad a la luz de los planteamientos desarrollados por un grupo de autores marxistas italianos contemporáneos, los cuales reconocen la dimensión biopolítica sobre la base de la nueva naturaleza de la labor productiva y su desarrollo vivo en la sociedad (a través del empleo de expresiones tales como «intelectualidad de masas», «trabajo inmaterial», «intelecto general»). Así pues, el reconocimiento de dicha dimensión demanda la formulación tanto de una nueva teoría del valor como de una nueva teoría de la subjetividad, que opere fundamentalmente por medio del conocimiento, la comunicación y el lenguaje. Sin embargo, Hardt y Negri señalan que aquellos autores cometen el error de haber reinsertado la producción en el contexto biopolítico casi exclusivamente en el ámbito del lenguaje y la comunicación, es decir, tratan las nuevas prácticas laborales de la sociedad

35. *Ibid.*, p. 42.

biopolítica meramente en sus aspectos intelectuales e incorpóreos cuando, sin embargo en dicho contexto la productividad de los cuerpos y el valor del afecto son claves. Así, el propio Negri se declara heredero de estos planteamientos cuando afirma que “*Nuestra tarea consiste (...) en construir a partir de estos intentos parcialmente logrados a fin de reconocer el potencial de la producción biopolítica (...) nuestro análisis debe descender a la jungla de las determinaciones productivas y conflictivas que nos ofrece el cuerpo biopolítico colectivo*”³⁶.

Para ello, Negri atenderá al desarrollo real de la vida misma, esto es, al proceso de constitución del mundo y de la historia, inmerso en el denso conjunto de la experiencia. La antedicha agregación de las prácticas sociales pasa necesariamente por el tránsito de la multiplicidad (Deleuze) a la multitud (Negri).³⁷

Ha quedado establecido, de este modo, el ámbito en el que se desplaza Negri sobre la base del objetivo de completar

36. *Ibid.*, p. 44.

37. Así parece reconocerlo el propio Hardt en *Deleuze. Los años de aprendizaje*, donde podemos leer lo siguiente: “*En el horizonte político, la multiplicidad de las prácticas y los deseos sociales nos presenta las condiciones de composición o combinación. Éste es el campo en el que debe definirse el proceso: la combinación debe lograrse reuniendo los cuerpos sociales con relaciones internas compatibles, con prácticas y deseos componibles. Las prácticas sociales existentes, las expresiones afectivas de la cultura popular, las redes de cooperación del trabajo son los espacios donde deberíamos procurar discernir los mecanismos sociales de agregación que pueden constituir relaciones adecuadas, afirmativas, alegres y, por lo tanto, vigorosas combinaciones subjetivas. Fortalecer el paso de la multiplicidad a la multitud continúa siendo para nosotros el proyecto central de una práctica política democrática*” (Hardt, M. *Op. Cit.*, p. 228).

la inacabada tarea deleuziana, a saber: el diseño de una política propia para la razón posmoderna. Dicha proyección política posmoderna fuerte requiere, asimismo, la percepción de un acuerdo positivo entre las condiciones de la postmodernidad y la herencia renovada que estimula las propuestas políticas desacordes con el proceso de estandarización y globalización mundiales. Se trata del problema de la comunicación de las singularidades de la multitud, de la producción, desde la inmanencia del sentimiento de un ser común que permita articular una revolución posmoderna elaborada, empero, sobre el respeto de la diferencia.

En la obra *Multitud*, sin embargo, a dicho *telos* materialista parece unírsele la necesidad de un programa: “*la multitud necesita de un proyecto político para empezar a existir*”³⁸. Asistimos pues a una contradicción (entre la postulación de un *telos materialista* necesariamente emergente y la de un proyecto político explicitado sobre la base de la vivencia no-programática de la superación capitalista) que precisa solución.

