

LAS DIFICULTADES DE LA MULTITUD: DISCUSIÓN CON NEGRI Y HARDT

Edgar Straehle¹

Universitat de Barcelona

Resumen:

La multitud ha sido un concepto acuñado recientemente y, de acuerdo a ciertos autores, caracteriza a los últimos movimientos políticos verdaderamente relevantes, llegando a ser considerada incluso como el modelo político del futuro. Sin embargo, se trata de una noción que arrastra ciertas dificultades tanto de fundamentación como de aplicación que aquí se quieren problematizar. Especialmente relevantes consideramos lo que hemos denominado la falacia naturalista de la política o la paradoja de la multitud.

Palabras clave:

Negri, multitud, Laclau, indignados, 15 M.

Abstract:

The multitude is a concept which has recently been coined and this word defines, according to some thinkers, most of the latest political movements and it has been even considered as a political model for the future. Nevertheless, this concept carries some difficulties as much in the foundation as in the application of such and here we will put these into question. We emphasize the importance of the naturalistic fallacy of politics and the paradox of the multitude.

Key words:

Negri, Multitude, Laclau, Indignants, 15 M.

Recibido: 06/05/2013

Aceptado: 18/05/2013

¹ El presente trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación «Filósofas del siglo XX: Maestros, vínculos y divergencias» (FFI2012-30465) y ha podido llevarse a cabo gracias al apoyo de la Secretaria d'Universitats i Recerca del departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya (2013FI_B 01083).

APROXIMACIÓN A LA MULTITUD

La caída del muro de Berlín fue festejada como el cierre de una era que algunos identificaron con la Modernidad y tras la cual, según un archiconocido pensador, se habría alcanzado el «Fin de la Historia». Sin embargo, solamente un par de lustros más tarde, este fin habría quedado eclipsado por una nueva fecha simbólica que también haría referencia a una caída: en este caso la de dos célebres torres en la ciudad más representativa de la potencia hegemónica del mundo. La caída del muro habría certificado el colapso de un imperio y de unas ideas; el fin de las ideologías sería la consecuencia extraída de esa victoria, con lo cual la supremacía americana estaría tan asentada como legitimada. La posterior caída de las torres, por su parte, habría corroborado parcialmente lo antedicho al sustituir la lucha en el campo de las ideas por la eclosión de un choque entre civilizaciones que, de este modo, confirmaría la propagada tesis de que la democracia liberal habría acabado por ser la doctrina vencedora en el terreno ideológico.² Una vez que no quedan ideas por vencer o doblegar serían las otras civilizaciones los nuevos enemigos, un enemigo harto diferente, donde el choque pasaría a ser más cultural y religioso que puramente ideológico, donde el terrorismo comparece mediáticamente como su rostro más representativo o amenazante. La guerra fría, la cruzada contra el bolchevismo, se habría visto así reemplazada por la lucha contra el terror (*war on terror*).

Sin embargo, ésa no es más que una manera de interpretar los hechos, una muy preñada de ideología y exceso de confianza, una que entronca con ciertos intereses y sus sesgos inevitables, a pesar de haber sido compartido parcialmente por autores como Jean Baudrillard, quien denunció la huelga de acontecimientos en la década de los 90 (Baudrillard, 2003). Aquí, en cambio, preferimos fijarnos en otro instante como una fecha capital. Se trata del 30 de noviembre de 1999, el conocido como *Global Action Day*. Aquel día, en Seattle se reunieron una serie colectivos heterogéneos procedentes de una gran cantidad de países distintos y sembraron el caos en la cumbre de la OMC, unas siglas hasta entonces bastante desconocidas. Las imágenes dieron la vuelta al mundo. La policía quedó desbordada y un nuevo movimiento, el denominado antiglobalización, pasó a ser mundialmente famoso. Incluso el presidente estadounidense Bill Clinton intentó apaciguar a los manifestantes y no tuvo reparos en decir públicamente que compartía sus ideas.

² Tesis que involuntariamente confirma el *halcón* estadounidense Robert Kagan cuando escribió que “la gran falacia de nuestra era ha sido la creencia de que el orden liberal internacional depende del triunfo de las ideas y del despliegue natural del progreso humano” (2008: 156). El realismo no compartiría la concepción idealista que Fukuyama esgrimió en su momento. El triunfo ideológico no bastaría ni habría bastado nunca.

Esa jornada evidenció que las nuevas luchas ya no iban a poder reducirse al atávico maniqueísmo que propició una guerra de bloques. Además, al contrario que en el 11 S, esta fecha dejó claro que la historia no solamente consiste en un asunto de política exterior, de geopolítica o de relaciones internacionales; a partir de ese momento los distintos gobiernos debían prestar mayor atención a una política interior que cada vez lo es menos merced a las consecuencias y *externalidades* que los propios promotores de la globalización causaron. *Last but not least*, entonces se reveló con claridad que la presunta victoria incontestable en el ámbito de las ideas no era más que un ingenuo espejismo. Los movimientos pertenecientes a la propia civilización eran los que arremetían contra las instituciones oficiales de los gobiernos *democráticos* y lo hacían en el corazón de Estados Unidos.

Hablar de Seattle significa hablar de un episodio necesario para comprender las revoluciones y movilizaciones populares que nos han sorprendido últimamente. Hasta ese momento, los gobiernos seguían centrándose en una política comprendida principalmente según un modelo westfaliano de bolas de billar que ahora se han descubierto agujereadas por todas partes y, lo que es peor para sus intereses, firmemente entrelazadas entre sí gracias al auge de las estructuras reticulares que Internet ha facilitado. Los asuntos internos importaban, por supuesto, aunque se reducían a una cuestión policial o administrativa que a veces se descontrolaba y exigía una mayor atención o represión, como en el levantamiento de Los Angeles de 1.990. Sin embargo, se trataba de revueltas (*riots*) esporádicas que no constituían una verdadera oposición porque, entre otras cosas, no solían tener una intención manifiesta o explícitamente política.

