

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa

“EL CONCEPTO MULTITUD EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA”

(De la modernidad a Antonio Negri)

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN

H U M A N I D A D E S,

CON ESPECIALIDAD EN

F I L O S O F I A

P O L I T I C A

P R E S E N T A

BENJAMIN RODRÍGUEZ BUENDÍA

MATRÍCULA: 207180887.



DIRECTOR DE TESIS:

**DRA. TERESA SANTIAGO
OROPEZA.**



LECTOR DE TESIS:

**DR. JORGE VELÁZQUEZ
DELGADO.**

CO-DIRECTOR DE TESIS:

**DRA. CARMEN TRUÉBA
ATLIZZA.**



LECTOR DE TESIS:

**DRA. DORA ELVIRA GARCÍA
GÓNZALEZ.**

“EL CONCEPTO MULTITUD EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA”
(De la modernidad a Antonio Negri)

Índice

Introducción.....	5
I.- Antecedentes modernos de la multitud.....	10
1.1.- La multitud como estado pre-social en Thomas Hobbes.....	10
1.2.- La multitud como sustancia en Baruch Spinoza.....	18
II.- Otras formas de entender a la multitud:	
Le Bon, Ortega y Gasset, George Rudé y Paolo Virno.....	26
2.1.- Gustave Le Bon y la psicología de las masas.....	26
2.2.- Las masas contemporáneas de Ortega y Gasset.....	33
2.3.- La multitud en la historia: George Rudé.....	46
2.4.- La multitud contemporánea de Paolo Virno.....	63
III.- La multitud Democrática de Antonio Negri.....	79
3.1.- Hobbes y Spinoza en el pensamiento de Antonio Negri.....	82
3.2.- Poder Constituyente y Revolución.....	93
3.3.- Un estado de las cosas: Imperio y Guerra.....	99
3.4.- Un nuevo sujeto: la multitud.....	104
IV.- Conclusión.....	106
Bibliografía.....	116

*“En cuanto a mí, empero, estas masas no me hacen reír ni llorar,
sino precisamente me mueven a filosofar y observar
más atentamente la naturaleza humana”*
(Baruch Spinoza, carta XXX)¹.

¹ Cit. por: Antonio Negri en La Anomalía Salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza. Ed. Anthropos-UAM, Barcelona-México. 1994.

Introducción.

La filosofía política contemporánea tiene como constante tomar los conceptos o categorías que ponen el debate a la mano. Muchos de esos conceptos son polémicos, y tienen su origen en viejas ideas: basta mirar a los clásicos de la filosofía para hallarlos. En los últimos años volvió a la discusión un concepto que puede ser visto desde diversos ángulos y concebido de diferentes maneras y en diferentes tiempos. Es el de “multitud”, traído a luz recientemente por dos filósofos italianos: Antonio Negri y Paolo Virno, quienes ofrecen una mirada distinta, en contra de la forma negativa con la cual siempre ha sido relacionada. Proponen una nueva manera de entender “a los muchos”, a las aglomeraciones, las muchedumbres, bajo un viejo y polémico concepto. En éste trabajo, nos centraremos principalmente en revisar como ha sido concebido el concepto multitud en la filosofía política y en otros espacios del pensamiento hasta llegar al pensamiento de Antonio Negri, quien ha puesto el concepto en el debate de la filosofía contemporánea.

La multitud es un concepto político y filosófico, que no es nuevo y que a lo largo de la historia de la humanidad ha sufrido cambios en la manera de ser concebido. Como mencionamos está presente en la actualidad, detrás de él hay una larga historia que se remonta a la antigua Grecia, específicamente con las diversas posturas sobre la democracia. En general, el análisis de este concepto y fenómeno es una herramienta necesaria para entender el pensamiento actual y explicar los comportamientos sociales y políticos contemporáneos que se suscitan. Por eso su estudio posibilita entenderlo y sobre todo dejar a un lado la postura, ya vieja, de tomarlo como un concepto y fenómeno negativo. Pero particularmente en la modernidad, la concepción se limita a una visión dominante, herencia hobbesiana. Así, un concepto como este ha estado en la mente de los grandes filósofos y por ende en cada época, o mejor dicho en todas ellas.

Este trabajo ha surgido con la intención de realizar una búsqueda de los autores que han mencionado el tema y analizar sus aportaciones, lo que representa realizar un recorrido por algunos clásicos de la filosofía política y revisar sus ideas, junto con la de los pensadores actuales que han hablado sobre el tema de la multitud. El concepto y el fenómeno en la actualidad, están inmersos en un mundo globalizado y desigual; donde los individuos

reunidos en una multitud pueden en cualquier momento pasar al *estatus* de sujeto, de actor social, o bien, de sujeto histórico o político, postura que asumen algunos pensadores².

Para algunos, la multitud es un fenómeno que es considerado un riesgo para la democracia, para la sociedad y el Estado. Lo anterior es identificado dentro de la teoría hobbesiana y de su herencia dentro del pensamiento moderno. Por otra parte, y no sólo en la actualidad, es visto como un nuevo espacio de expresión, al grado que puede ser considerado un sujeto político, un actor de imaginación colectiva. Veremos en este trabajo como algunos pensadores contemporáneos que plantean que “el concepto de multitud indica una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes -comunitarios-, sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto”³. Esto lo toman del pensamiento que aporta Spinoza, pensador que habremos de ubicar en el inicio de la modernidad y que dará los elementos para dar lugar a otra visión distinta de la multitud dentro de la modernidad, como también brindará otra forma de pensar lo político. En suma, Spinoza se nos presentara como la otra herencia que repercutirá en el imaginario moderno y que para algunos nutrirá energía para pensar la acción colectiva. Las concepciones clásicas de Hobbes y Spinoza marcarán así los antecedentes del pensamiento de los tiempos futuros, pero también las dos vertientes, entre sí, a lo largo de la historia sentarán las bases entender la multitud.

En la actualidad para los pensadores que retoman el concepto, y también lo ven como un fenómeno que rompe el modelo hobbesiano, entendido como modelo de Estado que es el funcionamiento polarizado del poder y la dominación. De donde describen también que el concepto es considerado como un sujeto de la política actual, opuesta al pueblo, es decir; se gesta el conflicto multitud *versus* pueblo. Lo interesante de esta perspectiva del concepto y que abordaremos en este trabajo, es que la multitud que se resiste a la obediencia es considerada como una multiplicidad sin unidad política, que nunca logra el *estatus* de persona jurídica, que es incapaz de hacer promesas y pactos y se expresa como conjunto de "minorías actuantes". Uno de estos pensadores recientes es Antonio Negri, quien ha tratado de abordar el estudio del concepto desde su postura ideológica, la cual, tiene que ver con la herencia del

² Palti, José Elías. Teorías del Sujeto, Del Iluminismo al Marxismo Postestructuralista, en Metapolítica #36 - Volumen 8, julio-agosto 2004. México.

³ Virno, Paolo. Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas, Ed. Traficantes de Sueños. Madrid. 2003. p. 21.

pensamiento de Spinoza y que también esta nutrido con el pensamiento marxista, y que se opone al pensamiento hobbesiano.

Dentro de este trabajo los planteamientos clave son: ¿Cómo ha sido entendido el concepto de multitud por la filosofía y por otras disciplinas? ¿Quiénes se han detenido en su estudio? ¿Cómo ha sido entendida la multitud o “los muchos de los muchos” que no son todos? La respuesta a estas preguntas es el objetivo del presente trabajo. Para ello se han seleccionado algunos autores que pueden ofrecernos una comprensión básica sobre un tema tan polémico, pero no por ello menos relevante. Es claro que los autores que se revisan no son los únicos, y que la lista de ellos puede ser muy amplia y diversa en líneas de pensamiento, sin embargo, hemos tratado que los que se estudian a lo largo de este esfuerzo de investigación sean los que permitan ver la herencia que han legado Hobbes y Spinoza. Pero que también nos brinden un panorama general, no por ello sencillo, de cómo ha sido concebida la multitud a lo largo de la modernidad como fenómeno social y como concepto.

Podemos decir por ahora, de modo general e introductorio que entre las concepciones, hayamos que la multitud es “un movimiento que necesariamente no representa a una clase, un movimiento complejo”⁴ y que también “La multitud es un ser relativamente provisional, constituido de elementos heterogéneos en cierto sentido, que por un instante se sueldan, como las células cuando constituyen un cuerpo vivo y forman al reunirse un ser nuevo y distinto”, es decir, “Los hombre también se combinan para formar la multitud, como las moléculas para constituir los cuerpos.”⁵ Por otro lado, en el pensamiento político Europeo, la multitud es una multiplicidad compleja, inconstante e impredecible. La multitud por esas mismas razones -se dirá que- no puede gobernar porque está desunida, porque es activa y la necesidad de liderazgo no es primordial. Podemos ver con los ejemplos anteriores que la concepción de la multitud es variada en autores y en su mayoría vista negativamente.

En el primer capítulo de este trabajo se pretende realizar una revisión de algunas de las principales ideas que a principios de la modernidad se han ocupado de estudiar a “los muchos”, recuperaremos a algunos de los autores que han analizado o dado una idea de las masas, las multitudes o la muchedumbre. Y que considero a modo de hipótesis son los

⁴ Muriere, Raúl. *Cuando la multitud entra en acción*. En Nombre Falso, comunicación y sociología de la cultura. Buenos Aires. En www.nombrefalso.com.ar. Pag.1.

⁵ Ramos Mejía, José. Las Multitudes Argentinas. Ed. Marymar. Argentina. (1899). Pag. 16 y 21.

antecedentes modernos, o bien, la influencia importante en la construcción de la modernidad, junto con la configuración de cómo pensar la multitud. Los pensadores que revisaremos son: Thomas Hobbes y Baruch Spinoza; sus concepciones constituyen el punto de partida de Antonio Negri. Tanto Hobbes como Spinoza asientan con sus ideas de un contrato formal el origen del cuerpo político, pero también nos describen el estado previo a tal institución, y es ahí donde hallamos las características básicas que se le dan al concepto multitud en la modernidad; y que son la continuidad de un viejo debate sobre la multitud que data desde la antigua Grecia. Por ello revisaremos en el primer capítulo a ambos pensadores clásicos, tan relevantes para la filosofía política. Este intento pretende poder rescatar las características con las que el concepto multitud fue, por lo menos, entendido hasta ahora.

En segundo capítulo, revisaremos diversas posturas de pensadores que han puesto atención en el fenómeno de la multitud y que han creado, o bien, planteado su concepción de la misma. Estos autores los ubicamos también dentro de la modernidad, en diferentes momentos. El primero de los autores, Gustave Le Bon, psicólogo social que a finales del siglo XIX y principios del XX idea una forma particular y negativa de ver a la multitud, a la cual, haya ignorante, con un alma colectiva que es dócil al manejo de los líderes y que está relacionada con la democracia, en suma, veremos que la concepción de la multitud del psicólogo social es negativa y se encuentra dentro de lo que hemos denominado la herencia hobbesiana. El segundo de los autores a revisar dentro de este trabajo es José Ortega y Gasset, quien durante la primer mitad del siglo XX invirtió su pensamiento en explicar los hechos que acontecían, es ahí, donde las masas se vislumbran para él como un fenómeno particular del siglo, fruto de la modernidad, ser mediocre que logra posicionarse en el poder político gracias a la democracia, masa o multitud que son vistas de manera negativa, pero al igual que los demás autores antes mencionados, ven y reconocen que –en la masa, en la multitud- hay el poder suficiente para crear o cambiar las cosas.

El tercer autor que revisamos es George Rudé quien nos lleva a través de una análisis histórico; su intención es estudiar a las multitudes como fenómenos históricos que no son negativos ni ignorantes, pero sobre todo la rechaza como una categoría abstracta que el pensamiento conservador ha creado y difundido a través de la historia, como también en diversas escuelas del pensamiento moderno. La multitud para Rudé tiene rostro y piensa, no es el ente negativo que se ha mal visto a lo largo del pensamiento, la multitud en el historiador es un fenómeno que puede dar lugar a cambios radicales en el *estatus quo*. Su idea de

multitud la ubicaremos dentro de lo que hemos identificado como la herencia del pensamiento de Spinoziano. El cuarto y último autor del capítulo es Paolo Virno, filósofo y lingüista italiano quien al igual que Negri toma el pensamiento de Baruch Spinoza para dar un sentido diferente a la concepción de la multitud. Veremos como Virno toma explícitamente el pensamiento del filósofo holandés para crear lo que el llama la “Gramática de la multitud”, y, al igual que los pensadores anteriores vislumbra en la multitud cualidades particulares que le permiten ser un ente con potencia que puede cambiar la historia. En él hayamos que la multitud es un sujeto político.

En el cuarto capítulo, La multitud Democrática de Antonio Negri, intentaremos revisar el concepto multitud en el pensamiento del filósofo italiano. Él es que ha puesto el concepto en el debate contemporáneo, donde las muchedumbres se presentan como el sujeto político que hará frente al capitalismo en su fase actual. Pero la categoría de multitud de Negri se presenta distinta, casi poética y con elementos que ninguna de las posturas de la modernidad consideraba. Es distinta y es contraria a la forma negativa con la cual siempre ha sido relacionada. Propone una nueva manera de entender a la multitud, a las muchedumbres, a los actuales movimientos sociales bajo una vieja y siempre polémica categoría. Negri ha abordado el estudio del concepto desde su postura ideológica, la cual, tiene que ver el pensamiento marxista; pero la base principal de la concepción negriana de multitud surge del estudio que realiza de Baruch Spinoza y también de su rica actividad teórica junto con su muy intensa actividad militante. Todo lo anterior y el tiempo llevarán a Negri a buscar un actor que posibilite el cambio histórico, que haga frente al capitalismo, al imperio y a la guerra. La multitud será concebida como un sujeto político democrático, que hace posible la democracia; pero no la democracia representativa del liberalismo ni la que han concebido y estudiado los pensadores de la modernidad, sino una democracia de la multitud, una democracia absoluta. La multitud es concebida como el origen y fundamento del poder político, el actor que realizará la revolución, pues se resiste a la obediencia y al control del sistema capitalista.

En suma, este trabajo es un intento por entender como ha sido concebido el concepto multitud en algunos pensadores de la modernidad. Pero sobre todo hacer ver que la categoría tiene una relación implícita con la idea de democracia, mal vista y acusada en diversos momentos por los pensadores, sin embargo, es y ha sido el origen y fundamento del poder político, el principio que según las circunstancias se transforma, que da origen a un sujeto político.

CAPÍTULO I.-

Antecedentes modernos de la multitud.

1.1.- La Multitud como estado pre-social en Thomas Hobbes.