6.2. Análisis negriano de la multitud: hacia el *telos* de lo común

En la última fase de la modernidad hallamos frecuentemente definiciones alternativas de multitud vinculadas a la imposibilidad de formalizar la multitud en el concepto de pueblo, imponiéndose progresivamente la idea de *multitud* en tanto *masa*, entendida esta como el con-

38. Hardt, M.; Negri, A.; *Multitud*, p.249. *apud* Rodríguez, J.L., *Crítica de la Razón Postmoderna*, P.U.Z., Zaragoza, 2006, p. 83.

junto masificado e informe que, no obstante, posee la capacidad de fuerza de choque y/o de resistencia. Negri apunta que, sin embargo, es necesario advertir que dicho concepto no recoge el desarrollo de la fuerza-trabajo que acontece paralelamente durante ese período y que es, asimismo, necesario para reconstruir el concepto de multitud en tanto sintomático de una nueva fase del desarrollo de la subjetividad³⁹. De este modo, en la posmodernidad, el concepto de multitud hace referencia a la existencia de singularidades que se definen tanto por su capacidad de expresar trabajo inmaterial como por el poder de reapropiarse e la producción misma mediante dicho trabajo: “*la fuerza-trabajo posmoderna se da en la multitud*”⁴⁰.

Este es precisamente el sentido del concepto de «individuo social» desarrollado por Marx en los *Grundrisse*, en tanto sujeto complejo constituido en la cooperación. En contraste con esta definición en la que el sujeto parece reducirse a lo productivo, Negri articula una noción de *multitud* que muestra la potencia expresiva de las singularidades y de aparecer como proliferación de libertad. En suma, el concepto negriano de multitud remite básicamente a tres perspectivas: 1) desde la perspectiva sociológica y filosófica, la *multitud* aparece como conjunto, mul-

39. “*en el momento en el que el concepto de multitud se compara con las nuevas formas de la organización del trabajo y de la sociedad, solo entonces es posible reconstruir el concepto de multitud, no ya simplemente en términos políticos (...) como indicador material, ontológico, de una nueva fase del desarrollo del capitalismo, de la sociedad y –lo que más importa– de la subjetividad*” (Negri, A., *Guía. Cinco Lecciones en torno a Imperio*, Paidós D.L., Barcelona [etc.], 2004, p.117).

40. *Ibid.*, 117.

tiplicidad de singularidades 2) se trata de la multitud en tanto clase social no obrera 3) se aborda la multitud en tanto capaz de un desarrollo autónomo, independiente e intelectual. De este modo, a través de la reapropiación de las herramientas de trabajo y los dispositivos de cooperación, la fuerza trabajo puede acabar con la dialéctica de la servidumbre y la soberanía. Ello remite al planteamiento mismo de la multitud en tanto potencia democrática en la medida en que se sirve de la unión entere libertad y trabajo para producir lo <<común>>. Hallamos, de este modo, la convergencia entre la producción y la eticidad de la vida a través de una multitud dinámica y constitutiva que en cuanto tal remite al ámbito de lo biopolítico. En palabras del propio Negri, se trata de dar “*cuerpo y sangre*”⁴¹ al *General Intellect* para introducirlo así en el concepto de multitud. Se trata de reconducir la invariancia a la potencia de la multitud. Dicha multitud no debe ser entendida en tanto reencuentro de la identidad ni en tanto mera apología de las diferencias, sino, antes bien, como el reconocimiento de que detrás o debajo de esa identidad y esas diferencias existe una *comunidad*, entendiendo por la misma una proliferación de actividades creativas, relaciones o formas asociativas de diversa raigambre.

La multitud entendida como conjunto de singularidades remite, a la consideración de una comunidad de diferencias y las singularidades en tanto producción de diferencias. Lo común no es <<comunidad>> (*Gemeinschaft*) ni pura sociedad (*Gesellschaft*). Se trata de otorgar forma política al a expresión de la multitud al margen de la enajenación de la potencia productiva y de la libertad de los sujetos. Negri señala en este punto la posibilidad

41. *Ibid.*, p. 119

de identificar el enlace de las revoluciones productiva y lingüística la determinación del tránsito ontológico-productivo en acto, en el instante en que el valor productivo y el sentido lingüístico dibujan una trayectoria común frente al poder imperial, que se funda en la ruptura de toda relación ontológica determinada.