La batalla de Seattle supuso la demostración de que existía y se expandía una creciente y muy organizada oposición interna que condenaba ese capitalismo feroz que en los años 90 se caracterizó por un crecimiento económico que, mientras premiaba las grandes corporaciones, perjudicaba a sus empleados por medio de un reguero de deslocalizaciones y procesos de destrucción de puestos de trabajo que se pusieron de moda bajo la etiqueta de reingeniería industrial (Rifkin, 1996; Forrester, 2001). Dicha oposición era relevante precisamente por lo heterogénea y aparentemente incompatible entre sí. Para comenzar, no era interna en un sentido propio, pues aglutinaba gente de orígenes sumamente diversos que se organizaban para perseguir a los políticos en sus cumbres internacionales, las cuales hasta entonces habían pasado prácticamente desapercibidas, por lo que la política interna adquiriría un paradójico carácter transnacional.

Aunque hay que resaltar asimismo que, en el caso de Seattle, las personas que ocupaban las calles pertenecían a grupos de anarquistas, ecologistas, religiosos, comunistas o agricultores; incluso participaban personas sin adscripción política concreta que también se reunieron y sumaron en pos de una causa común. Fue en

este sentido que la presunta victoria ideológica del capitalismo liberal quedaba completamente en entredicho. ¿Qué ideología era capaz de concitar la oposición de un abanico tan diverso de posturas, muchas de ellas tradicionalmente enfrentadas entre sí?

Seattle fue un hito en la historia de los movimientos sociales porque fue el lugar en el que se evidenció el hecho, que ya llevaba tiempo gestándose, de que había un nuevo modo de entender la política, y no debe extrañar que Maurizio Lazzarato lo haya caracterizado como un acontecimiento que ha generado un nuevo campo de lo posible de donde emergen nuevas posibilidades de vida (2006: 35). De ahí también que fuera normal la creencia y defensa de la aparición de un nuevo sujeto colectivo en el campo de la política, que alcanzó una amplia notoriedad gracias a la publicación de Imperio. La multitud – conceptualizada por Negri mucho antes de Seattle pero que, tal como él apuntó, halló en estas protestas su más vívida representación, su nacimiento como movimiento global (Negri y Hardt, 2007: 44) - pretendía ser el concepto clave donde congregar esa heterogeneidad intrínseca, donde se conjugaba la singularidad de cada uno con la posibilidad de una acción colectiva. Los propios Negri y Hardt la describieron con las siguientes palabras.

Con el término multitud (...) designamos a un sujeto social: activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por esas singularidades. La multitud es un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común (2004: 128).

La multitud consiste en una agrupación que reniega de la soberanía, porque en ella no se da mando ni obediencia sino colaboración y cooperación. En ella se lograría un encaje perfecto entre lo singular y lo común que rompe con todo rastro o residuo jerárquico. Ése es su gran mérito, el ensamblamiento o la armonización de lo singular en lo colectivo sin desembocar en una abstracción general. De ahí que la multitud deba ser entendida de entrada como una unidad en la diferencia, una diferencia que pervive, se cultiva y se intensifica mediante la relación, gracias a la comunicación que transita continua y libremente en su seno. Aunque no por ello, como Negri y Hardt se apresuran a recalcar (2004: 260), se mueve en la anarquía o en el espontaneísmo, ya que se encuadraría más bien en una nueva forma de organización que se alimenta de la participación horizontal de sus miembros, donde un individuo importa por lo que pueda aportar y no por quién es, por su nombre o por su pasado.

La multitud se asocia estrechamente a una democracia absoluta que no incurre en los vicios inherentes a la representatividad. Por lo tanto, no se quiere que nadie hable nombre de las personas, sino que sean éstas las que se pronuncien por sí mismas, las que hagan un uso activo de su palabra, enfrentándose a que cualquier líder o partido

se proponga encabezar el movimiento. Uno de los gritos más emblemáticos del 15 M fue efectivamente el célebre “no nos representan”, lo que hacía referencia tanto a los políticos como a los temores fundados de que hubiera alguna persona o plataforma que quisiera liderar el impulso de la multitud ciudadana y lo desnaturalizara. Ese grito, en el fondo, es tanto una denuncia al régimen político imperante como de paso a cualquier intento de instrumentalización del movimiento. La irrepresentatividad de éste es lo que afirma la irreductibilidad de las personas a un ideario, programa o portavoz determinados, a algo o alguien que sustituya su heterogéneo y a veces contradictorio vocerío por un listado de puntos concretos.

Aunque en verdad la multitud no estaría formada por individuos sino por singularidades que, debido a sus propias características, implicarían la abolición de la identidad (Negri y Hardt, 2009: 332). Toda persona, al ser concebida como singularidad, se mostraría como un haz de relaciones configuradas desde fuera y en continua renovación. Uno deviene el fruto de los demás, aunque también el productor de ellos y sobre todo aparece como un ser en constante transformación que se distancia de cualquier concepción identitaria o reductivista de cada uno. Esta interconectividad realzaría el rol del otro y encaminaría a la multitud hacia el campo de lo común (*common*). En este proceso no se desencadenaría ningún tipo de conflicto o violencia, pues lo común no sería un elemento concreto, definido o estipulado de antemano.

Lo común no es sinónimo de una noción tradicional de comunidad o de público: se basa en la comunicación entre singularidades y emerge gracias a los procesos sociales colaborativos de la producción. El individuo se disuelve en el marco unitario de la comunidad. En cambio, en lo común, las singularidades no sufren merma alguna sino que se expresan libremente a sí mismas (Hardt y Negri, 2004: 241).

Lo común se opone a la comunidad de la misma manera que la multitud se opone a la masa o al pueblo. Por eso se pasa de la *res publica* a la *res communis* o se elude la asunción de cualquier interés o voluntad general. La multitud consiste en un conjunto de singularidades que escapa a cualquier tentativa de categorización o definición externa. La diferencia debe conservarse, perdurar, por lo que no puede haber ninguna forma de abstracción y mucho menos de soberanía. Por eso señalan también los autores que “el derecho a la desobediencia y el derecho a la diferencia son fundamentales en la multitud” (Negri y Hardt, 2004: 386).