Entre las diversas formas de entender o concebir la multitud dentro de la modernidad, principalmente desde los inicios de la misma, obligadamente hayamos la figura del filósofo inglés Thomas Hobbes, quien se nos presenta como uno de los principales exponentes del contractualismo, más aún, para algunos como el primer teórico del Estado moderno⁶, con una visión mecanicista que busca dejar atrás la anarquía natural propia de la naturaleza, en donde no sólo estudia al hombre de manera individual, sino también de manera colectiva. El nombre que emplea para referirse a un colectivo es: “multitud de hombres”, la que dará lugar a través de un pacto, al pueblo y al Estado. Tenemos así que Hobbes ofrece una primera idea del concepto multitud dentro de la modernidad, que principalmente dejará huella dentro de la filosofía política moderna y del contractualismo moderno; por ello pasaremos a examinar de manera más detenida como es que el iniciador del contractualismo moderno concibe a la multitud.

En la obra de Thomas Hobbes hallamos primeramente el concepto de multitud en su obra *De Cive*, trabajo donde trata de realizar un estudio del individuo como ente cívico y como miembro de un cuerpo social. Para algunos *De Cive* es la primera obra de doctrina política publicada por Hobbes. Sabemos que sus dos obras de mayor trascendencia son el *Leviatán* y esta obra que ahora analizaremos. Pues bien, en ella la investigación de Hobbes está dirigida a determinar los derechos de los Estados y los deberes de los súbditos, planteando que primero es necesario saber cuál es la cualidad de la naturaleza humana y también cómo es que los hombres se ponen de acuerdo para lograr crear u organizar un Estado sólido y fundamentado. No abordaré todo el pensamiento de Hobbes porque no es el objetivo de este trabajo, sólo me enfocaré en plantear cómo concebía a la multitud.

En *De Cive*, Hobbes ofrece una clara distinción entre pueblo y multitud: “El pueblo es algo que es uno, que tiene una voluntad y al cual puede atribuírsele una acción; ninguna de estas cosas puede decirse propiamente de la multitud. El pueblo es el que manda, sea cual sea el tipo de gobierno (...) la multitud son los ciudadanos, es decir, los súbditos. En una

⁶ Bobbio, Norberto. Thomas Hobbes. FCE. México. 1992. p. 7.

democracia y una aristocracia, los ciudadanos son la multitud, pero la asamblea es el pueblo. Y en una monarquía los súbditos son la multitud, y el rey es el pueblo”⁷, podríamos entonces entender, que para Hobbes es un ente negativo y que está fuera del orden, por ende también del Estado. Pero no sólo eso, la multitud es el resto necesario y mayoritario, sí, los que deben ser gobernados, no la clase gobernante ni los representantes de la multitud, sino los ciudadanos o súbditos, los hombres comunes.

En el mismo texto, en el Capítulo VI.- “Del derecho de quien, ya se trate de una asamblea o de un hombre, tiene el poder supremo en el Estado”⁸, se encuentra, a pesar del planteamiento anterior, que la multitud puede tener otro sentido. Ahí se plantea, en primer lugar, que hay dos tipos de multitud, la que gobierna y la que es gobernada; tenemos así una cualidad de la multitud, es decir, puede acceder al poder, sin embargo, la multitud como tal no es bien vista por Hobbes quien sólo la concibe gobernada, ya que pensar en una multitud que accede al poder, es vincularla a la democracia en un sentido general, situación que como sabemos no considera en ningún momento el filósofo inglés ya que él se inclina por la monarquía y el poder absoluto del rey. Posteriormente se señala que una multitud es un conglomerado de muchos hombres, por lo que una multitud no puede tener “una voluntad que le es dada por naturaleza, sino que a cada uno le ha dado una diferente. Por lo tanto, no hay ninguna acción que pueda ser atribuida a la multitud como tal”⁹; de aquí deduce que la multitud no puede acceder al poder, esto es, no logra gobernar porque “una multitud no puede prometer, contratar, adquirir derecho, ceder derecho, actuar, tener, poseer, etc., a menos que cada individuo se tome separadamente, hombre por hombre, de tal modo que por fuerza resulte haber tantas promesas, contratos, derechos y acciones como individuos. Por consiguiente, una multitud no es una persona natural”¹⁰. Vemos entonces, que Hobbes niega la posibilidad de considerar a la multitud, que aún no se ha hecho pueblo, como un ente social. Por ello defiende la idea de pueblo porque antes fue una multitud que “contrata entre sí que la voluntad de un hombre, o la coincidencia de las voluntades de la mayor parte, sea tomada como la voluntad de todos, entonces la multitud se convierte en una persona (...) y entonces se le llama pueblo con mayor frecuencia que multitud”¹¹, es decir, se da lugar a un sujeto que él considera político, un ente al que catalogará como artificial. Con estos argumentos, para

⁷ Hobbes, Thomas. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza Editorial, Madrid, 2000. p. 203.

⁸ Hobbes. *Ob. Cit*, p. 121.

⁹ *Ibidem*, p. 122.

¹⁰ *Loc. cit*.

¹¹ *Idem*.

Hobbes, la multitud es anterior al pueblo, es una fase previa al contrato social, es el estado de naturaleza en donde cada hombre aún no conoce límites para su poder natural, un estado pre-social sin organización política, donde el pueblo aún no es Uno.

En el *Leviatán* podemos ver cómo desde el inicio del texto, en la primera parte titulada “Del hombre”, nos irá dando un bosquejo de lo que son las cualidades de la multitud. Ahí, Hobbes nos presenta la condición del hombre expuesta como una ley de la conducta humana para formular las condiciones en las que se puede hacer posible una sociedad estable, es decir, nos ofrece una visión antropológica que fundamenta el origen del Estado. Dentro de su visión, el hombre está compuesto de virtudes y defectos, las virtudes pueden ser naturales y adquiridas. Y son: “celeridad de imaginación”, acciones o “dirección certera”, buen juicio, discreción, prudencia y astucia. Dentro de lo que serán los defectos están las pasiones, mismas que producen las diferencias con respecto a los talentos; sobre éstas menciona: “Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riqueza, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir, el afán de poder”¹². Tenemos que el egoísmo del hombre es alimentado por sus pasiones y deseos, tales pasiones y deseos se expresan en: distracción, locura, rabia y melancolía. Todo esto está ligado a cada individuo y le producen conductas extrañas, por consiguiente, cuando se unen los individuos guiados por sus pasiones y hacen una multitud, transmiten al conglomerado esas mismas características. Como ejemplo menciona que “aunque el efecto de la locura en quienes creen hallarse inspirados; no siempre es visible en una persona por una acción extravagante que proceda de tales pasiones, cuando varias personas obedecen a una de esas inspiraciones, la rabia de la multitud entera es bastante visible”¹³, también menciona que “Esa multitud increpará, combatirá y aniquilará a aquellos que en tiempos pasados de su vida le aseguraron contra el mal. Y si esto es locura en la multitud, lo mismo ocurre con el hombre particular (...) aunque no percibamos una gran inquietud en uno o en dos hombres, podemos estar seguros que sus pasiones singulares son parte de la agitación que anima a una nación turbulenta”¹⁴. Podemos ver claramente cómo con lo anterior Hobbes nos plantea algunas de las cualidades del hombre pero que están ligadas y son también de la multitud: el deseo y las pasiones, mismas que son negativas, y por ello requieren ser controladas; de ahí la necesidad de un ser artificial que será el Estado. Luis

¹² Hobbes, Thomas. *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 1992, p. 59.

¹³ Hobbes, T. *Ob. Cit.* p. 60.

¹⁴ *Ibidem*, p. 61.

Salazar en: *El Síndrome de Platón, ¿Hobbes o Spinoza?*, plantea que la suposición de Hobbes es que tras ese imperio de las pasiones y deseos “los hombres deberán convertirse en seres racionales, en verdaderos artífices, y en definitiva, en agentes morales capaces de mantener su palabra, es decir, de cumplir y hacer cumplir los pactos”¹⁵, ¿quiere decir esto que los hombres dejarán de ser los seres pasionales e irracionales que forman una multitud? No es claro, ni seguro, pues los hombres aún con un pacto social o una unión de mutuo acuerdo siguen siendo los seres pasionales y ocasionalmente irracionales, pues aún en tal *estatus* sus pasiones y deseos afloran. En Hobbes la naturaleza del hombre esta integrada por razón y pasión, por la primera los hombres generan una unión entre ellos, que da lugar al pueblo y al Estado a través de un pacto, con la finalidad de un “bien final” que es “la conservación de la vida”¹⁶, pero también podemos hallar en tal pacto un acuerdo para mediar el poder de cada hombre con miras a la conservación de la vida, o bien, *conatus esse conservandi* (esfuerzo por conservar el ser).

Una de las cualidades de la multitud según Hobbes, además de los deseos y las pasiones, es el anhelo de poder, un poder al que paradójicamente le teme, ya que puede poner en riesgo la felicidad de los hombres, del pueblo, del Estado pero, sobre todo su vida. En el Capítulo X del *Leviatán*.- “Del poder, de la estimación, de la Dignidad, del Honor y del título a las cosas”¹⁷, comenta que el poder de un hombre es su capacidad de obtener un bien. Y que cuando los hombres se unen se transforman en “el mayor de los poderes humanos”; y considera factible tal poder en la unión bajo consentimiento y representación de una figura natural o civil, como lo sería el poder de un Estado. Pero es claro que, aun cuando lo hombres con su “poder inmanente” se unen sin forzosamente estar bajo consentimiento o acuerdo, guiados por sus pasiones, deseos o necesidades, lo hacen con el fin de preservar su vida. Así, en la búsqueda de ese fin último, forman una multitud con poder, que puede ser la manera de alcanzar lo que necesita cada uno de los individuos que la conforman. Sin embargo, no es un ser artificial como lo es el pueblo y el Estado, resultado de un acuerdo. Estamos hablando en concreto del (hipotético) estado de naturaleza, del momento previo al pacto, que es entendido por Hobbes también como la condición de los hombres en la multitud.

¹⁵ Salazar Carrión, Luis. *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*. Ed. Amalgama – UAM-Azcapotzalco, colección Ensayos #4, México, 1997. p. 183.

¹⁶ Salazar, L. *Ob. Cit.*, p. 176. Luis Salazar en su interpretación del pensamiento hobbesiano plantea dos fines: “es posible hablar, dentro de la filosofía hobbesiana, de un verdadero bien final –la conservación de la vida– y de un verdadero mal final –la muerte violenta y prematura”, fines que hacen llevar a los hombres a la racionalidad y dejara atrás las pasiones propias de la multitud de la que son parte.

¹⁷ Hobbes, T. *Ob. Cit.*, p. 69.

Ahora, pasemos a lo que podemos interpretar como las “maneras” de ser de la multitud, según Hobbes. En el Capítulo XI.- “De la diferencia de las maneras”, habla de las diferentes maneras como cualidades del hombre que le permiten vivir en común; que están guiadas por el objeto de los deseos humanos, por ello señala que hay una “inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte”, así tenemos que una de esas maneras es ese afán de poder, y que desde luego nos lleva a otra, es el afán de lucha originado por la competencia y la desconfianza. También comenta que algunas otras maneras de los hombres ya unidos en una multitud son la confianza en otros, es decir, un líder que los persuade y muestra cualidades como sabiduría y bondad, al cual le permiten les guíe. Se cree en ese tipo de hombre por ignorancia y falta de comprensión. Tenemos así otra cualidad de la multitud de Hobbes, es ignorante y por ello manipulada por un solo hombre¹⁸.

Tras mencionar algunas de la cualidades que Hobbes da a los hombres antes de la creación del contrato social, la institución del pueblo y del Estado, que es la génesis del cuerpo o sujeto político para la seguridad de los individuos, el autor del *Leviatán* nos ofrece lo que son para él las leyes de la naturaleza que imponen la paz como modo de conservación de esa multitud o multitudes. Tales leyes son expuestas en los Capítulos XIV y XV.- “De la primera y de la segunda leyes naturales, y de los contratos” y “De otras leyes de Naturaleza”¹⁹ respectivamente. En esta parte inicia afirmando que el derecho natural es la libertad de cada individuo para usar su poder como quiera, para la conservación de su naturaleza o vida. Así también, plantea que tal libertad es “la ausencia de impedimentos externos” que reduzcan el poder del hombre. De ahí se sigue que la condición del hombre “es una condición de guerra de todos contra todos”, fomentada de alguna manera por esa libertad natural. No obstante, las mismas leyes de la naturaleza, son el camino para justificar el pacto y la creación del ser artificial que es el Estado porque según Hobbes el hombre aun siendo malo, no es tonto, y busca la supervivencia, que se traduce en un derecho natural. Tal necesidad de supervivencia lo lleva a buscar la paz y protegerse, por ende, debe renunciar a usar los medios para su propia libertad y respetar la libertad de los otros, es decir, renuncia a un derecho natural. Pero también se da la transferencia a un mero derecho, donde se ve obligado a no romper tal transferencia que se traduce en un pacto o contrato. Como vemos, esa necesidad le lleva a un

¹⁸ *Ibidem*, p. 79 - 83. Considero que cuando Hobbes habla de la humanidad, previa al pacto, se puede interpretar como la multitud, pues como hemos mencionado es un estado pre-social, estado de naturaleza.

¹⁹ *Ibidem*, p. 106-130.

armisticio y a un contrato con los demás, cediendo todas sus libertades y sus derechos a una autoridad de gran fuerza que evita la lucha general que Hobbes entiende como condición humana. En resumen, tales leyes naturales son necesarias para la preservación del hombre y por ello llevan a la creación del Estado.

Como vimos en el texto *De Cive*, el estado de naturaleza es superado, ahí los sujetos que son parte de la multitud, dan lugar al pueblo y el Estado. George H. Sabine comenta sobre las leyes de la naturaleza de Hobbes lo siguiente: “significan en realidad un conjunto de normas con arreglo a las cuales un ser idealmente razonable buscaría su propia ventaja (...) da por supuesto que, en términos generales, los hombres actúan en realidad de esta manera, las leyes naturales exponen condiciones hipotéticas con arreglo a las cuales permiten los rasgos fundamentales de los seres humanos que se funde un gobierno estable”²⁰. En suma, la justificación para crear al Estado y que tendrá como protagonista al pueblo que se supone tendrá un único y definido fin.

Pasemos pues a revisar en el *Leviatán* cómo la multitud pasa a ser una “persona”, es decir, pasa a ser pueblo. Hobbes inicia el Capítulo XVI.- “De las personas, autores y Cosas personificadas”, con la siguiente definición de persona: “aquel cuyas palabras o acciones; consideradas o como tuyas, o como representando a las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidos”²¹, tal persona que representa es artificial o imaginaria; como sabemos esa representación es el Estado, figura que se instituye como un sujeto político artificial necesario, que más adelante llama también actor, esto es, dotado de autoridad. Pero lo más relevante de esta parte del texto, es que, aquí nos comenta cómo es que se instituye o crea tal persona o sujeto artificial, que pasa a ser político cuando representa a la multitud, misma que lo permite con su consentimiento: “Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la unidad del representante, no la unidad de los presentados lo que hace a la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud”²². Párrafo muy esclarecedor para entender la postura hobbesiana sobre la multitud, ya que en él podemos ver que la unidad

²⁰ Sabine, H., George. *Historia de la Teoría Política*. FCE, México, 1981, p. 341.

²¹ Hobbes, T. *Ob. Cit.* p. 132.