Así, los desarrollos posmodernos de *izquierda* que dibujan un sujeto débil, evanescente, imposibilitan en dicho sentido la convergencia institucional (jurídica y normativa) de la subjetividad y de la constitución de lo común. Así, frente a las filosofías de la posmodernidad que han visto en la multitud el desvanecimiento o la incertidumbre del conjunto de los sujetos, antes que tomar en consideración lo común como signo de una capacidad constituyente renovada, Negri trata de definir el concepto de multitud en sentido fuerte y lo hace distinguiendo entre *límite* y *obstáculo*⁴². Así, afirma que la soberanía ya no puede destruir a la multitud en la medida en que ésta constituye el límite del Estado, el cual es sólo un obstáculo para la multitud, lo que le permite defender la fuerza de la multitud como potencia indestructible. Así, cuando la multitud se presenta en tanto conjunto de singularidades productivas y proliferantes el enfrentamiento es omnipresente, por lo que el Imperio carece de lugar: “*en este espacio uniforme del imperio no hay ningún lugar del poder: éste está a la vez en todas partes y en ninguna; el imperio es una u-topía es decir, un no lugar*”⁴³. Así, tiene lugar un republicanismo postmoderno basado en el éxodo antropológico: mutación ontológica en acción, invención concreta de un nuevo

42. Cf. *Ibid.*, pp.122-130.

43. Hardt, M; Negri, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002, p.181.

primer lugar en el no lugar. Se trata de crear un nuevo lugar, un nuevo cuerpo, desarrollar una metamorfosis entendida como ruptura de todas las homologías naturalistas de la modernidad. Cuerpo incapaz de someterse a dominio, pero asimismo, capaz de crear nueva vida, cuerpo potente spinoziano producido en virtud de la más elevada conciencia que infunde el amor. La hibridación es un gesto vacío si no se dirige, asimismo, a las prácticas y regímenes de producción, a la experiencia productiva común de la multitud. Así, Negri afirma que la multitud puede destruir el obstáculo del Estado a través del trabajo inmaterial, forma hegemónica de la organización social del trabajo en la actualidad y definido por Hardt y Negri como “*un trabajo que produce un bien inmaterial, tal como un servicio, un producto cultural, conocimiento o comunicación*”⁴⁴. Además, dichos autores distinguen tres tipos de trabajo inmaterial que han elevado al sector servicios a la cima de la economía informática: 1) Aquel que participa de una producción industrial informatizada y que se sirve de las tecnologías de la comunicación 2) El trabajo inmaterial de las teorías analíticas y simbólicas 3) aquel que implica producción y manipulación de afectos y requiere contacto humano (trabajo corporal). En cualquier caso, la novedad de la nueva infraestructura de la información es que la misma es inmanente a los propios procesos de producción. Así, la multitud del trabajo inmaterial vive a través del excedente, del éxodo, el cual emerge a partir de la difusión del saber en forma reticular. Además, el trabajo creativo exige como condición de posibilidad un carácter común, *i. e.*, ser producido por redes de cooperación.

44. *Ibid.*, p. 270.

Además, el trabajo creativo exige como condición de posibilidad un carácter común, *i. e.*, ser producido por redes de cooperación. En efecto, en cada uno de estos trabajos inmateriales anteriormente especificados, la cooperación es inherente a la propia tarea, inmanente a la actividad laboral misma: “*hoy, la productividad, la riqueza y la creación de superávit social adquieren la forma de la interactividad cooperativa a través de redes lingüísticas, comunicacionales y afectivas. En la expresión de sus propias energías creativas, el trabajo inmaterial parece proveer así el potencial para un tipo de comunismo espontáneo y elemental*”⁴⁵. Por otra parte, este carácter común del trabajo es el que permite definirlo ontológicamente en tanto libertad, esto es, el trabajo sólo es libre cuando es común, por lo que, tal como afirma el propio Negri, “*superar el obstáculo será hacer vivir de manera conjunta la dimensión común y el éxodo del capitalismo*”⁴⁶.