La multitud se erige sobre la libertad y sobre la igualdad, en tanto que presupuestos necesarios para su funcionamiento, con lo que no hay ningún fin concreto hacia el que tienda. Por eso, como es lógico, Negri y Hardt no indican lo que hay que hacer, pues confían en que sea la multitud la que en cada caso lo decida. Solamente de este modo se lograría un movimiento que no se quedase en la mera emancipación – que según ellos es cuando se conseguiría la libertad o los

derechos de un grupo identitario, como el colectivo gay o el pueblo negro frente a la legislación homófoba o racista – sino que lograrse la liberación, que ubican por encima y que solamente sería alcanzable una vez que uno reconoce el verdadero rol que uno ocupa respecto a los demás (Negri y Hardt, 2009: 331). Es decir, una libertad que tampoco es esclava en relación a las identidades a las que uno, por voluntad propia o no, pudiera estar adscrito. La desobediencia, por tanto, incluiría la desobediencia a su hipotética u otorgada identidad.

¿LA MULTITUD COMO ÚNICO SUJETO REVOLUCIONARIO?

Con esto hemos bosquejado provisionalmente la noción de «multitud», aunque vamos a seguir discutiendo y profundizando en lo que significa e implica conforme vayamos atendiendo las dudas o dificultades que hallamos en su exposición. La primera consiste en el hecho de que Negri y Hardt la ubiquen problemáticamente como el sujeto privilegiado de la revolución, lo que ambos autores evidencian cuando apuntan que “hoy día sólo es posible conducir la acción política encaminada a la transformación y a la liberación sobre la base de la multitud” (2004: 127). Esta rotunda afirmación, reproducida con variantes en otras de sus obras, conllevaría de entrada la exclusión del resto de sujetos colectivos de otras sociedades, o incluso pertenecientes a otras épocas, por lo que la sociedad contemporánea sería de alguna manera la detentadora del monopolio de la revolución. Eso se nota especialmente porque la multitud no solamente es el sujeto de la revolución, sino que es además el mismo rostro que debe adoptar la revolución. La revolución no consistiría, por tanto, en un trampolín para forjar algo nuevo, una suerte de paraíso vicario, sino en la adaptación de la sociedad para obtener o poseer las características de la multitud, las cuales serían un patrimonio exclusivo de nuestro presente.

Ambos autores se anticipan a tal recriminación y aseguran, como respuesta *ad hoc*, que “en cada época el modelo de resistencia que se revela más eficaz adopta la misma forma que los modelos dominantes de producción económica y social” (Hardt y Negri, 2004: 96). En consecuencia, la multitud y el capitalismo se codeterminarían recíprocamente y cada época o territorio tendrían su sujeto privilegiado.³ El proletariado habría quedado obsoleto y sería despojado como sujeto de la lucha revolucionaria. La multitud, su relevo histórico, sería la respuesta a un mundo sustancialmente diferente, al ser ella misma consecuencia del llamado trabajo inmaterial.

³ Lo que resulta difícil de conciliar con aseveraciones como “la multitud es el único sujeto social capaz de realizar la democracia, es decir, el gobierno de todos por todos” (Negri y Hardt, 2004: 128).

El trabajo inmaterial, traspasando las barreras de lo estrictamente económico, es descrito como una fuerza social, cultural y política que propende naturalmente a lo común y a la cooperación, por lo que consiste también en una producción biopolítica de nuevas subjetividades con un potencial emancipador (Negri y Hardt, 2004: 93). Por tanto, la propia evolución del capitalismo con rumbo a lo que algunos han denominado un capitalismo cognitivo habría desarrollado las aptitudes del individuo al estar regido por reglas como las del *empowerment* que exigen del propio trabajador una mayor autonomía, responsabilidad así como el cultivo de las capacidades intelectuales. El trabajo inmaterial habría devenido, por consiguiente, la fábrica involuntaria de la libertad, puesto que habría exigido una serie de condiciones y procedimientos a los trabajadores que repercutirían de manera indirecta en el cambio de paradigma de la política que Negri tanto reivindica. Y, como colofón, dicho proceso conduciría igualmente a la multitud hacia la política.

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 (Negri y Hardt, 2004: 385).

No obstante, conviene señalar que la confusa noción de multitud se ampara en numerosos equívocos, ambigüedades y sin lugar a dudas también en un optimismo exacerbado que comprensiblemente ha generado mucha controversia. Por culpa del vocabulario empleado, es normal que Daniel Bensaid haya acusado a Toni Negri de caer en un extraño misticismo sin trascendencia⁴ o que, en una afirmación más contundente, haya comentado que “la noción de multitud es teóricamente confusa, sociológicamente inconsistente, filosóficamente dudosa y estratégicamente hueca” (Bensaid, 2006: 46).

Aquí no vamos a enumerar o repetir las frecuentes críticas que ha recibido la noción de «multitud», muchas de ellas injustas, ideológicas o demasiado parciales. La exposición que Negri y Hardt hacen de ella es manifiestamente mejorable, aunque eso no les quita cierta porción de verdad ni su interés filosófico; tampoco los numerosos errores que, a nuestro juicio, se esconden detrás de *Imperio*, muchos de los cuales influyen significativamente en la conceptualización de la multitud.⁵

⁴ Se le ha reprochado, entre otras cosas, la retórica del amor que atraviesa algunas de sus obras (como *Multitud* o *Commonwealth*) o la alusión a San Francisco de Asís al final de *Imperio*. Mucho antes, en *El poder constituyente* ya había realizado afirmaciones tales como: “la democracia es el proyecto de la multitud, en cuanto fuerza creativa, en cuanto dios viviente”. (Negri, 1994: 373).

⁵ Para una crítica exhaustiva a *Imperio* se recomienda la obra de Atilio Borón (2002).

Nuestra intención, por tanto, se limita a suministrar algunas matizaciones con el fin de problematizar dicha noción.