²² *Ibidem*, p. 135.

de los muchos sólo es tomada como un sujeto cuando hay un Estado, un pueblo y un representante del mismo. Es decir, no concibe como sujeto o persona a la unión de los muchos sin representante; una multitud que no es un sujeto. Sin embargo, Hobbes menciona que los muchos, al ceder y estar en acuerdo de tener representantes, los vuelve autores de un sujeto o ente artificial. Sin embargo, él no considera que la multitud también puede estar organizada, aun cuando no acuerde tener representantes, ni ceder derechos. Por lo que el hecho de llegar a una organización entre los miembros que la conforman, la hace también un autor de entes o cosas artificiales, de ser un sujeto político en sí misma, sin la necesidad del pacto.

En todo lo anterior encontramos los elementos necesarios para que Hobbes presente su objetivo, a saber: la creación del Estado y la justificación de la monarquía. Una vez llegado a este punto nos plantea en el Capítulo XVII.- “De las Causas, Generación y Definición de un Estado”, cómo los hombres forman Estados para el cuidado de su propia persona, de su conservación y para el logro de una vida más armónica; lo que lleva a los hombres, a los muchos a abandonar la condición de guerra constante, consecuencia de las pasiones naturales²³. Lo más importante en cuanto a la creación del Estado es la seguridad que puede ofrecer a los ciudadanos, por ello se busca la unidad de la multitud, misma que la lleve a erigirse como pueblo para que haya acuerdos, ya que sin ellos y sin una única voluntad no puede haber defensa: “Y aunque haya una gran multitud, si sus acuerdos están dirigidos según sus particulares juicios y particulares apetitos, no puede esperarse de ello defensa ni protección contra un enemigo común no contra las mutuas ofensas” –también comenta- “los individuos componentes de esa multitud no se ayudan, sino que se obstaculizan mutuamente, y por esa oposición reducen su fuerza a la nada”²⁴. Tal situación de la multitud es lo que según Hobbes la lleva a ser guiada por unos pocos que se ponen de acuerdo, lo que significa que para él, la multitud es un ente sin acuerdos, sin juicios, llena de los apetitos de los hombres que la conforman, y sobre todo, manipulable; por ello la necesidad del Estado y del pueblo, y sobre todo de la autoridad y fuerza del primero, elementos que permitirán mantener el pacto que da origen al Estado, es decir, mantener las voluntades que dan lugar a una sola voluntad.

Llegamos así al momento donde los hombres que conforman esa multitud, ese estado pre-social, ese estado de naturaleza, a través de un pacto ceden sus derechos para crear el Estado;

²³ *Ibidem*, p. 137.

²⁴ *Ibidem*, p. 138.

o como el propio Hobbes lo explica: “Esto es algo más que consentimiento y concordia: es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado” – y la esencia de tal Estado es- “una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que puede utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común”²⁵. Tenemos que la multitud antes dispersa, guiada por los intereses y pasiones de sus miembros, con el pacto se constituye en persona civil, en sociedad civil, es decir, en pueblo y en Estado; esto es, cuando los hombres que forman tal multitud o multitudes renuncian a sus libertades y tal renuncia tiene lugar, según Hobbes, bajo cualquier tipo de gobierno. En el *Leviatán* y en *De Cive*, los súbditos son la multitud que tras el pacto pasan a ser el pueblo y los ciudadanos del Estado, ya que son los hombres que aceptan el pacto social y por él deberán ser gobernados o controlados para su propia seguridad, ya que en su libertad natural tienen el poder inmanente, ante eso deben ser controlados o bien dominados por un ente superior: el Estado. Es decir, la multitud es el momento previo al pacto, a la institución del Estado, es el estado pre-social. En ella y en su poder se haya el origen del Estado.

Recordemos las principales notas que permiten a Thomas Hobbes definir a la multitud de la siguiente manera: ésta “no busca la unidad política”, es desobediente porque no es un sujeto, sino muchos hombres, no acepta pactos duraderos y, por consiguiente, no alcanza a tener un *estatus* de persona jurídica como lo es el pueblo, ya que no transfiere sus derechos al soberano, es decir, el Estado. La multitud está limitada por su condición de ser y actuar, en general, ser la suma de muchos hombres, significa que es plural, diversa en voluntades e intereses²⁶. Hobbes lo deja claro en *De Cive*: “en una multitud que todavía no ha sido reducida a una persona de la manera que hemos dicho (devenir pueblo) permanece ese mismo estado de naturaleza en el que todas las cosas pertenecen a todos los hombres; y no hay lugar para el *deum* y *tuum*, lo cual es llamado dominio y propiedad”²⁷. El que para Hobbes la multitud no sea un sujeto político, ya que es totalmente antiestatal y antipopular, significa que

²⁵ *Ibidem*, p. 141.

²⁶ Virno, Paolo. *Gramática de la Multitud*. . . *Ob. Cit.* p. 23.

²⁷ Hobbes, T. *De Cive. Ob. Cit.*, p. 123. El paréntesis y contenido es puesto por mí.

el concepto multitud en la concepción del pensador inglés es negativo porque es la suma de hombres que aún no acepta, o bien, no aceptó devenir en pueblo. No devenir pueblo, es decir, no someterse al soberano, es una condición negativa porque contradice al Estado y sus decisiones políticas. Hemos hallado que, en suma, tal multitud es el reflejo del estado de naturaleza que Hobbes quiere dejar atrás²⁸, pero que, sin embargo, es un ente que puede reaparecer. Lo que significa que aun con la aparición de la sociedad civil, del pueblo, que suponía la desaparición de la multitud, -para Hobbes no era otra cosa que un simple conglomerado de voluntades particulares en el que cada individuo podía decidir el mejor modo de procurar su seguridad-, ésta no se extingue, sino sigue, latente dentro del pueblo y del Estado, ya sea en la figura de ciudadanos en una democracia o una aristocracia, o bien, como súbditos en una monarquía.

1.2.- Pensamiento político y “Multitud” en Spinoza.

En el pensamiento de Antonio Negri y en el de otros pensadores, el concepto de multitud de Baruch Spinoza ocupa un lugar central. Éste filósofo es un caso especial dentro de la filosofía política, principalmente por sus ideas sobre el contrato social y la institución del cuerpo o sujeto político, como también por su metafísica. En efecto, Spinoza no comparte la mayoría de los conceptos políticos de los siglos XVI y XVII, principalmente por su rechazo a la tesis del contrato social en el sentido hobbesiano. Posición de la cual se deriva una nueva concepción de la génesis del Estado ajena a toda transferencia de derecho de tipo contractual que comparte una obligación colectiva. Así, el pensamiento político de Spinoza, representa la búsqueda de una forma de organización política que él ubica en la multitud, la cual pretende ser su opción filosófica a favor del régimen democrático o lo más cercano a la democracia absoluta. Por lo anterior, para algunos Spinoza es el primer pensador que formula “una defensa sistemática de la democracia”²⁹.

²⁸ El desprecio o pánico de Hobbes por la multitud, lo hallamos en el “estado de naturaleza” concebido como “estado de guerra”, momento hipotético que emplea Hobbes para representar, de alguna manera, la situación real que él podía apreciar en la Inglaterra del siglo XVII, que tenía una monarquía muy débil, por ello y para los conservadores -posición donde colocamos a Hobbes- era necesaria una monarquía absoluta, ellos se oponían a reformistas y partidos parlamentaristas que estaban en contra de ese tipo de gobierno. Pero el momento clave es la decapitación de Carlos I en 1649 que suscitó nuevamente la guerra civil, que se había hecho presente como un estado negativo e inseguro de manera permanente, es decir, la multitud para Hobbes es la causante de las guerras religiosas y políticas, ahí está el desprecio por la multitud, que no es el pueblo que representa unidad y sumisión. En Dussel A. Enrique. Política de la Liberación, historia mundial y crítica. Ed. Trotta, Madrid, 2007. p. 245. (Dussel no usa la categoría multitud en su obra, de ella sólo tomo la idea que explica el contexto histórico que vive Hobbes).

²⁹ Rosen, Stanley. *Baruch Spinoza (1632-1677)*, en Strauss, Leo y Joseph, Cropsey (Compiladores). Historia de la filosofía política. FCE. México. 2006. p. 433.

El pensamiento político espinosista se puede estudiar en tres momentos: 1.- Su definición o concepción de estado natural y ley natural, 2.- la génesis del cuerpo político; y 3.- la organización interna del Estado³⁰. Al ser distinto de los pensadores de su época, la filosofía de Spinoza es original respecto a otras filosofías, porque también permite la “adopción y la defensa de una nueva posición política en el terreno de la filosofía”³¹. Veamos cuales son sus principales ideas.

Spinoza, al igual que la mayoría de todos los filósofos de ese período hacen del derecho natural el fundamento de sus ideas políticas³². Así, tenemos que se tiene una definición de derecho natural objetivo y de ley natural como libertad, que se funda en la productividad infinita, necesaria y absolutamente libre de la “sustancia divina”. Lo anterior nos obliga a expresar qué es la “sustancia” en lo que es la metafísica espinosista, y que se puede describir de esta manera: todo está en Dios y es Dios, “que es en sí y se concibe por sí”³³; esa gran sustancia está constituida por infinidad de “atributos” que son expresiones de tal esencia eterna e infinita³⁴. Sobre los atributos tenemos que “hay dos que se hacen patentes a nuestra inteligencia: materia y espíritu. Dios -y esto resulta revolucionario- es tan material como espiritual; (...) la materia forma parte de Dios con el mismo rango que lo espiritual”³⁵; ahí, los seres humanos son “afecciones de la sustancia”, que son “modos”, que para el filósofo holandés son “aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también conocido”³⁶, es decir, de lo que está hecho el hombre: pasiones, deseos y *conatus*. De esta idea inicialmente metafísica y después ontológica, Spinoza plantea que el derecho natural es el poder de la naturaleza misma, es decir, el poder de Dios que se expresa con el *conatus* (pulsión o esfuerzo) de cada cosa por preservarse. Por lo que el derecho natural de cada hombre es posible hasta donde su poder de vivir y conservarse llega; esto es, hasta su último límite. En

³⁰ Lazzeri, Christian. *Spinoza Baruch, 1632-1677*, en *Diccionario de Filosofía Política*, Ed. Akal, Madrid, 2001, pp. 764-771.

³¹ Pérez, Francisco y Pérez, Sergio. *Dos Filosofías del Absoluto*, en Signos. Anuario de Humanidades, UAM-I, División de Cs. Sociales y Humanidades, Depto. de Filosofía. México. 1987. p. 18.

³² Es lo que Norberto Bobbio llama “el modelo iusnaturalista”, y que para él incluye a filósofos como: Hobbes, Spinoza, Locke, Pufendorf, Rousseau, Kant y Fichte. (Bobbio, Norberto. “El modelo Iusnaturalista”), en Bobbio y Bovero, *Origen y fundamento del poder político*. Ob. Cit. Pp. 67-93.

³³ Spinoza describe a la “Substancia” como “aquello que es en sí y se concibe por sí; aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa”, que en suma es Dios. En Spinoza, Baruch. *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Ed. Alianza. España. 1996. p. 44.

³⁴ Spinoza, B. Ob. Cit. p. 44 y 45.

³⁵ Valverde, José María. *Vida y Muerte de las ideas, Pequeña historia del pensamiento occidental*. Ed. Planeta. España. 1980. p. 115.

³⁶ Spinoza, B. Ob. Cit. P. 45.

suma, las leyes naturales son la esencia divina, las leyes de Dios. En cambio, para Hobbes las leyes naturales y la libertad son la capacidad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como el quiera, tanto para la preservación de su naturaleza como de su vida. También tenemos que para Spinoza el poder o derecho natural de los hombres no se rige en su totalidad por la razón sino por los apetitos que determinan sus actos, mismos por los que busca los modos de sobrevivir; es decir; el derecho natural del individuo se define así no por la razón sino por el deseo y el poder³⁷. Con lo anterior, el filósofo holandés admite la necesidad de cada hombre de asegurar su conservación como parte del derecho natural, pero también incluye el poder libre de cada hombre para existir y actuar.

Christian Lazzeri plantea que para Baruch Spinoza el poder de vivir y conservarse no puede ser concebido como la causa que autoriza el uso de recursos o medios que permitan lograrla, ya que la autoconservación es lo que todo hombre hace en todo momento necesariamente, actúe con razón o no. Esto significa que hay una definición diferente de ley natural en Spinoza; por ello Lazzeri nos ofrece en un magnífico resumen del pensamiento espinosista: “La definición spinosista de la ley natural en su doble acepción identifica, por tanto, su obligación con la necesidad que rige las variaciones de poder al que es inmanente: nadie está obligado permanentemente por un teorema de la razón a buscar, como en Hobbes, los medios legítimos de su conservación, sino sólo a hacer lo que hace para perseverar en su ser, haga lo que haga, cuando lo hace, porque está determinado a ello, ni más, ni menos”³⁸. Se indica así, que, para Spinoza no hay una transferencia de derechos, tal como se ha entendido desde la idea hobbesiana, sino que se da por la autoconservación de los hombres, sea racional o no, ya que la autoconservación es parte de las leyes intrínsecas a la naturaleza del individuo, leyes que sumadas con otras leyes de la naturaleza dan lugar a una variación en la libre potencia de los individuos de existir y de actuar. Todo esto conduce a una nueva forma de concebir la génesis del cuerpo político, totalmente diferente a la que nos ha aportado Thomas Hobbes.

La génesis del cuerpo político tiene que ver directamente con la transferencia de derechos, la cual es entendida de modo positivo en la definición de derecho natural objetivo como poder libre. La transferencia de derechos, se reduce así, al deseo del individuo de colocar su poder bajo la dirección de otro que la determine a producir efectos según su juicio y sus

³⁷ Spinoza, Baruch. Tratado Teológico-Político (Selección) y Tratado Político, Ed. Ténos, Madrid, 1966, Pp. 145-149. Parte del Tratado Político, Cap. II.- Sobre el Derecho Natural, §2 al §8.