De lo anterior podemos colegir que la potencia de la multitud tiene la capacidad de eliminar la relación soberana, pues su modo de situarse como límite es absoluto. Análogamente, podemos establecer que aun cuando la producción del poder soberano supere el obstáculo, es, empero, incapaz de eliminar el límite puesto por la multitud. A esto cabe añadir que la producción de la multitud es simultáneamente ser y límite, pues mientras que el límite de la soberanía se ubica en la propia relación entre quien manda y quien obedece, la multitud es la negación de dicha relación y la que, por tanto, produce y reproduce el mundo, de

45. *Ibid.*, p. 273.

46. Negri, A., Guías. Cinco Lecciones en torno a Imperio, Paidós D.L., Barcelona (etc.), 2004, p. 124.

modo que Negri concluye que “*ésta es la auténtica posibilidad que tenemos de dar sentido al concepto de multitud, más allá de la tradición y las alternativas de la ciencia política moderna: una experimentación concreta y real, una fenomenología amplísima en el terreno del trabajo, de lo político, de la propiedad y de la apropiación, de la relación jurídica con el resto del mundo, es decir, los temas fundamentales de la definición de política*”⁴⁷.

En efecto, el *telos* de lo común es algo constantemente construido y constituido nuevamente, en el contexto del carácter intempestivo de un imaginario que se va conformando de manera precaria pero efectiva. De este modo, el poder constituyente es afirmado donde la multitud trata de encontrar en la subjetividad la fuerza de construirse siempre *ab initio* y lo virtual [esto es, “*el conjunto de poderes para actuar (ser, amar, transformar, crear) que poseen las multitudes*”⁴⁸] se muestra como más real que lo propio real.

Así, la creación es el paso fundamental de lo virtual a lo real a través de lo posible y dicho vehículo de posibilidad no es sino la fuerza laboral viva. Así, el trabajo entendido en tanto excedente productivo es, por un lado, resultado de una fuerza colectiva de emancipación y, por otro, sustancia de la nueva virtualidad social de las capacidades productivas y liberadoras del trabajo. El trabajo es poder de actuar, singular en la medida en que el trabajo ha devenido dominio exclusivo del cerebro y el cuerpo de las multitudes y plural en la medida en que el deseo expresado por las multitudes en el tránsito

de lo virtual a lo posible se constituye de manera constante como algo común.

Dicho poder de trabajo en tanto poder común de actuar mantiene una relación contemporánea, coincidente y dinámica con respecto a la construcción de la comunidad: de un lado, los poderes singulares de la fuerza laboral crean constantemente nuevas construcciones comunes y, de otro, lo común deviene singular, por lo que el poder virtual de trabajo en tanto poder de autovaloración que se extiende a los otros constituye una comunidad expansiva, de modo que las acciones comunes tanto del trabajo como de la inteligencia la pasión y el afecto configuran un poder constituyente.

Así pues, la efectividad de la lucha, la pretensión de la multitud y la potencia de sus movimientos crea una nueva realidad en la que lo político es el escenario clave, por eso, afirma Negri que “*si la multitud es un conjunto de singularidades agentes, la potencia constituyente no puede ser más que el telos común de la multitud; el poder constituyente es la dinámica organizativa de la multitud, su hacerse*”⁴⁹.

Dichos poderes constituyentes, virtuales se encuentran en permanente lucha con el poder constituido por el imperio.

Negri advierte en este punto que la potencia no es reducible al poder, del mismo modo que los muchos son irreducibles al uno. Asimismo, no existe relación dialéctica entre ninguno de los extremos de ambos casos. El planeamiento de Toni Negri apunta hacia Otro, la haecciedad deleuziana y tanto ésta como la singularidad (la cual no sólo se crea a partir del

47. Hardt, M; Negri, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 124.

48. *Ibid.*, p. 326.

49. Negri, A., *Guías. Cinco Lecciones en torno a Imperio*, Paidós, D.L., Barcelona (etc.), 2004, p. 127.

conjunto, sino que de hecho crea el conjunto) son aprehensibles en la medida en que expresan excedente.