Para empezar, es preciso señalar que una de las dificultades yace en que «multitud» se define en gran medida por oposición a una entidad abstracta que, en sentido estricto, nunca ha existido: la de pueblo (Thomas Hobbes) o la más moderna de masa (Gustave Le Bon). Ambas nociones, separadas sobre todo por el tiempo, se pueden sintetizar como la reducción del conjunto de la población a unos elementos unitarios y homogéneos. El pensador francés creyó haber descubierto la esencia de las masas (*foules*) cuando las describió a partir de sus prejuicios propios y las catalogó de volubles, irracionales y violentas. Su diagnóstico ha sido muy conocido y algunos pensadores como Ortega y Gasset o Elias Canetti, lo secundaron con sus respectivos matices. Mas todos ellos incurrieron en un esencialismo que el historiador George Rudé demostró que carecía de base empírica.

La masa preindustrial, de acuerdo con las investigaciones del historiador británico, no era tan uniforme, voluble, irracional o violenta (Rudé, 1978, 2001). Tampoco era cierto que “las multitudes son, sin duda, siempre inconscientes” (Le Bon, 1976:10). Y menos aún estaban formadas por una serie de criminales que aprovechaban la ocasión para matar y robar. De hecho, el porcentaje de delincuentes o vagabundos era muy reducido en los grandes tumultos y la sed de sangre que el pensador francés les atribuía no era más que una pura invención brotada de sus prejuicios negativos y de sus generalizaciones arbitrarias; un tipo de prejuicios, por cierto, que rebrotan oportunamente en distintos medios de prensa cada vez que se producen nuevos alborotos que rápidamente, como en el caso del 15 M, son atribuidos a elementos violentos que en este caso fueron asociados a la *kale borroka* (la lucha callejera del País Vasco asociada al terrorismo)⁶ o que, en el caso de los disturbios de París, motivaron que el entonces ministro de interior, Nicolas Sarkozy, declarara falsamente que el 80% de los participantes eran delincuentes o chicos con antecedentes policiales.⁷

George Rudé denunció con razón una ideologización de la realidad pretérita por parte de la historiografía o de la sociología que, por medio de las simplificaciones del pasado, hemos recibido sin cesar y muchas veces aceptado acríticamente, lo que probablemente ha influido en el propio Negri. No se puede contraponer un término a otro forjado por Hobbes o por Le Bon, porque éstos no describieron la realidad tal como realmente aconteció. Rudé ha relatado la racionalidad de la multitudes y no ha

⁶ Así lo dijo por ejemplo Artur Mas, el presidente de la comunidad autónoma de Cataluña. Vid. <http://www.publico.es/espana/382301/artur-mas-denuncia-kale-borroka-y-exige-un-castigo-ejemplar>

⁷ Vid. <http://www.liens-socio.org/La-racaille-et-les-vrais-jeunes>

tenido reparos en aceptar su violencia, una violencia que curiosamente recuerda a la de revueltas como la de París en 2.005, donde prácticamente se centraron en romper o incendiar la propiedad privada (los coches fundamentalmente) sin entrar en peleas o batallas campales, exceptuando contadas ocasiones que no tuvieron graves consecuencias (Umbria, 2006).

Es importante señalar que la multitud no es una realidad inédita, por lo que el análisis de Negri y Hardt, aunque a veces intenten evitarlo, acarrea un desprecio seguramente involuntario que sirve tanto para minusvalorar las revueltas del pasado como para, en contraste con éstas, enfatizar la relevancia o novedad de las actuales. El exceso de optimismo ante lo que interiorizan como una nueva realidad emergente les lleva a menospreciar lo anterior. Probablemente podamos llegar a hablar de una intensificación de las diferencias internas de las “enfervorizadas turbas” dieciochescas respecto a las multitudes actuales, como se capta en los estudios del consumo,⁸ pero no por ello se debería postular retrospectivamente la existencia de una identidad colectiva cerrada y perfectamente definible. De hecho, como se sabe y ellos mismos aclaran en numerosas ocasiones, el concepto de *multitud* lo extraen de Spinoza.

Por tanto, una de las mayores objeciones a dicha interpretación de la multitud viene por el hecho de que ella se afirma como un flamante sujeto que se contrapone a una abstracción inexistente. La multitud es afirmada como una novedad radical y dicha novedad es justamente uno de los principales argumentos esgrimidos, empleando un argumento *a contrario*, con lo que aparece un halo que alienta la esperanza de los autores. Se recurre a la comparación con los sujetos políticos anteriores con el fin de mostrar cómo la multitud constituye una realidad antitética y mucho menos domeñable por los lazos del poder. Por eso se echa en falta un examen histórico o sociológico más riguroso. Ciertamente se puede saludar, parcialmente, la novedad de la «multitud» pero sería mucho más discutible considerarlo como un fenómeno absolutamente novedoso o estrictamente epocal, un sujeto radicalmente distinto, como cuando Toni Negri afirma que “la multitud no es solamente un concepto, sino una realidad nueva” (2009: 81), pues de lo contrario

⁸ De todos modos, también semejante posición exigiría una ulterior explicación. A modo de ejemplo, Sloterdijk ha señalado que “la masa en cuanto tal ya sólo se experimenta a sí misma bajo el signo de lo particular, desde la perspectiva de individuos que, como diminutas partículas elementales de una vulgaridad invisible, se abandonan precisamente a aquellos programas generales en los que ya se presupone de antemano su condición masiva y vulgar” (2002: 19). Es decir, según esta interpretación, la multitud no sería más que un nuevo rostro de la masa, una réplica más sutil aunque mucho más inocua.

uno estaría cayendo en un presentismo sazonado de elementos indudablemente elitistas.