³⁸ Lazzeri, C. *Ob. Cit.* p. 766.

inclinaciones propias. El individuo conserva enteramente el poder del que no puede deshacerse. Así en el *Tratado Político*, específicamente el Capítulo II, Spinoza nos plantea que nadie puede transferir la totalidad de su poder ya que nadie tiene poder sobre las leyes de la naturaleza que rigen la producción de sus efectos, incluido el de desear actuar según los deseos de otros. Dentro de ese mismo capítulo Spinoza comenta que “Si dos individuos se ponen de acuerdo para unir sus fuerzas, tienen más poder y, por tanto, más derecho juntos del que tenían, en el seno de la naturaleza, como uno aisladamente. Cuanto mayor sea el número de los que se unen, mayor será el derecho de que gocen todos unidos”³⁹, tenemos así, que Spinoza ve favorablemente la unión de los hombres, pero al mismo tiempo tal unión es la génesis del cuerpo político, mismo que el denomina multitud, y no pueblo. Ese cuerpo político será posible sólo cuando los individuos al estar de acuerdo y unidos, se den una legislación común que les de derechos y que les permita defenderse, y que no implique la transferencia del poder inmanente que tiene cada uno por naturaleza. Con una legislación general que permite constituir una sola personalidad, será posible gozar de mayores derechos, así también, implica que cada uno tendrá la obligación de obedecer la legislación, resultado del mutuo acuerdo, es lo que él llama un acto de sumisión⁴⁰ a la ley, y no un ceder sus derechos. Lo anterior da lugar al surgimiento de lo que el filósofo holandés llama “autoridad política”: “El derecho así definido por el poder de la multitud se denomina generalmente autoridad política. Lo tiene por absoluto aquella persona que ha sido designada por consentimiento general para cuidar de la cosa pública; es decir, dictar las leyes, interpretarlas y abolirlas (...) Cuando esta persona es una asamblea que reúne a la multitud en su totalidad, el régimen se llama democracia”⁴¹. Es decir, los súbditos tienen derecho a elegir quien gobernará, como también que los súbditos tienen derecho a resistir, porque resistir es un poder que ni los amos, ni los soberanos pueden ni podrán reducir o erradicar, salvo que cambiaran las leyes de la naturaleza. El análisis de la obra de Spinoza hecho por Lazzeri y como veremos, también por Negri, nos muestra que en el pensamiento de Spinoza existe un derecho de resistencia.

Tenemos así que para Spinoza la unión y acuerdo de los hombres agrupados no sólo da lugar a una autoridad, sino que en concreto gesta un ente político distinto que será “la multitud” es ella la que crea al Estado. La multitud no podrá ser guiada por un solo espíritu u hombre, sino

³⁹ Spinoza, B. *Ob. Cit.* p. 151. Cap. II, §13.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 153. Cap. II, §19.

⁴¹ *Ibidem*, p. 152. Cap. II, §17.

principalmente por una legislación basada en la razón, ya que “la legislación del mejor gobierno debe fundarse en los preceptos de la razón”⁴². Para Lazzeri, Spinoza admite, como Hobbes, que las leyes de la naturaleza conducen a los hombres a querer escapar o evitar la situación donde su ser está en peligro, por ello apelan a la razón con la esperanza de lograr algo útil como lo es una legislación común, que permite a los hombres constituir un poder colectivo capaz de orientar y dirigir las pasiones y deseos particulares de la multitud (la multitud para Hobbes es, como hemos mencionado antes, el estado de naturaleza y para Spinoza es el sujeto colectivo y político que es resultado del acuerdo colectivo) para una conservación colectiva. La génesis del cuerpo político presupone también un momento previo, es decir, el estado de naturaleza, donde Spinoza, -al igual que Hobbes- considera un estado que se caracteriza por el conflicto entre los hombres: “Los hombres, como ya hemos dicho, se dejan guiar por los afectos mejor que por la razón. Del mismo modo, no por el impulso de la razón, sino por cierto sentimiento unánime, la multitud se pone naturalmente de acuerdo y se guía por un espíritu común. Ese sentimiento es una esperanza o un miedo compartidos, o un deseo de vengar cualquier daño común”⁴³. Deja claro también que el hombre teme a la soledad, por falta de seguridad y a procurarse lo necesario, por lo que los hombres aspiran al estado político. Como vimos en Hobbes, el temor o miedo conduce al hombre a buscar los medios para superar tal situación, por ello las leyes de la naturaleza, mismas que prescriben buscar la paz.

Otro punto relevante de Spinoza es que su idea de ley natural y su idea de derecho conducen a ver que cada individuo está determinado a respetar los pactos firmados mientras halle ventaja en ello y mientras pueda derivarse de su ruptura un perjuicio mayor que la utilidad que se obtiene al romperlo. A partir de esta idea, no existe ningún compromiso inquebrantable a menos que siempre cause algún perjuicio su ruptura. Pero como ya lo mencionamos, los hombres no viven bajo el imperio de la razón sino de las pasiones, condición básica del estado de naturaleza, por lo que tales pactos o transferencias de derechos son sólo alineaciones pasionales. Esto lo vemos de manera más clara en el Capítulo II, en el párrafo §10, donde se nos dan dos formas de transferencia de derecho: “Para tener a otro bajo nuestro poder se puede recurrir a diferentes procedimientos. Se le puede haber quitado las armas o todos los medios de defenderse o huir. También se le puede haber inspirado miedo o bien atraérsele con buenas obras, hasta el punto que prefiera mas complacer a su bienhechor que a sí mismo y

⁴² *Ibidem*, p. 154. Cap. II, §21.

⁴³ *Ibidem*, p. 175. Cap. VI, §1.

vivir según el criterio de su dueño mejor que las suyas propias”⁴⁴. Según lo anterior, podemos decir que la transferencia se da por la alineación de potestad a otro en razón de la esperanza de los beneficios esperados o en razón de temor a los posibles prejuicios, lo que significa que la transferencia o sumisión sólo dura mientras duran estos efectos.

De lo anterior, tenemos que Spinoza formula una teoría del pacto y de la transferencia de derechos distinta a la hobbesiana. Vemos que su objetivo es dar lugar a la formación del Estado. Asimismo, llevando al límite las consecuencias de la ley natural, Spinoza elabora una teoría de la transferencia de derecho que vuelve inoperante el recurso al momento del contrato, ya que, como vimos anteriormente, para él la transferencia es temporal y está sujeta a los beneficios o prejuicios que se esperan, lo que hace posible el fin del pacto en cualquier momento. A su vez, la representación, destinada en Hobbes a hacer de la multitud de individuos un pueblo, se vuelve superflua para Spinoza a medida que es sustituida por la construcción de la unidad de la multitud en la composición de potencias, que en suma también es sustancia, así, la multitud como sustancia (principio de...) es el principio del cuerpo político, no el cuerpo político, que será el Estado, esto es, los hombres aislados transferirán su derecho (según les beneficie) a una multitud de la que son parte, misma que en acuerdo dará origen al cuerpo político. A partir de tal idea spinoziana, Lazzeri, plantea que los individuos en el estado natural forman la multitud como alianza, pues ven en ella una esperanza y un riesgo. Lazzeri menciona que la multitud: “Redundará en un comportamiento común para conformarse con el consentimiento común: la mayoría que decide será producto de una mayoría de individuos que busca obedecer”⁴⁵. De lo anterior, Lazzeri afirma que la multitud de Spinoza se crea de manera no intencionada, como una concertación democrática para dar lugar a lo que la multitud como ente aprueba o condena y cómo se organiza, es decir, cómo se crea su unidad que es el principio de la creación de un cuerpo o un ente político, que surge tras el pacto y que, como mencionamos, es el Estado.

Una vez surgido el cuerpo político, se da también su organización. Así, tras dar lugar al Estado y a la multitud, la última constituye una forma de democracia originaria, que es un poder colectivo que puede crear, fundar, transformar y destruir. Tal poder se rige según ciertos principios y que son válidos para las formas de gobierno que menciona en su obra. Lo primero es que los gobernantes de la multitud únicamente tienen el poder de gobernar y

⁴⁴ *Ibidem*, p. 150. Cap. II, §10.

⁴⁵ Lazzeri, C. *Ob. Cit.* p. 768.

mandar sólo cuando consigan mantener la transferencia de poder de la multitud, por producir esperanza y temor; como vimos antes, al desaparecer tales efectos no podrá gobernar más. Lo segundo será que, si el gobernante quiere conservar su poder o gobierno, deberá realizar los efectos de esperanza y temor sin oponerse a los intereses de la multitud⁴⁶. Lo tercero es lo que Lazzeri llama crear “sistemas institucionales”, que no es otra que crear instituciones, ya que los gobernantes, como el resto de los hombres, están dominados por sus pasiones o deseos⁴⁷, por lo que ni sus decisiones siempre se fundarán sobre la razón, ni tendrán como única finalidad la conservación del Estado. A partir de esto Lazzeri plantea algo muy importante: “que el problema esencial de la política spinosista estriba en el desplazamiento de la búsqueda del fundamento racional de la legitimidad política hacia la del fundamento racional de las instituciones políticas aptas para producir este doble efecto”⁴⁸. Así, podemos ver que Spinoza expone los diferentes tipos de regímenes políticos concebibles y cómo pueden tener estabilidad interna. En el *Tratado Político* nos plantea la forma óptima de la organización institucional para cada régimen, sea teocracia, monarquía, aristocracia o democracia. Así, la multitud y la democracia toman un horizonte distinto respecto al resto del pensamiento político.

La multitud, en el pensamiento de Spinoza, es entonces una forma de organización donde los muchos crean una unidad, donde tal multitud es sustancia, es decir, es el principio del cuerpo político porque acuerda crearlo, guiado por un solo espíritu que podemos llamar una “democracia espontánea”. En el *Tratado Teológico-político* y en el *Tratado Político* se pueden hallar diversos pasajes que exponen elementos de la democracia como institución óptima de la multitud. Primero, la democracia es una forma de Estado en la cual la multitud se gobierna a sí misma por su participación en una asamblea soberana: “Este régimen se diferencia del aristocrático, como ya hemos dicho, sobre todo en que en la aristocracia el nombramiento de ésta o de aquélla persona a la condición de patricio depende únicamente de la voluntad y elección libre de la asamblea suprema”⁴⁹. Siguiendo la idea que extrae Christian Lazzeri del pensamiento de Spinoza, la democracia es una forma de poder muy parecida al estado de naturaleza, situación en la que cada uno se gobierna a sí mismo, es decir, es un

⁴⁶ Spinoza, B. *Ob. Cit.* p. 168, Cap. IV, §4. (Sobre los gobernantes comenta: “no podrían asesinar y robar a sus súbditos, ni raptar a los jóvenes, ni hacerse culpables de crímenes tan graves, sin que el miedo se cambie en violencia y, por consecuencia, el estado político se transforme en estado de guerra”.)

⁴⁷ *Ibidem*, p. 144. Cap. I, § 5 y 6.

⁴⁸ Lazzeri, C. *Ob. Cit.* p. 769.

⁴⁹ Spinoza, B. *Ob. Cit.* p 259. Cap. XI, §1.

régimen natural; también considera que en él la idea de democracia es soberanía absoluta⁵⁰. Desde otra perspectiva Negri concuerda con esta posición, pues plantea que “Cuando Spinoza llama absoluta a la democracia, da por supuesto que la democracia es, en realidad, la base de toda sociedad (estado de naturaleza)” -ya que según Negri- “La inmensa mayoría de nuestras interacciones política, económicas, afectivas, lingüísticas y productivas se fundan siempre en relaciones democráticas”⁵¹. Continuando con la idea de Lazzeri, en segundo lugar, nos plantea que el régimen democrático concuerda con la búsqueda de gloria, esto debido a que cada individuo prefiere mandar que obedecer y nadie cede o transfiere su voluntad. Por estos elementos la democracia es el modo de gobierno por excelencia de la multitud. La organización democrática de la multitud que nos describe Spinoza, supone que se acrecienta la racionalidad de las decisiones y la estabilidad del Estado. En suma, el pensador holandés concibe formas de soberanía institucionalizadas, así como una combinación coherente entre instituciones de soberanía y formas de organización social para asegurar la estabilidad del Estado y la preservación de los derechos. Pero sobre todo, la multitud está en la base de todo lo que implica la creación del Estado y de sus instituciones, es la multitud la que transfiere el poder al Estado, pero sin renunciar jamás a él. La multitud es sustancia, es estado de naturaleza, es *el principio de* un sujeto político.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 213 y 214. Cap. II, §3 y 4.

⁵¹ Michael Hardt y Antonio Negri, Multitud, Guerra y democracia en la era del imperio, Ed. Debate, Barcelona, 2004. p. 357. Paréntesis y contenido puesto por mí.

CAPÍTULO II.- OTRAS FORMAS DE ENTENDER A LA MULTITUD.

En la parte anterior he intentado presentar la postura de dos de los principales pensadores de la modernidad, los cuales, plantearon líneas de pensamiento que a lo largo de la historia han estado presentes. Así, desde el siglo XVI “la multitud o los muchos” ha estado presente en la reflexión de los pensadores de la modernidad. Los siglos posteriores no estarán exentos de ese ejercicio, por ello, siguiendo con los objetivos de este trabajo damos un salto hasta el siglo XIX para continuar con nuestra búsqueda y análisis de las diversas concepciones de la multitud a lo largo de la modernidad. Primero abordaremos el pensamiento de Gustave Le Bon, después el de José Ortega y Gasset, seguido de George Rudé y para terminar el pensamiento de Paolo Virno, cada uno de ellos nos permitirá realizar un esquema o mapa de cómo ha sido entendida la multitud como categoría filosófica.

2.1.- Gustave Le Bon y la Psicología de las multitudes.

Describir a los muchos y descifrar su comportamiento está presente como hemos visto en algunos de los principales pensadores de la modernidad. Y su herencia sobre las ideas posteriores y actuales es clara y constante. Esa herencia es desarrollada en otros espacios de la teoría social donde también se ha presentado la inquietud por describir y entender a los muchos, a la multitud. Uno de esos intentos por descifrar y entender a los muchos lo encontramos en Gustave Le bon (1841-1931), quien se acerca al tema desde una perspectiva psicológica y sociológica. Él usa principalmente el concepto de “masa”, mismo que relaciona o usa como sinónimo de multitud. Las masas –como él las concibe- han desempeñado un papel importante en la historia, antes y después de la Revolución francesa y durante todo el siglo XX. Del estudio de tal protagonismo en la historia del hombre surge su texto *Psicología de las Masas*⁵², el cual apareció en 1895, trabajo que para algunos dio lugar a lo que conocemos como psicología social. Le Bon se nos presenta así como un ejemplo claro e importante en el estudio de los muchos, de la multitud.

⁵² Le Bon, Gustave, *Psicología de las Masas*, Ed. Morata, Madrid, 1995. En varias ediciones se emplea el termino multitud, como sinónimo de masa.

El objetivo del psicólogo francés es descubrir las leyes o características generales que gobiernan la mentalidad individual y colectiva, las leyes rectoras del comportamiento de las masas. Para él, estamos en “la era de las masas”, donde las transformaciones se dan a causa de los cambios en las ideas de los pueblos, ya sean simples opiniones, concepciones o creencias. Por eso en la época moderna la constante transformación del pensamiento transforma las cosas. Describe Le Bon que ese cambio del pensamiento ataca las creencias religiosas, políticas y sociales; como también pone las bases para ideas nuevas con fe en la industria y la ciencia. Tenemos así, que la modernidad es para Le Bon transformación y anarquía, y tiene como característica central “la potencia de las masas”⁵³, a tal grado que es su opinión la que dirige a las naciones. Nos presenta en suma, a las masas, en gran medida, como actores de la democracia. Así lo ve ya que el grueso de la gente común es parte de la vida política, en la cual, la asociación de los individuos ha permitido la formación de ideas que le hacen ver su fuerza e importancia. Hasta aquí, tenemos que las masas descritas son parte de los actores de las democracias de finales del siglo XIX y principios del XX. Y que la posición de Le Bon es, en suma, conservadora. Su interés está en ver la constitución psicológica de las masas.