7. Conclusión

En definitiva, podríamos concluir que con la figura de Negri, la posmodernidad efectúa en buena medida un tránsito desde la posmodernidad política a-funcional hasta la posmodernidad política revolucionaria, sobre la base del reconocimiento acerca de la necesidad de subvertir radicalmente la concepción moderna de soberanía y plantear un proyecto comunitario a partir de la propia constitución de la singularidad y de la tendencia ontológica de la inmanencia.

Así, en la medida en que la esfera imperial del biopoder y la vida tienden a coincidir, la lucha de clases posee el potencial de explosionar en todos los campos de la vida, de suerte que habremos de preguntarnos ¿Qué tipo de casos concretos de lucha de clases pueden formar un poder constituyente? ¿Cómo puede configurarse ese cuerpo de la multitud en tanto *telos*? Pues bien, a este respecto Negri señala diversos aspectos del telos de la multitud:

1) En relación con el lenguaje y la comunicación, la producción la comunicación y la vida constituyen un campo abierto de conflicto. Es preciso que el conocimiento se transforme en acción lingüística y la filosofía, en una reapropiación real del conocimiento: el conocimiento y la comunicación han de constituir la vida a través de la lucha. 2) Cada lenguaje y red comunicativa está en relación de correspondencia con un sistema de máquinas. Así, la multitud debe reconocerse como ser maquinal y otorgar un nuevo uso a

las máquinas y las tecnologías, un uso que permita la consideración del proletariado en tanto agente autónomo de producción. Así, este punto permite que lo construido en el ámbito del lenguaje se transforme en una progresión corporal de deseo en libertad 3) En la medida en que la hibridación del ser humano y la máquina precisa de la movilización de los grandes medios colectivos el telos debe configurarse en tanto telos colectivo.

Dicho telos debe llegar a ser real: encuentro entre sujetos y un mecanismo de la constitución de la multitud, devenir consistente en la experiencia y la experimentación de la multitud. 4) En el terreno biopolítico, la subjetividad de la mano obra viva muestra la conexión entre el poder de la vida y su organización política, de modo que las prácticas de la multitud abarcan un horizonte ontológico e histórico, lugar donde el tejido biopolítico se abre al poder constituyente. 5) Dicho poder constituyente posibilita la continua apertura de una transformación radical y progresiva, permite concebir la igualdad y la solidaridad, “*hay algo real que prefigura un futuro por venir: el telos cuyo pulso podemos sentir, la multitud que construimos dentro del deseo*”⁵⁰. La multitud se mueve por senderos infinitos, adquiriendo forma corporal a través del tiempo y la hibridación de nuevos sistemas corporales. Asimismo, el poder de la multitud es materializado dentro del vacío que necesariamente resta en el corazón del imperio, pero ¿cómo deviene sujeto la multitud? Para referirse a la autonomía política y a la actividad productiva de la multitud Negri se sirve del término latino *posse*, poder en tanto verbo, actividad, aquello que pueden hacer un cuer-

50. Hardt, M; Negri, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 368.

po y un espíritu. *Posse* hace referencia al poder propio de la multitud y de su *telos*, atravesado de conocimiento y ser, constantemente abierto a lo posible, constituye el modo de producción y el ser de la multitud. Dicho modo de producción se erige contra la explotación, la pobreza y la corrupción y a favor del trabajo, la cooperación y la libertad, respectivamente.

Transcurrido el ecuador del presente ensayo formulábamos la siguiente cuestión:

¿En qué medida son contradictorios los planteamientos que Negri expone en *Imperio*, *Guías: cinco lecciones en torno a Imperio* y *El poder constituyente* (y que consisten en la postulación de un *telos materialista* necesariamente emergente) respecto a su afirmación en *Multitud* acerca de que la multitud precisaba de un proyecto político como condición de posibilidad de su existencia misma? A la luz de nuestro estudio acerca de la naturaleza de los análisis negrianos es preciso reconocer las innumerables referencias que hemos hallado en su obra respecto a 1) la tesis de una *teleología de lo común*, que parte de un terreno en el que multitud y potencia son articulados en su entrecruzamiento ontológico, mostrando una nueva racionalidad como clave de constitución del mundo: el movimiento de las multitudes ha expresado su potencia *por doquier* con una fuerza sintomática de su necesidad ontológica, siendo la constitución de la potencia la expresión misma de la liberación de la multitud 2) la apelación a la necesidad de desarrollar una ontología del ser inmaterial que percibe en su interior la posición de privilegio del trabajo inmaterial y 3) un concepto de poder constituyente que, en tanto *primum* ontológico, muestra una definición del ser como movimiento de transformación. Además, a estos tres puntos