Sin embargo, como se ha comentado, el problema no es meramente histórico sino también geográfico. La multitud se describe como firmemente asentada en el capitalismo cognitivo y en el trabajo inmaterial, en lo que algunos han denominado el posfordismo, con lo cual este nuevo rostro de la política excluiría a numerosos movimientos políticos no pertenecientes al llamado Primer Mundo. Detrás de la apología de la multitud, sobre todo de ese afán de emplazarla como el único bastión posible de una democracia verdadera, de considerarla como el auténtico y exclusivo sujeto de la política, se halla la exclusión no deliberada, pero no menos contundente, de numerosos colectivos actuales. ¿Acaso consideran Negri y Hardt que fuera de la vanguardia histórica de la multitud sea imposible la realización de una política digna de tal nombre?

Algo semejante deben pensar cuando, en un esfuerzo por defender la primacía actual de la multitud, cuando responden a los celos que ésta ha suscitado, anotan que “cada nueva forma de resistencia apunta a corregir las cualidades no democráticas de las formas anteriores, creando una secuencia de movimientos cada vez más democráticos” (Negri y Hardt, 2004: 96). Esta manera de pensar, por cierto, recuerda asimismo a la exposición histórica que había hecho Negri del poder constituyente (1994). Continuamente se trasluce una suerte de concepción del progreso, una versión personalizada de lo que se llama una interpretación *whig* de la historia, donde la multitud aparece como la culminación de una historia de movimientos de resistencia, cada uno más democrático que el anterior, más legítimo, más perfecto al fin y al cabo. De este modo ambos autores se inscriben en una suerte de evolucionismo *naïf* que curiosamente también redundaría en una suerte de «Fin de la Historia» enmascarado, aunque desde el lado del contrapoder. La multitud, en suma, comparece como el sujeto definitivo de la revolución así como la plataforma indispensable para la democracia futura.

LA FALACIA NATURALISTA DE LA POLÍTICA Y LA PARADOJA DE LA MULTITUD

No queremos señalar únicamente lo que podemos considerar como una objeción histórica al término, también nos disponemos a reprochar la prescriptividad a la que Toni Negri y Michael Hardt asocian el concepto de multitud. Se trata de lo que podríamos denominar la falacia naturalista de la política: esto es, a partir del *ser* de la realidad – un *ser* obvia y cuestionablemente postulado como real – extraer un *deber ser* como una suerte de programa político. De este modo, lo real sería el modelo o la inspiración para lo venidero, heredando sus virtudes aunque también sus limitaciones. Esto sucedería cuanto menos de dos maneras.

Primero, por el hecho de desarrollar una filosofía política cuya meta se inspira precisamente en el tejido que ellos atribuyen o proyectan a la realidad social, aunque sea bajo su aspecto más moderno y vanguardista. La apología de la multitud conlleva, de este modo, el deseo de que la realidad adopte las características del capitalismo en el que ella se encuentra inscrita. La multitud, por el momento un fenómeno emergente, para ellos hegemónico en términos cualitativos (Hardt y Negri, 2004: 138) pero en realidad aún no mayoritario, se convierte así en el verdadero proyecto, por lo que su descripción se convierte furtivamente también en una forma de prescripción emboscada; es decir, se afirma solapada e indirectamente a sus lectores: “sé lo que otros ya son”.

De ahí se derivan cuanto menos dos dificultades: primero, que efectivamente la descripción sea una proyección de los propios deseos; a saber, que el *deber ser* se encuentre escondido en el *ser* afirmado, que se introduzca subrepticamente el elemento prescriptivo y sea expuesto como únicamente descriptivo, sin carga axiológica, lo cual es bastante plausible. En segundo lugar, dicha prescripción sería bastante ilusa dado que, aun aceptando el diagnóstico de Negri y Hardt como cierto en todos sus pormenores, se omitiría que el potencial revolucionario ínsito a su naturaleza también puede ser ulteriormente resignificado y reorientado en pos de unos objetivos bien distintos. La multitud podría ser el sujeto actual de la revolución, pero no por ello estar siempre sujeta a la revolución; nada asegura que, tal como sucedió con el proletariado decimonónico, un cambio de contexto pueda despojarle de su rol revolucionario.

Probablemente el fenómeno de la multitud albergue un porvenir muy prometedor, en tanto que protagonista destacada de las futuras movilizaciones políticas, pero eso no la convierte necesariamente en algo deseable. Aquí no se trata, como más arriba, de reprochar que semejante falacia sea lícita o no, sino de constatar que semejante falacia también conduce a su ineficacia. Es más, es posible que la composición de la multitud sea incompatible con la implantación de un régimen de la multitud, o que al menos la entorpezca considerablemente. La multitud adolece de una serie de obstáculos que precisamente entroncan con las características de ese nuevo capitalismo que describen Negri y Hardt. Probablemente el más importante consista en que frecuentemente las actuaciones de la multitud se quedan encerradas en una política de mínimos, la de un irrebasable denominador común, dado que la falta de homogeneidad interna impide que un proyecto más ambicioso o extenso pueda ser llevado a cabo por elementos tan dispares. En consecuencia, se podría hablar de una unión en la protesta pero no en la construcción, una unión negativa que difícilmente puede ocasionar la revolución anhelada. Sí que pueden elaborar elementos constructivos vinculados a lo procomún, como ha sucedido en Internet con

iniciativas exitosas como Wikipedia o Linux,⁹ pero es probable que esta misma multitud – llamémosla cibernética - tropiece con muchos más obstáculos en otros contextos más reales, especialmente como motor de cambio político. En este sentido, el cambio de contexto nos parece determinante.

Consideramos que Negri, que tanto se ha centrado en el estudio de la multitud en tanto que personificación del poder constituyente, no ha prestado tanta atención a cómo desarrollar un proceso destituyente. La multitud es definida como un sujeto constructivo, algo todavía fácil de realizar en Internet, pero no se explica cómo puede operar exitosamente en un marco como el que proporciona la realidad actual, a saber, bajo un Estado que se arroga el monopolio de la violencia legítima, no solamente la física sino también la simbólica, y que no duda en emplearlas cuando se le antoja necesario. La multitud depende de un masivo contagio social y ni siquiera lográndolo queda su éxito garantizado. Negri y Hardt no logran explicar adecuadamente, más allá de algunas declaraciones de deseos excesivamente optimistas, cómo se produciría el cambio necesario para instalar una democracia multitudinaria. Especialmente cuando ambos autores recalcan que la multitud es democrática tanto en sus fines como en sus medios (Hardt y Negri, 2004: 116) y que es democrática incluso en el empleo de la violencia (2004: 392), pese a que ésta sea limitada a un uso a lo sumo defensivo. Por consiguiente, parafraseando a John Holloway, podríamos preguntarnos: ¿Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder? (Holloway, 2002).