El trabajo de Le Bon, ofrece inicialmente una definición simple del vocablo “masa” en el sentido de muchedumbre: “representa un conjunto de individuos de cualquier clase, sean cuales fueren su nacionalidad, profesión o sexo, e independientemente de los motivos que los reúnen”⁵⁴. Esta definición es el comienzo de su idea de masa pero desde su enfoque psicológico asume otra significación pues “en determinadas circunstancias, y tan sólo en ellas, una aglomeración de seres humanos posee características nuevas y muy diferentes de las de cada uno de los individuos que la componen. La personalidad consciente se esfuma, los sentimientos y las ideas de todas las unidades se orientan en una misma dirección, se forma una alma colectiva”⁵⁵. Lo anterior es un proceso de transición de los individuos, que reunidos según una circunstancia específica, forman una colectividad que Le Bon presenta como masa organizada o masa psicológica. Deja claro que su categoría no hace referencia a las aglomeraciones de hombres que se reúnen por accidente, ya sea en una plaza pública, pues para él, sólo es una masa organizada la que tienen una finalidad. Así, las masas que él estudia son los muchos que tienen un objetivo común o que algo en común las une.

⁵³ Le Bon, G. *Ob. Cit.* p. 20.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 27.

La organización de las masas tal como la concibe Le Bon, nos brinda las características particulares de tal concepto, puesto que los sentimientos y pensamientos de esa colectividad se orientan en una única e idéntica dirección. Por ello comenta que “sean cuales fueren los individuos que la componen, por similares o distintos que puedan ser su género de vida, ocupaciones, carácter o inteligencia, el simple hecho de que se hayan transformado en masa les dota de una especie de alma colectiva”⁵⁶. Esa alma que menciona les hace sentir, pensar y actuar de un modo único y especial, distinto a como sería su comportamiento individual. Mas adelante, nos presenta una definición del tipo de masas que tiene como interés: “La masa psicológica es un ser provisional, compuesto por elementos heterogéneos soldados de forma momentánea (...) forman, por su reunión, un ser nuevo que manifiesta características muy diferentes de las que posee cada una de las células que lo componen”⁵⁷. En esa alma colectiva se anulan las aptitudes intelectuales de los hombres, lo que significa también que se borra su individualidad, y por ende, produce el predominio de las cualidades inconscientes. De lo anterior, tenemos que las masas que él entiende “no acumulan inteligencia, sino la mediocridad”⁵⁸. Esta visión negativa de las masas determina sus principales características, veamos cuales son.

La primera que nos presenta es en la que el individuo que forma parte del conglomerado adquiere “un sentimiento de potencia invencible que le permite ceder a instintos que, por sí sólo, habría frenado forzosamente”⁵⁹, pues al saberse parte de una masas anónima, desaparece -según Le Bon- el sentimiento de responsabilidad que marca el carácter de los individuos. Como segunda causa presenta lo que él llama “contagio mental”, el cual, interviene para determinar en la masa la manifestación de las características que la describen, como también su orientación. Por eso comenta que en una masa como, un acto cualquiera es contagioso, lo cual provoca que el individuo olvide sus intereses particulares y asuma el colectivo. Una tercera causa, determina que los individuos que son parte de la masa son víctimas de la sugestibilidad⁶⁰, que es un efecto de la segunda causa, se lleva a cabo una especie de dominio

⁵⁶ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁷ *Loc. Cit.*

⁵⁸ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁹ *Loc. Cit.*

⁶⁰ Cabe señalar que Serge Moscovici, ha estudiado ampliamente las ideas de Le Bon, sobre el concepto de sugestibilidad y lo interpreta de la siguiente manera: “una desviación del pensamiento lógico, incluso una evitación de éste y una preferencia por el pensamiento no lógico; una escisión del individuo entre su parte racional y su parte irracional, entre su vida interior y su vida exterior” en: Moscovici, Serge. La Era de las Multitudes, un tratado histórico sobre la psicología de las masas. FCE. México. 2005. p. 31.

sobre la conciencia, “los individuos tienen la ilusión de decidir por sí mismo”⁶¹. De las causas anteriores, Le Bon nos señala que los individuos de esa masa ya no son conscientes de sus actos. Ya que la sugestión los llevará a la realización de determinados actos. Por eso afirma: “la desaparición de la personalidad consciente, el predominio de la personalidad inconsciente, la orientación de los sentimientos y las ideas en un mismo sentido, a través de la sugestión y del contagio, la tendencia a transformar inmediatamente en actos las ideas sugeridas, son principales características del individuo dentro de la masa”⁶². Esta idea lo lleva a catalogar a los hombres y a la masa como entes incivilizados, bárbaros que tienen como característica espontánea la violencia. De lo anterior deduce que intelectualmente la masa es inferior al individuo aislado. Podemos apreciar hasta aquí que Le Bon formula su idea de masa partiendo del individuo, es decir, del sujeto que se ve involucrado en relación con otros hombres, relación que marcará su conducta social basada en influencias psicológicas, mismas que serán expresadas en el colectivo. Significa que las masas organizadas, en alguna medida, expresan qué hombres las forman. Un individuo común, que es parte de la multitud o la masa, cambiará su personalidad y su forma de actuar sin tener conciencia de ese hecho, es así un hombre-masa que se desdobra, que deviene en un hombre diferente.

Otras características de las masas que ubica Le Bon en su estudio son las que están relacionadas con el inconsciente, ya que él concibe a la masa como una víctima de los estímulos exteriores, lo que la hace esclava de los estímulos que recibe, ya sean de un líder o el ambiente reinante. La masa tiene en su seno al hombre-masa el cual hace a la masa muy móvil por los diversos excitantes que lo sugestionan debido a la variabilidad de sus sentimientos o emociones. Tal movilidad -para Le Bon- hace difícil gobernar a las masas, ya que “no admite obstáculos entre su deseo y la realización de éste, y ello tanto menos, puesto que el número le proporciona un sentimiento de poder irresistible”⁶³, por eso en los individuos que están en ella desaparece la noción de imposibilidad. También halla en las masas un sentimiento como el de irritabilidad, la cual difiere según el tipo de raza. Los sentimientos anteriores hacen que la masa se encuentre en un estado de atención expectante, lo cual favorece la sugestión que la domina. La sugestibilidad se impone a los individuos y les impone una orientación, donde las ideas se transforman en actos, ya que para Le Bon, “la masa piensa mediante imágenes y la imagen evocada promueve”⁶⁴ que las asuma como reales.

⁶¹ Moscovici, S. *Ob. Cít.* p. 30.

⁶² Le Bon, G. *Ob. Cít.* p. 32.

⁶³ *Ibidem*, p. 36.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 38.

Además señala que “La reunión de unos cuantos individuos constituye una masa y, aun cuando se trate de sabios eminentes, asumen todas las características de las masas”⁶⁵. Es decir, que el punto de partida de lo que él define como sugestión se da por la ilusión producida en los individuos, misma que produce el contagio de esa idea errónea de la realidad.

También le atribuye a la masa que describe actitudes exageradas, por lo que cualquier noción simple de antipatía se convierte en un odio feroz en el hombre-masa. Por ello, la violencia de los sentimientos de las masas se exagera, por la ausencia de responsabilidad. Se da así la impunidad, ya que mientras más grande sea la masa, más se acrecienta esa noción de “poder momentáneo” debido al número de hombres. Le Bon, explica cómo es que las masas se entregan o hacen posible los mayores excesos. También por la misma razón la masa es seducida por la repetición de exageraciones y afirmaciones de líderes y oradores que las necesitan. Conforme vamos avanzado en las características de las masas, llegamos a otros elementos que -según Le Bon- son parte de ellas: la intolerancia, el autoritarismo y conservadurismo. Sobre eso, afirma que “la masa es tan autoritaria como intolerante”, ya que él ve en ellas la simpatía por los tiranos, por la autoridad fuerte. Menciona también que las masas hacen las revoluciones populares, pues desean cambiar las instituciones. Sin embargo, -afirma- retornan a lo mismo, por lo que son conservadoras⁶⁶.

Las ideas que son accesibles a las masas son divididas por Le Bon en dos clases: las ideas accidentales y pasajeras, que sólo se forman por las circunstancias, sean apasionamiento por una doctrina o un individuo. La otra clase de ideas fundamentales, mismas que están ligadas al individuo por su medio ambiente, es decir, por herencia u opinión. Tales ideas, -comenta- “no pueden convertirse en dominantes sino a condición de asumir una forma muy simple y de estar representadas en su espíritu bajo el aspecto de imágenes”⁶⁷. Así, las ideas pueden ser contradictorias en las masas, ya que estarán condicionadas por el azar del momento, por las circunstancias, momento donde según el psicólogo social, ha desaparecido el sentido crítico de los individuos que forman las masas. Por lo mismo, no hay en las ideas de las masas un valor jerárquico, sino sólo la posibilidad de que una idea penetre en el inconsciente y se convierta en sentimiento, y así dirigir sus acciones. El razonamiento de las masas se ve influenciado por lo anterior, ya que para Le Bon, sólo lo hacen por analogía, por comparación

⁶⁵ *Ibidem*, p. 40.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 47.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 51.

o asociación de semejanzas que son por lo mismo generalizadas. En suma, hasta aquí podemos ver que la interpretación del creador de la psicología social, es que “las masas no razonan, que admiten o rechazan las ideas en bloque, que no soportan discusión ni contradicción”⁶⁸ y que la sugestión que las domina invade todo su entendimiento y por eso “tiende a transformarse en actos”⁶⁹. Las masas están constantemente sugestionadas, por lo mismo pueden realizarlo casi todo, ser violentas, pero también dóciles e impredecibles.

Le Bon nos ofrece después de presentarnos lo que él considera las características generales de la masas, una clasificación de tipos de masas. Comienza por dividir las en dos tipos: masas heterogéneas y masas homogéneas; las primeras se subdividen en anónimas y no anónimas; las segundas en sectas, castas y clases. Dentro de las masas heterogéneas en el sector de las masas anónimas cita a las multitudes callejeras, es decir, las que se dan por espontaneidad en un lugar dado, regidas por las circunstancias. En sentido contrario a este tipo de masa anónima están las no anónimas o públicas, que para Le Bon se forman por los jurados, las asambleas o parlamentos. Comenta que el rasgo específico de este tipo de multitudes es sólo la raza, pues comentan que “el alma de la raza domina (...) el alma de la masa (...) Las características de las masas están tanto menos acentuadas cuanto más fuerte es el alma de la raza”⁷⁰. Lo que separa o distingue este tipo de masas, el anónimo del no anónimo, es el sentido de responsabilidad que se da en cada una, pues ese sentido dará orientación a sus acciones.

El otro bloque de su clasificación es el compuesto por las masas homogéneas, el cual, como mencionamos está compuesto por las sectas, las castas y las clases. La primera de ellas, es en sí “un grado de organización de las masas homogéneas”, y ocupa el primer nivel. Compuesto por hombres con educación, profesionales que lo que tienen en común son las creencias religiosas, económicas o políticas. El segundo de los tipos de masa homogénea es la casta, la cual, para Le Bon representa el grado más alto de organización de las masas de ese tipo, pues es más limitado, sólo incluye a individuos de un mismo bando, ya sea por profesión, oficio, o educación y están en relación con un ambiente específico. Menciona como ejemplo a la clase militar y clerical. Por último, tenemos a las clases que están compuestas por individuos de diversos orígenes, que a diferencia de las anteriores, no están reunidos por creencias ni por su

⁶⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁶⁹ *Loc. Cit.*

⁷⁰ *Ibidem*. p. 117.

tipo de profesión o posición social, sino exclusivamente por los “intereses, por ciertos hábitos de vida y de educación semejantes”⁷¹. Como hemos visto y él lo afirma, su estudio se centra en las masas de tipo heterogéneo.

La visión que tiene Gustave Le Bon sobre las masas, que es usado como sinónimo de multitud, es que son las protagonistas de grandes hechos o escenificaciones que son posibles según las circunstancias, y que al final son dirigidas por algún líder en el que se reconocen porque han sido sugestionadas y manipuladas por él. Por lo anterior, la psicología de las masas o de las multitudes es presentada por Le Bon como una ciencia que es para estudiar el modo de pensar y actuar de los muchos, de la masa, de la multitud. Una definición que nos permite englobar es la que Serge Moscovici⁷² nos ofrece: “Una masa es un conjunto transitorio de individuos iguales, anónimos y semejantes, en el seno del cual sus ideas y emociones de cada uno tienden a expresarse espontáneamente”, “animal social” -para el cual las prohibiciones de la moral y la razón han sido eliminadas, los hombres en ella exteriorizan sus pasiones a través de la acción dentro de un “grupo humano en efervescencia (...) con una fuerza indomable, ciega” que supera los obstáculos que se le presentan. Es decir, y como lo plantea Le Bon, en la masa se juntan los individuos, se mezclan, se metamorfosean adquiriendo una naturaleza común que se impone como voluntad colectiva a la propia, es lo que define como sugestión. Surge así, el “hombre-masa” que es un hombre que pierde su sentido crítico, que se vuelve irracional.

De esta manera, Le Bon, en la *Psicología de las Masas*, plantea cuales son las características de las masas, de la multitud, en la Europa del s.XIX y principios del s. XX. Momento en el cual los fenómenos de imitación y sugestión en la interacción social le permiten desarrollar una idea del comportamiento de las masas, describiendo fenómenos particulares que se dan en ellas. Con lo que al mismo tiempo trata de dar un diagnóstico de la democracia parlamentaria de finales de ese siglo⁷³ y ofrece un antídoto contra los desórdenes que son producidos por las masas heterogéneas. Tal solución la halla en la psicología, la cual, le permite reconocer un “alma colectiva”. Es una visión compuesta de descripciones que ven una manifestación de irracionalidad en las motivaciones de las masas. Se asocian también los comportamientos colectivos de las masas, al cuestionamiento o riesgo del orden social existente. En suma,

⁷¹ *Ibidem*, p. 118.

⁷² Moscovici, S. *Ob. Cít.* p. 13.

⁷³ *Ibidem*, p. 75.

construye una imagen irracional y caótica de la multitud. Le Bon ubica a los individuos como agentes de la racionalidad, civilización y cultura, que ante la credulidad de las masas, se caracterizan por la exasperación de las emociones y la tendencia a la imitación del comportamiento colectivo, se vuelven hombres sugestionados que pierden autonomía, en los que su capacidad intelectual disminuye. Tenemos así una visión, una forma de entender a la multitud como fenómeno y ente político que indudablemente la coloca como elemento necesario para la interpretación de la modernidad, de la sociedad de masas. El pensamiento de Le Bon se describe así, como un heredero del pensamiento hobbesino que ve con malos ojos la actividad política de la multitud, la cual, debe estar controlada. Toda cualidad creadora y de poder de la multitud es negada.

2.2.- Las masas modernas de Ortega y Gasset.