subyace la vinculación íntima entre ontología y política [respecto a la elaboración de la cual se sirve de toda una tradición materialista moderna (Maquiavelo, Spinoza) de Marx y de planteamientos de la posmodernidad (Foucault, Deleuze,...)]. Todo ello nos permite otorgar mayor consistencia en la obra negriana a la tesis de lo común que a la elaborada acerca de la necesidad de un programa político. De lo anterior no se colige, empero, que hubiéramos de entender dicha apelación a un programa político como *conditio sine qua non* de la existencia de la multitud en tanto parte de la mirada de incongruencias que jalonan la obra negriana (y cuya existencia misma ha reconocido el propio autor italiano, que afirma estar trabajando en un segundo volumen de *Imperio* por medio del cual intentará subsanar esta deuda que todavía porta para con sus lectores), pues hacia el final de *Imperio* el propio Negri afirma “*el programa del trabajador social es un proyecto de constitución (...) ésta es la organización del trabajador social y del trabajo inmaterial, una organización de poder productivo y político entendido como una unidad biopolítica manejada por la multitud, organizada por la multitud, dirigida por la multitud: la democracia absoluta en acción*”.⁵¹

Así pues, a través de la consideración de la multitud como autoorganización biopolítica, el sujeto político, en tanto *posse* comienza, según Negri, a hacer su

51. *Ibid.*, p. 371. Así parece haberlo reconocido el propio J.L. Rodríguez García cuando resuelve esta aparente contradicción afirmando que “*la razón posmoderna asumiría el programa concordante con la realización de la inmanencia que caracteriza la complejidad del sujeto constituyente de la liberación*” (Rodríguez, J.L., *Op. cit.*, p. 294).

aparición en el escenario mundial. Llegado un momento la reapropiación y la autoorganización alcanzarán un umbral y configurarán un acontecimiento real, momento en el que se afirma realmente lo político y surge el *posse* posmoderno. La corrupción imperial está ya socavada por la productividad de los cuerpos, la cooperación y los proyectos de productividad de la multitud. Sólo resta esperar la maduración del desarrollo político de la *posse*.

8. Bibliografía

- Deleuze, G.; Guattari, F., *El Anti-Edipo, Capitalismo y Esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985.
- Deleuze, G.; Guattari, F., *Mil Mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 1997.
- Deleuze, G., *Spinoza. Filosofía Práctica*, Tusquets Editores, Barcelona, 1984.
- Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, D.L., Barcelona, 1975.
- Ezquerro Gómez, J. "Ulises atado al mástil (el monarca spinoziano)", en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, nº 36, 2007, pp. 219-238.
- Hardt, M; Negri, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Hardt, M. Deleuze.G., *Los Años del Aprendizaje*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Negri, A., *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las Alternativas de la Modernidad*, Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1994.
- Negri, A., Guías. *Cinco Lecciones en Torno a Imperio*. Paidós, D.L., Barcelona [etc.], 2004.
- Negri, A., *La Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- Negri, A., *Spinoza Subversivo. Variaciones (In)Actuales*, Akal, D.L., Madrid, 2000.
- Raves Junior, J. E., "El Derecho Nómada – Un paso hacia el Derecho Colectivo del Trabajo, desde el «Rizoma» y la «Multitud»". Asis Roig, Rafael; Baylos Grau, Antonio Pedro. Instituto de derechos humanos Bartolomé de las casas, Getafe, 2006.
- Rodríguez, J.L.. *Crítica de la Razón Post-moderna*, P.U.Z, Zaragoza, 2006.
- Sasso, R.; Villani, A., *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Vrin, Paris, 2003.
- Spinoza, B., *Tratado Político*, Alianza D.L., Madrid, 1986.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Tecnos, Madrid, 2007.