Por desgracia, la historia de la multitud ha sido casi siempre la historia de unos sucesivos fracasos, sean parciales o completos: Seattle y Génova no lograron frenar la ofensiva neoliberal, la Primavera Árabe no ha servido para constituir verdaderas democracias y la llamada revolución islandesa ha acabado con la reciente victoria electoral del partido que propició su colapso económico. Mientras tanto, el movimiento de los indignados españoles no ha impedido que la derecha española haya conseguido su mayor triunfo en unos comicios. La mayoría de estos estallidos de la multitud lograron su mayor éxito al principio, al captar la atención de los medios de comunicación, al movilizar la indignación popular y hacer temblar a las fuerzas hegemónicas, pero con el tiempo fueron perdiendo fuerza e intensidad. Se descubrió que dentro de la multitud hay un fuerte componente entrópico. Y es que, entre otras cosas, una política de la multitud nos enfrenta a una gran paradoja, que podemos denominar la paradoja de la multitud, y consiste en que, teniendo la heterogeneidad como bandera, una mayor cantidad de adhesiones no redundan, al

⁹ Aquí nos mostramos de acuerdo con Manuel Castells, como también harían Negri y Hardt, cuando afirma que “Internet proporciona la plataforma de comunicación organizativa para traducir la cultura de la libertad en la práctica de la autonomía” (Castells, 2012: 220).

menos no de forma necesaria, en un mayor poder político sino muchas veces en todo lo contrario.

Por ejemplo, en el movimiento del 15 M es innegable que se dio una efervescencia popular en determinados instantes – especialmente en fechas señaladas o tras el estallido de incidentes injustificados por parte de la policía -, pero una de las cosas que más sorprende es que, según las encuestas, una gran mayoría de la población simpatizaba con el movimiento,¹⁰ aunque eso no halló su correlato en las calles. Las movilizaciones populares en ocasión de la guerra de Irak, del asesinato de Miguel Ángel Blanco o de la celebración del Mundial de fútbol fueron a todas luces mucho mayores que las de los indignados. Y eso teniendo en cuenta que la participación en una manifestación no es una adhesión en un sentido fuerte. ¿Qué sucede entonces con la cuestión de la irrepresentatividad si la mayoría de simpatizantes ni siquiera acuden?

La multitud halló su sorpresa y cúspide en Seattle, probablemente también en Génova, gracias en gran medida a la presencia del movimiento italiano de los *tute bianche*. Ha habido momentáneos éxitos populares en los últimos tiempos, especialmente en Islandia o en el norte de África. También sorprendieron por su fuerza en Israel, ya que el 5 de agosto de 2011 se pudo ver a 300.000 ciudadanos israelíes que anegaban las calles de Tel Aviv y sorprendentemente gritaban “Dimite Netanyahu, Egipto está aquí”.¹¹ Poco antes en Egipto se había dicho: “Túnez es la solución” (Castells, 2012). No obstante, el movimiento indignado estadounidense no ha tenido una gran relevancia salvo en los medios extranjeros, y especialmente gracias a las figuras mediáticas que acudieron, en Grecia no se logró evitar la imposición de un gobierno tecnócrata y el paradigma neoliberal, aunque desprestigiado a nivel de ideas, sigue implantando sus ideas, recortes y rescates merced a estructuras de poder impersonal y sedicentemente científico como el FMI o las agencias de *rating*. En este contexto tan negativo, el movimiento *5 stelle* de Beppe Grillo sigue siendo una incógnita que tan sólo el futuro resolverá.

¹⁰ El barómetro del CIS, el Centro de Investigaciones Sociológicas, dependiente del Gobierno español, llegó a calcular que 7 de cada 10 españoles simpatizaba con las protestas del 15 M. Vid. <http://www.europapress.es/sociedad/noticia-siete-cada-diez-espanoles-simpatizan-movimiento-15-20110706135858.html>

¹¹ Vid. http://internacional.elpais.com/internacional/2011/08/06/actualidad/1312581607_850215.html

LOS LÍMITES DE LA INCLUSIVIDAD

Con todo, en estas páginas no se quiere expresar un rechazo unilateral de la multitud y mucho menos de todas las conquistas realizadas. En Internet se han logrado hazañas que no son en absoluto desdeñables y probablemente sea el mejor modelo para ese espacio. La defensa de la multitud como factor político es necesaria, aunque lo que aquí se plantea es saber si es suficiente para lograr determinados cambios como los que Negri presenta como factibles e incluso inevitables. A eso se le añade el curioso hecho de que tanto Paolo Virno (2003, 2003b) como Toni Negri (Hardt y Negri, 2002, 2005, 2009) hagan apología de formas de lucha negativa como la huída o la desertión mientras que aquí, salvo en las iniciativas de Internet, compartimos la opinión de Santiago López Petit, cuando éste ha señalado que el capitalismo fomenta una lógica dicotómica de la sujeción y el abandono, por lo que éste último sería precisamente un arma que contribuiría, más que debilitaría, la reproducción de las condiciones establecidas (López Petit, 2009).

La multitud opera mayormente como un poder fundamentalmente vinculado a la resistencia y la disidencia, pero mucho más difícilmente a una verdadera transformación.¹² Uno de los principales factores de persistencia de la multitud no son sus diferencias, sino su indefinición, una indefinición a veces buscada con el fin de que las diferencias irreconciliables no afloren y traben o desbaraten la comunicación y cooperación buscadas. Es decir, el temor a la desunión, a la pérdida del argumento del número, favorecería la paradoja de la multitud previamente mencionada.