Para completar el objetivo de este trabajo, que es hacer una revisión del concepto de multitud a través del pensamiento de diversos filósofos o pensadores, es necesario detenernos en la reflexión que hace Ortega y Gasset, puesto que el concepto de multitud es relacionado con el concepto “masa”, o mejor dicho se ha entendido como su equivalente. Los textos en los que hayamos la visión que tiene el filósofo sobre las muchedumbres son *La rebelión de las Masas* y *España Invertebrada*, mismos que constituyen su pensamiento más ligado a la historia y sociedad española, pero también del mundo occidental de su tiempo. En ellos, Ortega alude a una crisis de la sociedad a principios del s. XX, momento donde las masas y la democracia comienzan a ser más visibles en la historia, época caracterizada por la primacía de un ente pacífico que él también denomina “hombre-masa”. Pero partamos de algunos de los problemas que hallamos inicialmente en estos dos trabajos del pensador español.

Para comenzar en *España Invertebrada*, trabajo previo a *La Rebelión de las Masas*, Ortega nos ofrece las bases para vislumbrar la problemática. En primer lugar, tenemos la descripción de la situación social en la que hallamos la desintegración de las naciones, de la sociedad o el Estado, mismos que surgen para él, no de la idea básica de la familia, sino de la “incorporación”⁷⁴, es decir; la organización de diversas entidades o unidades sociales pre-existentes en una estructura, proceso que es un periodo formativo y ascendente, pero que, sin

⁷⁴ Ortega y Gasset, José. *España Invertebrada, Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Colección Austral. Ed. ESPASA-CALPE. Madrid. 1967. p. 32. “La historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es un vasto sistema de incorporación”.

embargo, también es el camino para su decadencia, la cual no es otra cosa que su desintegración. Tenemos así que el primer gran problema que enfrentan las naciones en el tiempo que vive Ortega es la “desintegración” nacional. La incorporación se caracteriza por un “proyecto sugestivo de vida en común”, es decir que se forma por la búsqueda de un propósito, de un anhelo o una gran utilidad⁷⁵. Significa que para el filósofo español los hombres están en sociedad para hacer algo juntos, y no para sólo estar juntos; por ello el primer peligro que halla es la desintegración cuando no existe un proyecto común. José Luis Molinuevo, especialista del pensamiento orteguiano, lo describe de la siguiente manera: “Para Ortega se trata de una Europa desmoralizada, invertebrada por los nacionalismos provincianos, falta de un verdadero principio nacionalizador, que lleva a un verdadero Estado nacional Europeo”⁷⁶.

Lo anterior nos lleva a otro problema relevante, previo a la llegada de las masas. Tal problema es lo que Ortega llama “separatismos y particularismos”, mismos que interpreta como la acción de “unos cuantos hombres, movidos por codicias económicas, por soberbias personales (...) van ejecutando deliberadamente esta faena de despedazamiento nacional”⁷⁷. Los separatismos y los particularismos ocurren por la falta de unidad y orden, pero sobre todo por no contar con el deseo de hacer grandes cosas como nación. Los particularismos y los separatismos son para el autor: “movimientos históricos, que son mecánica de masas, (...) elaboración superficial, transitoria y ficticia, que tiene sólo un valor simbólico como expresión convencional lleno de emociones que operan en lo que el llama “el subsuelo del alma colectiva”⁷⁸. El sentido que mira nuestro autor es que cada grupo, deja de sentirse a sí mismo como parte y deja de compartir sentimientos, mismos que por sugestión le hacían ser parte de un todo.

Los nacionalismos, los regionalismos y separatismos son movimientos históricos que son motivados por emociones al interior del alma colectiva y guiados por la sugestión o influencia de algún líder o grupo. También considera que “La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y en consecuencia deja de compartir los

⁷⁵ Ortega y Gasset, J. *Ob. Cit.* p. 40.

⁷⁶ Molinuevo Martínez de Bujo, José Luis. *Para leer a Ortega*. Ed. Alianza Editorial. España. 2002. p. 169.

⁷⁷ Ortega y Gasset, J. *Ob. Cit.* p. 47.

⁷⁸ *Ibidem*. Pp. 58 y 59. Ortega, al perecer toma varios conceptos que anteriormente hemos visto en las tesis de psicología social que nos ofrece Gustave Le Bon.

sentimientos de los demás”⁷⁹. El compartir los sentimientos, es en sí, lograr la identidad nacional, un nacionalismo unificador del pueblo, de la nación. Sin embargo, para Ortega, los principales responsables de tal situación que se gesta en el alma del colectivo, es el poder central, es decir, los gobiernos, a causa de su indiferencia respecto de las provincias y regiones. Pero considera que los problemas que describe, como parte de la modernidad, no son solamente causados o “tienen que ver con provincias, regiones ni razas”, sino con, “el particularismo de clases”⁸⁰. Tales particularismos, los describe a partir de la unión de una nación, que es un proceso que organiza una sociedad, pero que lleva en sí misma otro proceso diferenciador que divide en clases o gremios. Ante tal hecho, habrá salud nacional en la medida en que cada clase y gremio esté consciente de que es parte importante y miembro del cuerpo político. Y es posible donde haya lo que él llama “elasticidad social”, es decir, que “la vida de cada individuo quede en cierta manera multiplicada por la de todos los demás”⁸¹. También el particularismo, que como hemos visto es un hecho colectivo, tiene como característica que se olvida de todos las demás clases o gremios, cree que no necesita contar con ellos, lo cual lleva a lo que Ortega llama “acción directa y cerrazón mental”. La primera es la acción específica y particular de cada gremio o clase social, la segunda es que los individuos no consideran necesario convencer a los demás, mucho menos escucharlos. Las características anteriores son en suma la exclusión de otros. Pero, para Ortega, contar con los demás es un modo peculiar de las naciones, porque en ellas, son las instituciones públicas los lazos de solidaridad nacional, mismos que dan legitimidad a la existencia social de los grupos, gremios o clases.

Hemos visto que Ortega ve en los particularismos regionales y de clase, junto con su acción directa, el inicio del problema relevante para nosotros, el cual es el imperio de las masas. Tal situación plantea que ya “no hay hombres”⁸², no existe ya la “hombria” de otros siglos, idea con la que apela al pasado, donde sí había hombres y no los que en ese momento cataloga como “pseudo-hombres vivientes”⁸³. Se refiere al hecho de que la muchedumbre de un pueblo pensaba en un tipo de personalidad de sus líderes para exaltar sus cualidades. Tenemos que para el filósofo español, las masas tienen la fijación por los líderes carismáticos. Al respecto afirma “Tal vez no haya cosa que califique más certeramente a un pueblo y a cada época de su

⁷⁹ *Loc. cit.*

⁸⁰ *Ibidem.* p. 65.

⁸¹ *Ibidem.* p. 69.

⁸² *Ibidem.* p. 93.

⁸³ *Loc. Cit.*

historia como el estado de las relaciones entre la masa y la minoría directora”⁸⁴. Ortega considera que los hombres líderes de masas no son eficaces por sus cualidades individuales, sino por ser depositarios de la energía social que la masa emana, gracias a sus motivos y circunstancias. Son mitos colectivos, creados por la muchedumbre. Las masas son así una *colectividad anónima*, que se sabe unida, que la simboliza y concreta en ciertas personalidades, individuos elegidos, sobre quienes descansa su entusiasmo vital. Es en tal momento cuando ya no se dice más “no hay hombres” sino la masa se asegura a sí misma, “hay hombres”, su hombre, su líder que la guiará conforme sus deseos colectivos, por eso afirma que “el valor social de los hombres directores depende de la capacidad de entusiasmo que posea la masa”⁸⁵. Así, Ortega nos presenta inicialmente que las masas crean sus propios líderes, pues son ellas -las multitudes- las que los eligen y les ordenan, son sólo reflejos de los deseos de la muchedumbre, de la masa, de la multitud.

Es para Ortega y Gasset, la nación, “una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos”, minoría que debiera estar sobre la masa; cuando era así, había hombres. Pero en ese momento del siglo XX, en el que el filósofo español vive, se da otra situación, ya no el imperio de los hombres especiales que dirigen a la nación sino, todo lo contrario: “cuando en una nación la masa se niega a ser masa -esto es, a seguir a la minoría directora-, la nación se deshace, la sociedad se desmembra y sobreviene el caos social, la invertebración histórica”⁸⁶. Con lo anterior nos presenta otro momento de la problemática, que ya no sólo son los separatismos, sino el “imperio de las masas”, situación que no sólo se da por la política. Para él, el problema de su país y del resto de Europa es que no hay una minoría directora que dirija a una masa colectiva, ni una masa que acepte tal influjo director. Ocurre que ese imperio de las masas, o esa masa que ya no es dirigida, no sólo es una clase como lo sería la proletaria, sino, la clase media y la superior, es decir, se da “la subversión moral de las masas contra la minoría selecta”⁸⁷. Nos habla así de un fenómeno en el que “los peores, que son los más, se revuelven frenéticamente contra los mejores”⁸⁸. Por ende, para Ortega y Gasset la convivencia social está en riesgo por las masas o multitudes que según él,

⁸⁴ *Ibidem*. p. 95.

⁸⁵ *Ibidem*. p. 97.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 100.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 103.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 104.

biológicamente deben seguir a las elites gobernantes como la aristocracia, misma que el apoya diciendo: “una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad”⁸⁹.

Hemos visto como en *España Invertebrada* Ortega y Gasset nos ha dado un indicio sobre cómo concibe a las masas en el siglo XX, con el fin de aportar más elementos a nuestro objetivo que es llegar a la concepción de la multitud en la propuesta Negri. Para Ortega, las masas biológicamente deben ser sumisas, no deben tener la posibilidad de gobernar, sino ser gobernadas por la aristocracia, por lo que el llama “los mejores”. Esta posición se hace evidente en *La Rebelión de las Masas*.

Para Ortega y Gasset, el objeto de *La Rebelión de las Masas*⁹⁰, en el “Prólogo para franceses”, es intentar hacer “la anatomía del hombre hoy dominante”⁹¹, que ya había anticipado: “el hombre-masa”, surgido en los albores de la modernidad. Tal hombre, nos indica, es un tipo de hombre hecho de prisa con puras abstracciones, vacío, sin historia, dócil y llevado por sus apetitos, que se asume con derechos y no con obligaciones. Son hombres que se dejan llevar, es *la rebelión de las masas*. Para Ortega, ese nuevo tipo de hombre que forma las masas, las multitudes, solicitará y exigirá en colectividad derechos junto con la posibilidad de gobernar, por eso hay acción de las masas.

Desde el primer capítulo de su texto, nos advierte que estamos en “el advenimiento de las masas al pleno poderío social”⁹², que significa que la rebelión de las masas es la subida al poder político del hombre común. Con la anterior afirmación, también aclara que no se debe incluir las palabras “rebelión” y “masas” junto con el de poderío social, a excepción del campo político, ya que tales ideas o palabras acontecen en muchos otros terrenos de la vida social como puede ser el religioso, el económico, cultural, entre otros. Las masas o multitudes, o también muchedumbres como acontecimiento, saltan a la vida actual. Esa aglomeración o muchedumbre ya estaba ahí hace mucho tiempo; como concepto es cuantitativa y visual. Por eso en el campo sociológico nos encontramos con la “masa social”⁹³. Tal masa social esta compuesta para Ortega de minorías y agrupaciones con intereses específicos. Las primeras, son “grupos de individuos especialmente cualificados” y

⁸⁹ *Ibidem*, p. 115.

⁹⁰ Para este trabajo se uso la coedición que cuenta con dicho prologo: Ortega y Gasset, José. La Rebelión de las Masas. Ed. Planeta-De Agostini, coedición mexicana con Ed. Artemisa. México. 1985.

⁹¹ Ortega y Gasset, J. *Ob Cit*. Pp.7-39, especialmente pag. 37.

⁹² *Ibidem*, p. 41. (Capitulo I.- El hecho de las aglomeraciones”).

⁹³ *Ibidem*, p. 44.

la masa “es el conjunto de personas no especialmente cualificadas”⁹⁴, es decir, la masa corresponde al hombre medio, el hombre común. La masa o muchedumbre implica para nuestro autor la coincidencia de deseos, ideas y modos de ser en los individuos que la integran, por ello, al igual que Le Bon clasifica a la masa como un fenómeno o hecho que depende de elementos psicológicos. La división de masa y minoría para Ortega no quiere clasificar al hombre en ningún *estatus* social, sino que lo clasifica en clases diferentes de hombre: los que eligen el dejarse llevar y los que eligen la autosuperación.

Pero el problema de la aparición de las masas sigue constante y se expresa con la suplantación de las minorías por la masa. Es decir, que las innovaciones políticas son en general “el imperio político de las masas”, que se traduce como el cambio a una, “hiperdemocracia en la que la masa actúa directamente”⁹⁵. El filósofo español advierte que lo característico del momento que vive es el dominado por el grupo vulgar que domina al mundo, la masa o multitud.

En capítulos posteriores⁹⁶ nos habla de algunos de los elementos que caracterizan el momento de la modernidad del cual, él es testigo. Primero nos plantea una característica clara del imperio de las masas⁹⁷, donde en menos de un siglo el nivel de vida ha subido enormemente y se han nivelado los estándares de vida, lo que antes solamente acontecía o era reservado para las minorías o la aristocracia, ahora es normal en el hombre medio, en la masa⁹⁸. Es decir, en la modernidad y en lo que va del siglo XX es evidente la nivelación entre clases sociales y también un nivelación de los continentes. Por ello, la subversión de las masas en ese momento histórico viene aparejado de un aumento en el nivel de vida. Lo cual ha permitido al hombre-masa, y a las masas mismas, hacerse “indóciles a las minorías, no las obedecen, no las siguen, no las respetan (...) las dan de lado y las suplantán”⁹⁹. Dominio de las masas, momento donde el nivel de vida ha crecido y no se compara en nada con la vida de los hombres medios del pasado.

⁹⁴ *Loc. Cit.*

⁹⁵ *Ibidem*, p 47.

⁹⁶ Capítulos.- II, III y IV: “La subida del nivel histórico, La altura de los tiempos y El crecimiento de la vida respectivamente.

⁹⁷ Capítulo II.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 53.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 51 y 55.

Pero ante tal crecimiento del nivel de vida dentro de la modernidad, el hombre-masa se cree viviendo en un momento de “cultura moderna” y época moderna¹⁰⁰ esto es: “el hombre del presente (finales del s. XIX, hasta mediados del s. XX) siente que su vida es más vida que todas las antiguas (...) el pasado integro se le ha hecho chico a la humanidad actual”¹⁰¹, y también se siente mayor a cualquier otro tipo de hombre anterior a él. Para Ortega esa situación, esa postura del hombre-masa, del hombre moderno es negativa. Este tipo de hombre y las masas que conforma han perdido respeto e interés por el pasado. El filósofo menciona como contraste al hombre masa, que en los tiempos pasados nadie, ningún hombre sintió jamás¹⁰² que su época fuera superior o inferior a la de otro. Así, la altura de los tiempos que describe al hombre moderno, a las masas, no es plenitud; sino que la época en el que dominan las masas se cree erróneamente: “ser más que las demás, y a la par se siente como un comienzo”¹⁰³. Para el filósofo español, se produce una decadencia y los síntomas están en afirmar que no se prefiere otras épocas, anteriores o venideras. Así, el autor nos encamina a ver que la sociedad de masas actual está satisfecha con su tiempo, que no tiene nostalgia por otro tiempo, ni deseo por un tiempo mejor. Simplemente se cree superior a cualquier otra época. Hasta ahora, Ortega nos describe un poco de los síntomas de la modernidad y sus hombres. Los cuales viven y miran un *crecimiento del nivel vida* en todo el mundo, es decir, que la vida y ese espacio, junto con un tiempo determinado están llenos de posibilidades determinadas, en suma, de “circunstancia”. Lo anterior significa, que las masas y sus miembros tienen más posibilidades de sumarse derechos, de tener mejores condiciones de vida, de lograr llegar al poder político. En general, la masa como tal tendrá posibilidades de lograr lo que se proponga o desee, ya que tiene un amplísimo conjunto de posibilidades que se abren ante ella pues vive en y de las circunstancias.

Continuando con el diagnóstico del hombre-masa y la época moderna que Ortega intenta ofrecer, en la misma obra, nos habla principalmente de “la circunstancia” o las circunstancias, y qué ha propiciado el impero de las masas. Primero parte de que la vida es “todo, lo que podemos ser, vida posible (...) decidir entre posibilidades lo que en efecto vamos a ser”¹⁰⁴, de lo anterior tenemos que para el filósofo ibérico la decisión con base en las circunstancias es

¹⁰⁰ Ortega y Gasset, plantea que la palabra “moderno” expresa: “la conciencia de una nueva vida, superior a la antigua, y a la vez el imperativo de estar a la altura de los tiempos. Para el moderno, no serlo equivale a caer bajo el nivel histórico”. *Ibidem*, p. 60, n.2.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 63. Paréntesis puesto por mí.

¹⁰² Esto no es así, la Ilustración se preciaba de ser un momento de “luz, comparada con la oscuridad de la edad media.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 64.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 72.

central en su pensamiento, pues eso, para él, constituye el mundo, es decir, es el hombre que decide en medio de la circunstancias ser algo en el mundo. Asevera que todo esto aplica en la vida colectiva y que depende del carácter de la sociedad o del tipo de hombre que la forma. En este caso es el hombre-masa quien decide. Vemos como Ortega nos vuelve a llevar a ese tipo de hombre que él ve, que no tiene proyecto y que no construye a pesar de las condiciones que le ofrece la época que vive. Ese hombre y la muchedumbre de la que es parte son para Ortega resultado del siglo XIX, momento donde aprendieron la vida moderna y sus técnicas, además de que la ciencia y la democracia liberal hicieron crecer la población. En suma, para nuestro filósofo el siglo XIX “ha engendrado una casta de hombres -los hombres-masa rebeldes- que ponen en peligro inminente los principios mismos a que debieron la vida”¹⁰⁵, esto ese, ese siglo dio lugar al tipo de hombre del que intentamos conocer su carácter, pues lo proveyó de democracia y ciencia, sin embargo, y a pesar de eso es decadente. Ese hombre cree que todas estas comodidades son fruto de la naturaleza y es inconsciente del esfuerzo que tuvieron que hacer sus predecesores para que él viva de este modo. Así, tenemos dos nuevas características del hombre masa: la ignorancia de su pasado y la libertad de decisión.

En nuestra búsqueda por conocer su idea de cómo ver a los muchos, llegamos así a la parte medular del escrito de Ortega en “Comienza la disección del Hombre-Masa”¹⁰⁶, donde el filósofo español se centra en describirlo más a fondo. Comienza preguntándose cómo es ese tipo de hombre que domina la época, ese hombre multitudinario al que la vida, la circunstancia, le es presentada con el mínimo de impedimentos desde mediados del siglo XIX, gracias a la democracia liberal, a la ciencia y también al industrialismo. Por lo mismo, considera que el hombre-masa y las muchedumbres psicológicamente son como un “niño mimado”, el cual tiene como rasgos “la libre expansión de sus deseos vitales, por tanto, de su persona, y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia”¹⁰⁷, tal estado psicológico -considera Ortega- es lo que les hace pensar que el orden social es natural y no producto de la organización, por lo que su postura es exigir, pensar sólo en sus derechos. Sin embargo, para él, la exigencia hecha reclamo se torna violenta, por eso menciona: “la masa, sea la que sea, plebeya o aristócrata, tiende siempre, por afán de vivir, a

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 77.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 78. Capítulo VI.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 82. En esta sección, menciona “el nuevo vulgo ha sido mimado por el mundo en torno”, lo que podemos interpretar tentativamente, es que como ya hemos visto anteriormente el concepto vulgo, supone una muchedumbre que es previa a la modernidad y sus frutos, lo que nos puede aclarar que no es lo mismo que la masa o la multitud de esa época.

destruir las causas de su vida”¹⁰⁸. Tenemos así, nuevamente que otra cualidad de las masas de Ortega y Gasset es que psicológicamente creen merecer todo, son ingratas y no valoran el orden social, por lo que descontentas son violentas.

Más adelante, intenta comparar al hombre-masa primeramente con el hombre antiguo y después con el hombre noble. Llegando a la conclusión de que el hombre-masa vive en una situación sin precedentes en la historia. Un tipo de hombre que sólo considera lo que el representa, nunca nada fuera de él, está satisfecho consigo mismo, dando por bueno todo lo que él cree. Más adelante compara al hombre-masa, al que considera vulgar, con el hombre noble, aristócrata. Marcando que la principal diferencia con el segundo, es que se “define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos”, para él todo lo que tiene la nobleza son conquistas, y más adelante afirma: “nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que es a lo que se propone como deber y exigencia”¹⁰⁹. Por lo anterior, Ortega considera a la masa y su tipo de hombre como algo inerte, hermético e indócil. Que no se deja dirigir en ningún orden social, que aun así quiere suplantar a los que, para Ortega, son excelentes, los nobles o los aristócratas.

Al llegar aquí, nos encontramos con una cualidad de las masas ya citada antes pero no revisada a fondo (“Por qué las masas intervienen en todo, y por qué sólo intervienen violentamente”). La intervención de las masas a través de la rebeldía y la violencia, características que están en el alma de los hombres que Ortega cataloga como mediocres, de los hombres-masa. Son en suma “masas rebeldes”, debido a que -según Ortega- el hombre-masa cree tener opinión propia, por lo que se siente perfecto y no se compara con otros seres o individuos. También las masas intervienen porque en la vida pública impera la vulgaridad, ya que las considera ciegas y sordas, por ello imponen sus opiniones, lo cual, lleva a que las normas queden en otro plano de importancia. Sobre lo anterior menciona que “Cuando faltan todas esas cosas (normas), no hay cultura; hay (...) barbarie (...) ausencia de normas y de apelación”¹¹⁰, así describe que en las masas hay sinrazón; característica que ubica como parte de ellas, por ello intervienen en la vida pública de manera directa, con violencia, ya que para el hombre-masa de la modernidad es la *prima ratio* de su pensamiento. Esa característica de la masa atenta contra lo que el llama civilización, misma que describe como voluntad de convivencia, ya que sé es incivil sí, no se cuenta o convive con los demás.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p.83, n.1.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 86 y 87.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 93.

Sin embargo, Ortega comenta que lo que también hace posible que las masas intervengan en la vida pública es la democracia liberal, ya que con el liberalismo se hace posible la convivencia con aquellos que no quieren hacerlo, en palabras del autor: “la decisión de vivir con el enemigo”¹¹¹, pero las masas, con la democracia dejaron de ser los enemigos débiles, son ahora los que están en la vida pública y ellas no están dispuestas a estar con la oposición, la masa “no desea la convivencia”¹¹². Podemos ver como Ortega tiene, o bien, formula un modo distinto de entender a la multitud o masa postura más apegada al pensamiento hobbesiano y más lejana de la posición spinozista. Tenemos un rostro de la rebelión de las masas, que también interpreta como un tránsito a una nueva forma de organización de la humanidad, donde impera un hombre nuevo que cataloga como primitivo pues cree que todo lo que lo rodea es naturaleza, no como logro de la civilización, el cual, entiende como logro de la democracia liberal y de la técnica¹¹³; plantea que el problema es que, en el poder se encuentra un hombre que no se interesa por la civilización ni por sus principios. Los principios de esta civilización se encuentran en la ciencia, pero el hombre-masa muestra total desinterés. Esto lleva a pensar a Ortega a que el hombre actual es más bien un primitivo, algo similar a lo que anteriormente observamos en Hobbes, el cual mencionaba que la multitud es como el estado del hombre en naturaleza, antes del pacto social.

Ortega menciona que la historia europea esta entregada a las decisiones del hombre vulgar que conforma las masas y que ahora puede gobernar¹¹⁴. En su obra resume las cualidades del hombre moderno del siglo XIX y parte del XX¹¹⁵, y nos recuerda que el hombre-masa es el hombre vulgar que se ha apoderado del mundo, también que el perfil psicológico del hombre-masa se compone de dos características, se cree autosuficiente y el mundo en el que vive es fácil para él, junto con el hecho de que hemos heredado nuestra civilización, por eso el hombre-masa se despreocupa de ella, porque no ha luchado o trabajado en su creación. Ese tipo de hombre heredero le llama el “señorito satisfecho” o “niño mimado” pues tiene todas las comodidades que quiera y no tiene porqué preocuparse, lo ve como un peligro pues considera que este tipo de hombre puede hacer retroceder la civilización a niveles inferiores.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 97.

¹¹² *Loc. Cit.*

¹¹³ *Ibidem*, p. 103. “Primitivismo y Técnica”, Capítulo IX.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 114.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 117. Capítulo XI.- “La Época del Señorito Satisfecho”.

Veámos que Ortega también plantea que la civilización moderna del Siglo XIX ha producido al hombre-masa y su posibilidad de gobernar, gracias a la democracia liberal y a la técnica. Esta última dividida en capitalismo y ciencia experimental. La civilización europea ha surgido gracias entre otras cosas a esa ciencia. El dato del crecimiento de la población bien se puede justificar por este motivo, el autor mismo menciona que “no cabe dudar que la técnica -junto con la democracia liberal- ha engendrado al hombre masa en el sentido cuantitativo de la expresión”¹¹⁶. Más adelante nos recuerda que “Por masa (...) no designa aquí a una clase social, sino una clase o modo de ser hombre que se da hoy en todas las clases sociales, que por lo mismo represente a nuestro tiempo, sobre el cual predomina e impera”¹¹⁷. Un sector de esas clases sociales contiene al hombre de ciencia que es el prototipo de hombre-masa, pues la ciencia le convierte en “bárbaro moderno”, específicamente por la especialización. Es decir, con la modernidad surge la especialización como elemento de la ciencia, la cual, anteriormente no lo era. Por ello la ciencia moderna para Ortega es la raíz y símbolo de la civilización actual porque le brinda lugar al hombre-masa, el cual sobresale con éxito gracias a que se especializa y por ello se considera “un hombre que sabe”, sin embargo, menciona que “la civilización le ha hecho hermético y satisfecho dentro de su limitación; pero esta misma sensación íntima de dominio y valía le llevará a querer predominar fuera de su especialidad”¹¹⁸. Es decir, ese hombre intentará triunfar en otras materias, y se comportará como el hombre-masa que es. La barbarie de la especialización de la que habla el título se refiere a este hecho, con la especialización se crean más hombres-masa, que también simbolizan el imperio actual de las masas. y menos hombres excelentes o cultos.

Ahora bien, ¿qué significa que las masas se rebelan? Una característica esencial que el filósofo español le otorga a las masas es que “masa es lo que no actúa por sí misma (...) Ha venido al mundo para ser dirigida, influida, representada, organizada”¹¹⁹; es decir, que necesita instancias superiores, constituidas por minorías excelentes. Sin embargo, las masas se “rebelan”, pues no aceptan su destino que es ser gobernadas. Cuando no son gobernadas actúan como habíamos visto antes, con violencia. Para Ortega, la violencia como norma de las masas ha menguado, pues para él, de las masas ha nacido lo que considera el mayor peligro que amenaza la civilización y al mismo tiempo es su gloria: el Estado contemporáneo, el cual estima, es una técnica de orden público y de administración en favor de las masas que

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 124.

¹¹⁷ *Loc. Cit.*

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 128.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 129. Capítulo.- XIII “El mayor peligro, el Estado”.

se creen merecedoras de todo cuanto hay el Estado. Que también es el producto más relevante de la civilización, pero el hombre-masa ve en el Estado lo que asegura su vida, por ello lo admira y reconoce que esta ahí. También ve en “el Estado un poder anónimo, (...) cree que el Estado es cosa suya” -y cuando haya problemas- “tenderá a exigir que inmediatamente lo asuma el Estado, que se encargue directamente de resolverlo con sus gigantescos e incontrastables medios”¹²⁰. Por ello, ve el mayor peligro de la civilización en el Estado, porque con lo anterior se da una estatificación de la vida, de intervenciones del Estado en la vida social. A tal grado que para Ortega la masa dice “El Estado soy yo”, error de las masas al creer eso, sin embargo, al ser el imperio de las masas el Estado será usado con cualquier pretexto por ellas, atentado contra las minorías. Así, tenemos que para Ortega el Estado es una herramienta necesaria para las masas, para el hombre vulgar o medio, el cual sabe que el Estado es necesario pues “El estatismo es la forma superior que toman la violencia y la acción directa en norma. Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas”¹²¹. Lo anterior, -como ya lo hemos mencionado antes- es posible por la democracia liberal, pues hace posible el imperio de las muchedumbres al interior de los Estados modernos.

Ortega y Gasset considera que desde el siglo XVI particularmente en Europa la rebelión de las masas de la que habla es producto de los beneficios que ha traído consigo la modernidad, pero también considera que es resultado de una desmoralización radical de la humanidad, lo cual, da paso a la conducta o forma de pensar del hombre-masa y sus muchedumbres. La “época moderna” para él, tiene como característica la unificación de los hombres gracias a las comunicaciones y también al dominio que logran sobre ellas. Tenemos así, que para Ortega el mando de la civilización moderna lo ejerce quien tiene a su disposición -no la fuerza- sino los medios de llegar a los hombres, a través de la “opinión pública”, lo anterior lo plantea del siguiente modo: “El mando es el ejercicio normal de la autoridad. El cual se funda siempre en la opinión pública”¹²², opinión que considera una fuerza radical que en las sociedades humanas produce el fenómeno de mandar sobre otros y se expresa en el Estado moderno que se rige en base al estado de la opinión de la sociedad, es decir, el Estado moderno se rige en base a la opinión de las muchedumbres, que no es otra cosa que la democracia moderna.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 134.

¹²¹ *Ibidem*, p. 136.

¹²² *Ibidem*, p. 141.