Por eso es probable que Toni Negri y Michael Hardt se vean empujados de alguna manera a caer en un optimismo que justifican sobre la base de su relectura de Foucault. Redefinen la revolución con el fin de salvarla. De acuerdo a su interpretación, el capitalismo generaría sus propios mecanismos de autodestrucción, lo cual lo convierte en una época única en la historia (ya que el resto de etapas históricas confluirían irrevocablemente en el modo de producción capitalista) y de este modo se palpa de nuevo un evolucionismo no declarado.¹³ La misma noción de Imperio, donde el poder se descentraliza, disgrega y disipa, favorecería tal interpretación.

¹² Al menos fuera de Internet. Está claro que en la red abundan iniciativas libertarias por doquier que sin duda alguna tienen importantes consecuencias que afectan a la sociedad por entero. Estudiar cómo se da esto escapa a los propósitos de este artículo.

¹³ Negri y Hardt parecen defender una moderna versión de la teoría del derrumbe de Eduard Bernstein y creer en una suerte de gradualismo.

Todo eso ha suscitado serias dudas entre numerosos autores que han cuestionado las tesis de la multitud de Negri y Hardt (vid. Hardt y Negri, 2009), sea por la improbabilidad de que pueda haber un sujeto colectivo semejante a gran escala (Laclau), sea porque no se pueda saber de antemano la orientación política que tomaría este grupo (Virno, Balibar), sea porque pueda darse la posibilidad de que fuese una fuerza que reprodujese inevitablemente las condiciones del mismo capitalismo del que procede (Zizek). Toni Negri y Michael Hardt caen en un optimista esencialismo que parece ignorar la impresionante capacidad de resignificación del capitalismo. Alain Badiou ha recalcado que estas revueltas de la multitud no eran más que resistencias del propio sistema protagonizadas por pequeño-burgueses aunque, por la parte que nos trae, podemos aseverar que durante el 15 M no fue así, si bien también es cierto que no todas las clases o colectivos estuvieron igual de representados. Especialmente notoria fue la ausencia de inmigrantes que procedieran de países que no fueran hispanoparlantes. Y su presencia era necesaria para darle la legitimidad al movimiento que Negri le concedió de antemano.¹⁴ De esta manera se constató que la inclusividad total predicada e insistentemente practicada por el 15 M no logra resolver la aporía de la representatividad.

Por eso es importante plantear o cuestionar hasta qué punto la multitud no recaer en algunos vicios de lo que se consideraba como pueblo, tal como Ernesto Laclau ha definido a éste. El pensador argentino ha destacado que toda totalización exige una exclusión. Toda fusión es el sacrificio de las particularidades, por lo que la unidad en la diferencia o la unión de singularidades postulada por Negri y Hardt se introduciría en un posible callejón sin salida.

Una frontera de exclusión divide a la sociedad en dos campos. El pueblo en ese caso es algo menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que aspira, sin embargo, a ser concebido como la única totalidad legítima (Laclau, 2005: 107-108).

Todo intento de reunir a la sociedad en una categoría es incapaz de rehuir la dicotomía entre los incluidos y los excluidos. Sin embargo, esta segregación no se expresa y, a nivel fáctico, se refleja en violencia simbólica. Se establece un significante dominante que puede adoptar el nombre de la nacionalidad o también puede ser de otro calado: los heterosexuales, los católicos, los de piel blanca, etc. Siempre se presentan excepciones en cada forma de autocategorización aunque eso no evita el simulacro de la totalización. Eso se ejemplifica en su forma más extrema

¹⁴ De hecho, otro problema de la definición de multitud es que su afán de inclusividad, el hecho de que la multitud supere la lógica excluyente (Hardt y Negri, 2004: 263) choca con que se señale que “el concepto de multitud es capaz de contribuir a la tarea de resurrección, reforma, o mejor reinvencción de la izquierda” (Hardt y Negri, 2004: 251). Si la multitud es intrínsecamente de izquierdas, es difícil que pueda ser verdaderamente inclusiva.

en el artículo 14 de la Constitución de Haití de 1805, donde se decretaba que todos los ciudadanos eran negros, sin importar el color de piel que tuvieran. Del mismo modo se puede aplicar lo mismo al colectivo de los indignados. Ellos se proclamaron y se constituyeron como la alternativa a la alternativa. La alternativa oficial había fallado estrepitosamente y se necesitaba otra, la auténtica, por lo que el espacio del “entre” perdía de nuevo su lugar, pues ellos excluían la posibilidad de una ulterior alternativa a ellos mismos.

El mundo ha estado siendo devorado por el capitalismo sin cesar. En el caso de España era cómplice el partido gubernamental, sedicentemente de izquierdas. Por ello se reunieron el resto de ciudadanos descontentos y proclamaron su oposición. Pero ahí también formaron una totalización que precisamente se evidenciaba por su afán de inclusividad absoluta. Todo el mundo era invitado a participar, lo que de alguna manera podía crear la ilusión de que ahí se representaba a todos los descontentos. Sin embargo, estar invitado no es lo mismo que estar presente. Muchos ciudadanos no fueron, entre ellos muchos de los perjudicados o marginados por la crisis. Algunos por pereza, otros por falta de tiempo y otros por algo parecido a ese abstencionismo racional descrito por Anthony Downs. Y también, forzoso es decirlo, porque muchos no se identificaron con el movimiento: algunos de manera teórica, no comulgando con las ideas expuestas; otros, por así decirlo, de forma práctica, simpatizando con el movimiento pero sin tener la intención de participar en su desarrollo.

Por diversas razones se dio algo parecido a lo que Laclau anticipó cuando apuntó que “la construcción del *pueblo* va a ser el intento de dar un nombre a esa plenitud ausente” (2005: 113). Se construyó una nueva identidad, lo que en *Wall Street* se llamó “somos el 99%”, una identidad fundada en la diferencia y en la singularidad: el *pueblo* de los indignados. En este caso, en contraste con el populismo descrito por Laclau, no se ha caracterizado por un significativo vacío sino por defender un significativo que, debido a su heterogeneidad y transversalidad, trataba de ser la negación del mismo significante. Por así decirlo, no se ha intentado estipular un significante previamente y aplicarlo *top-down*, sino al revés, elevarlo desde abajo (*bottom-up*) para que de esta manera no pierda la frescura de su inmediata correspondencia con la realidad. La lógica ascendente sustituía a la descendente que tradicionalmente se asociaba a la soberanía aunque no conseguía subsanar los problemas inherentes a las irremediables ausencias.

De ahí que la única manera de definirlos adecuadamente fuera a través de una negación (algo así como “los que luchan contra la política institucionalizada”) o que se toparan con constantes trabas al intentar efectuar medidas concretas por la necesidad de recibir un apoyo unánime; es decir, la multitud de singularidades debía expresarse paradójicamente como una sola alma. El mismo principio de

enfrentamiento contra la representatividad exigía una aplicación constante del consenso que no excluyera a ninguno de sus miembros así como el hecho de que cada uno de sus portavoces tuvieran más la función de delegado que la de representante, al estar regidos por el mandato imperativo. Uno de sus mayores ejemplos fue cuando se propagó la polémica iniciativa de rodear el congreso que, ante las protestas suscitadas en muchas de las mismas asambleas, se decidió llevar a cabo de todos modos pero no en nombre del 15 M.

De alguna manera el 15 M se ha puesto un nivel de exigencia demasiado elevado que es incapaz de alcanzar. Buscó la participación total, pero no la encontró. La gran mayoría de los participantes simpatizaron con el movimiento pero sin descender a la calle. La primera consecuencia de todo ello fue el mayor triunfo de la derecha en unas elecciones generales. La multitud había logrado en la Puerta del Sol una experiencia insólita, con una participación y una resonancia muy amplias. Sin embargo, eso no ha impedido el éxito de un partido que, como se anunciaba desde el principio, continua y agrava los recortes emprendidos por el Partido Socialista. Algo ha fallado y no se sabe el qué. Muchos piensan que la multitud no ha sido suficiente. Probablemente haya germinado en la Puerta del Sol de Madrid una profusión de ideas y de propuestas que tendrán un rol crucial en el futuro. La Puerta del Sol habrá sido el precedente y el anuncio de algo más importante. Aunque por el camino quizá convenga prestar más atención a cómo canalizar mejor ese enorme caudal de energía indignada y se necesite para eso un nuevo sujeto político colectivo. La multitud ha tenido un gran pasado, tiene un gran presente pero no sabemos si será lo más adecuado para el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- BADIOU, Alain. (2012). *El despertar de la historia*. Madrid: Clave intelectual.
- BAUDRILLARD, Jean. (2003). *Power Inferno*. Madrid: Arena Libros.
- BENSAID, Daniel. (2006). *Clases, plebes, multitudes*. Santiago de Chile: Palinodia.
- BORÓN, Atilio. (2002). *Imperio e imperialismo: una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. Buenos Aires: CLACSO.
- CASTELLS, Manuel. (2012). *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era Internet*. Madrid: Alianza.
- FORRESTER, Vivianne. (2001). *Una extraña dictadura*. Barcelona: Anagrama.

- HOLLOWAY, John. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural.
- IGLESIAS, Pablo. (2011). *Desobedientes: de Chiapas a Madrid*. Madrid: Popular.
- KAGAN, Robert. (2008). *El retorno de la historia y el fin de los sueños*. Madrid: Taurus.
- LACLAU, Ernesto. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- LAZZARATO, Maurizio. (2006). *Por una política menor: acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de sueños.
- LE BON, Gustave. (1976). *Psicología de las multitudes*. Buenos Aires: Albatros.
- LÓPEZ PETIT, Santiago. (2009). *La movilización global: breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- NEGRI, Toni. (1993). *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- (1994). *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias.
- (2000). *Spinoza subversivo: variaciones (in)actuales*. Madrid: Akal.
- (2009). *La fábrica de porcelana: una nueva gramática de la política*. Barcelona: Paidós.
- y HARDT, Michael. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: DeBolsillo.
- (2007). *La multitud y la guerra*. México DF: Era.
- (2009). *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2012). Declaración. Madrid: Akal.
- RIFKIN, Jeremy. (1996). *El fin del trabajo: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. Barcelona: Paidós.
- RUDÉ, George. (1978). *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra: 1730-1848*. Madrid: Siglo XXI.
- (2001). *El rostro de la multitud: estudios sobre revolución, ideología y protesta popular*. Valencia: Centro Francisco Tomás y Valiente.
- SLOTERDIJK, Peter. (2002). *El desprecio de las masas: ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre-Textos.

UMBRIA, Alèssi dell'. (2006). *¿Chusma? A propósito de la quiebra del vínculo social, el final de la integración y la revuelta del otoño de 2.005 en Francia*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

VIRNO, Paolo. (2003). *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de sueños.

OXÍMORA

Revista
Internacional
de Ética y Política

OXÍMORA, un espacio abierto que promueve la reflexión crítica sobre las injusticias y sobre los discursos y las prácticas que las legitiman, es un foro de comunicación, participación y retroalimentación que promueve la divulgación, la creatividad y el intercambio con un sentido interdisciplinario y abierto a la multiplicidad de saberes que caracteriza el conocimiento como solidaridad.

<http://revistes.ub.edu/index.php/oximora/index>

Filosofía política, social y del derecho | Sociedad civil e instituciones políticas | Ciudadanía y Derechos Humanos | Poderes estatales y movimientos sociales | Política, economía y globalización | Género, diferencia y alteridad | Bioética, filosofía y éticas aplicadas | Filosofías del sujeto y la cultura | Dinámicas interculturales | Arte y estética |

PRÓXIMO NÚMERO | OTOÑO 2013

DIMENSIONES DE LA CRISIS EN EUROPA; PROPUESTAS ALTERNATIVAS

http://revistes.ub.edu/public/journals/25/CALL_CRISIS_EUROPA.pdf

Plazo de recepción de propuestas | 30 de septiembre de 2013 |
oximora@ub.edu