Para el autor la verdadera raíz del problema es que con el “nuevo tipo de hombre que hoy predomina en el mundo (...) que su principal característica consiste en que sintiéndose vulgar, proclama el derecho a la vulgaridad y se niega a reconocer instancias superiores a él”¹²³, por ello asegura que en el resto de las naciones y pueblos se da el mando de las masas, del hombre-masa; comentando “También hay, relativamente, los pueblos-masa resueltos a rebelarse contra los grandes pueblos creadores, minorías de estirpes humanas que han organizado la historia”¹²⁴. Vemos nuevamente la postura conservadora del autor, pero lo importante es reconocer que para él, lo que ocurre en esa época, es que son las masas dentro y fuera de la Europa que él vive, las que han tomado el mando, la democracia las ha llevado al poder, al mando del Estado. Por ello afirma que las masas o multitudes “se entregan a la cabriola”¹²⁵, que para él se expresa en que las masas en la democracia se han quedado sin programa de vida, y la política es un teatro.

Las nuevas generaciones para él van a la deriva sin una obligación que hacer pues son parte de la sociedad de masas que impera. Para el pensador español se vuelven como el hombre-masa o hombre-medio que no tiene ideas propias. A su juicio, Ortega lo político junto con cuestiones culturales y económicas imponen sobre el hombre los patrones de conducta que marcan su desarrollo vital.

Ortega considera que otro problema de la sociedad actual es que el hombre moderno, el hombre-masa no ve la realidad, sino ve la realidad que él quiere ver. En contraste, hay un tipo de persona que es capaz de ver la realidad de las cosas, y lo cataloga como personas de “cabeza clara”, esto es, hayamos otra vez el argumento de los hombres excelentes. Comenta que la ciencia que permite saber sí, sé es cabeza clara o un hombre excelente, que este a la altura de los tiempos, -como Ortega menciono anteriormente- esa ciencia o actividad es la política pues considera que “La política es mucho más real que la ciencia, porque se compone de situaciones únicas en que el hombre se encuentra de pronto sumergido”¹²⁶. En suma, Ortega tiene la intención o la idea de plantear ante el imperio de las masas y el Estado moderno; un Estado en el que los distintos pueblos que lo forman colaboran de manera activa y se sientan parte de un proyecto. Tienen que ser un gigantesco cuerpo social.

¹²³ *Ibidem*, p. 147.

¹²⁴ *Idem*.

¹²⁵ *Idem*. (Cabriola puede entenderse como: acrobacia, pirueta, teatro).

¹²⁶ *Ibidem*, p. 168.

Es clara y evidente la idea que tiene Ortega y Gasset, la cual además de darnos un diagnóstico del hombre moderno y de las masas modernas, nos presenta la visión de crear un Estado Europeo que una a las naciones de europeas y que al mismo tiempo sea un modo para oponerse al imperio de las masas que son las que mandan en el mundo. A manera de un resumen breve de las tesis que hemos visto y que al mismo tiempo nos permiten entender el cambio en la presentación del texto y de los argumentos de Ortega: “Sufre hoy el mundo una grave desmoralización, que entre otros síntomas se manifiesta por una desafortunada rebelión de las masas, y tiene su origen en la desmoralización de Europa”¹²⁷.

Para terminar el repaso de *La Rebelión de Las Masas*, hay que tener presente que para Ortega el hombre-masa de la época desea, vivir sin moral alguna¹²⁸. Ya que el hombre-masa cree que es merecedor de todos los derechos y ninguna obligación. También que el hombre-masa es como la juventud, la cual, se cree con más derechos que obligaciones, es decir, las muchedumbres se identifican con la libertad y el poder de los derechos sobre los deberes; junto con el hecho de que “el hombre vulgar pueda sentirse eximido de toda supeditación (...) El hombre-masa carece simplemente de moral, que es siempre, por esencia, sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación”¹²⁹.

Para terminar, Ortega y Gasset nos ha presentado un intento por describir al hombre de la modernidad, al europeo común de finales del siglo XIX y principios del XX. El cual, es también el hombre que forma las aglomeraciones de las ciudades, el hombre que ha adquirido derechos gracias a la democracia, el hombre que se supone tiene un mejor nivel de vida, es el hombre que hace las muchedumbres que imperan en la modernidad. Es el actor y testigo de la multitud como ente social y político, un actor o sujeto de la historia.

2.3.- La Multitud en la historia: George Rudé.

El concepto multitud también ha estado dentro de los temas de estudio de la historia como un fenómeno social. Esto nos lleva al trabajo de otro pensador que nos ofrece un distinto modo de entender el concepto que nos interesa, ese pensador es George Rudé, quien en su trabajo *La multitud en la historia, los disturbios populares en Francia e Inglaterra 1730-1848*¹³⁰, nos presenta un análisis de la multitud como fenómeno histórico en la Francia e Inglaterra de la

¹²⁷ *Ibidem*, p. 189.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 194.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 196.

¹³⁰ Rudé, George, *La Multitud en la Historia. Los Disturbios populares en Francia e Inglaterra 1730-1848*, Siglo XXI Editores, España, 1989.

era preindustrial e industrial. Su intención es realizar un estudio empírico de los movimientos sociales y populares ya que permiten -desde su perspectiva- esclarecer las actividades y manifestaciones de la multitud como fenómeno en la historia. Esta perspectiva empírica nos es útil para qué ubicar que tanto nos sirven las nociones filosóficas que hemos podido rescatar de los autores que hemos revisado, incluyendo el estudio psicológico de Le Bon. Con este autor, además, recuperamos un concepto sin el cual nuestro trabajo estaría incompleto: el de la multitud histórica.

De entrada, la muchedumbre no es para Rudé un todo, que “la muchedumbre es lo que los sociólogos denominan un “grupo de contacto directo” o “cara a cara” y no un tipo de fenómeno colectivo, tal como una nación, un clan, una casta, un partido político, una comunidad rural, una clase social, el “público” en general o cualquier otra colectividad demasiado grande para ser reunida”¹³¹. Con lo anterior, Rudé nos plantea que la multitud es una colección de hombres en un momento dado y no un todo colectivo definido como es el resto de las categorías que menciona, al respecto, ya hemos visto posturas como las de Le Bon y Ortega que consideran a la masas o muchedumbres desde su perspectiva como un todo, que incluye clases, naciones y colectivos organizados. El historiador noruego educado en Inglaterra nos aclara que él deja fuera de su análisis a las muchedumbres que se reúnen casualmente, como lo serían audiencias de eventos públicos o deportivos, turistas, etc. Él tiene como intención analizar lo que cataloga como “multitud histórica”, la cual, considera es más susceptible a lo inesperado, a fuerzas exteriores a ella misma y de convertirse en otro tipo de ente colectivo que hace historia. Un ente que tiene como posibilidad lo contingente.

Su objeto de estudio son las manifestaciones políticas, que los psicólogos denominan “turba agresiva” o “estallido hostil”, y que para él son las huelgas, revueltas, rebeliones, insurrecciones y revoluciones. Pero no estudiará a la multitud en toda la historia del hombre, sino sólo en un periodo específico y un área delimitada, la cual es entre 1730 y 1850, dentro de la historia de Francia e Inglaterra, pues estima que en ese periodo y lugares se dio el camino para la revolución industrial, por ello hace la división de era pre-industrial y era industrial. Para él, es pertinente ese periodo porque considera que se están dando los efectos de la revolución industrial y que producen de alguna manera cambios importantes en lo político. Lo que significa que para él, en la sociedad industrial, la multitud como actor de los

¹³¹ Rudé, George. *Ob. Cit.* p. 11. Señala que los términos “contacto directo y cara a cara” los obtuvo de los artículos de L. L. Bernard sobre *crowd* y *mob* en *Encyclopaedia of Social Sciences*, 15 Vols., New York, 1931-1935. Vols. IV y X.

disturbios, se expresa o se configura en la huelga y se encuentra ante disputas laborales y políticas. Es decir, que sus características serán más definidas por el tipo de exigencias y el lugar donde se desarrolla el hecho. Por otro lado, para Rudé la era-preindustrial tiene también su tipo de expresión de la multitud, con objetivos, conductas y modos de acción específicos. En la era pre-industria será el disturbio en forma de revuelta de hambre y en la era industrial será la huelga y la manifestación, ambos como modos de protesta social. Sobre la revuelta o disturbio, el autor plantea que “es la forma característica y recurrente de la protesta popular que, en ocasiones, se transforma en rebelión o revolución”¹³², lo anterior es de suma importancia ya que, el autor nos deja ver que la multitud en cualquiera de los dos momentos que él toma, se puede convertir de un simple conglomerado de hombres con una necesidad o una exigencia, en un ente político, con objetivos claros y definidos, junto con un modo de acción específico que puede cambiar el orden social o el sistema político.

Rudé comenta a modo de crítica, que quienes han estudiado a las multitudes, las han estereotipado al aplicar términos como “turba o populacho” a todo tipo de disturbio o modo de expresión de un conglomerado de individuos. Sobre lo anterior, nos presenta un escueto resumen de posturas sobre la multitud, el cual se remonta al siglo XVI, comentando que para ese momento ya se consideraba al disturbio y a la revuelta como una acción de perturbadores de la paz, de bandidos, de desesperados, turba o convictos. Menciona casos como el de Robespierre, revolucionario que consideraba a los “revoltosos de hambre” como agentes de la aristocracia o agentes de los ingleses. Otro caso mencionado es el de Burke que consideraba a las multitudes revolucionarias de 1789 como “clases inferiores”, como una “cochina multitud” compuesta de lo más indeseable socialmente. Un caso más es el de Taine, que consideró que los revolucionarios de 1789 constituían la escoria más baja socialmente, pero en suma, lo más común y más usual es usar despectivamente el término “turba”, misma que “al no tener ideas o impulsos honorables propios, tiende a ser presentada como el instrumento “pasivo” de agentes exteriores –“demagogos o extranjeros”- y como si estuviera impulsada por motivos de pillaje (...) o la mera necesidad de satisfacer ciertos escondidos instintos criminales”¹³³. Sobre estas posturas el historiador plantea que son sólo estereotipos y que presentan a la multitud como una descarnada abstracción y no como un conjunto de hombres de carne y hueso. Por otro lado, presenta que las posturas que mejor han estudiado a las muchedumbres son los sociólogos de tendencia marxista y weberiana, pues considera que la

¹³² *Ibidem*, p. 14.

¹³³ *Ibidem*, p. 16.

muchedumbre a menudo ha sido su campo de estudio, ellos han optado por dividirla y clasificarla según sus objetivos, conducta o creencias, es decir, se han centrado en el estudio de sus actitudes colectivas.

Lo anterior apunta a una crítica de los psicólogos sociales, por ejemplo Gustave Le Bon, que como ya observamos anteriormente en este capítulo se inclina a analizar a la multitud en términos *a priori*, pues la considera: irracional, violenta, intelectualmente inferior a sus miembros y como condición salvaje, en suma, que el psicólogo social apunta a una concepción demasiado general de la muchedumbre que, descartando la historia, la considera igual en cualquier momento y en cualquier lugar. George Rudé tiene como intención inicial en su introducción abandonar la postura negativa o antigua de considerar a la muchedumbre o la multitud como una simple “turba”. Se propone “huir” de esos estereotipos planteándose un método para estudiar a la multitud pre-industrial e industrial, el cual consta de las siguientes preguntas a realizar: 1. ¿qué pasó realmente, tanto con respecto al hecho mismo como respecto a sus orígenes y consecuencias”, 2. “qué dimensiones tenía la muchedumbre en cuestión, cómo actuaba, quienes (si es que lo había) eran sus promotores, quiénes la componían y quién la conducía? 3. ¿quiénes fueron el blanco o las víctimas de las actividades de la muchedumbre? He incluye también ¿cuáles eran los objetivos, motivos e ideas subyacentes de esas actividades?, ¿qué eficacia tuvieron las fuerzas de represión o las de la ley y el orden? y ¿cuáles fueron las secuencias de los hechos y cuál ha sido su significación histórica?¹³⁴. La primer pregunta pretende adecuar el hecho al contexto histórico, la segunda es lo que llama ubicar las “caras de la multitud” en función de los individuos y grupos que la componen, su origen social, sus edades y sus ocupaciones, y la tercer pregunta pretende analizar los objetivos sociales y políticos de los que participaron. El resto de las preguntas son complementarias y útiles para lograr disecar -en palabras de Rudé- “a la muchedumbre y sus componentes (...) la naturaleza e importancia de un hecho en la historia”¹³⁵. Como se aprecia, tenemos en sí, que la investigación con la que da forma a su texto, como resultado de la misma, es una investigación empírica ya que ha de recurrir a datos tales como memorias, periódicos, informes y expedientes de diversos tipos y estadísticas, entre otras fuentes y tipos de datos.

George Rudé presenta a lo largo de su introducción buena parte de las ideas y elementos que necesitamos para nuestro objetivo, sin embargo y como el mismo lo advierte, se trata de un

¹³⁴ *Ibidem*, p. 19 y 20.

¹³⁵ *Ibid.*

trabajo de investigación histórica en el cual intenta describir a la multitud no precisamente como una categoría o idea abstracta generalizada basada en reflexión, sino como un hecho social e histórico, desarrollado en una geografía específica sea la ciudad o el campo, lo cual le da características específicas a la multitud de ese hecho. En suma, el historiador intenta “ubicar a la muchedumbre en su escenario geográfico e histórico”¹³⁶, y en sus diversas manifestaciones. Para él, la multitud o “muchedumbre puede eventualmente aparecer no como una fórmula abstracta sino como un fenómeno histórico vivo y multifacético”¹³⁷. Tenemos en el trabajo de Rudé, innegablemente una forma distinta de aproximarse a los muchos y su esfuerzo, es importante indicar que en varios aspectos tendrá coincidencias con los acercamientos filosóficos que vimos en la primera parte.

Tenemos que la primer parte se titula “La multitud en acción”, en ella su investigación comienza con un análisis de “las revueltas rurales francesas en el siglo XVIII”, época que describe llena de insurrecciones campesinas, levantamientos de campesinos pobres en contra de los impuestos y contribuciones a la iglesia, junto con el reclutamiento para la guerra. Señala que durante 1733 y 1778 fueron años estables y no se presentaron problemas importantes, sino después de ese periodo, a causa de la introducción de Francia en la guerra de independencia norteamericana¹³⁸. Es durante esos diez años posteriores a 1778 cuando la crisis en el campo se hace notoria e incontrolable, Rudé indica que en 1789 se hicieron presentes una vez más la angustia económica, lo que hizo volver a la superficie las antiguas quejas tradicionales y básicas de la población rural. Lo anterior a causa de las malas cosechas o por las necesidades de la guerra, o bien, por interrupción de las vías de comunicación, que conducían al acaparamiento o a las compras por pánico, en suma, tanto la población del campo como también la urbana se veían amenazadas por el hambre.

El autor indica que la revuelta de hambre fue la expresión común y constante del descontento popular, tanto en las aldeas y la ciudad. Nos presenta también una narración de las diversas revueltas campesinas (que no es nuestro objetivo analizar ni mencionar), para presentarnos que tales hechos no son una “erupción simultánea planeada en cierto punto central de control”¹³⁹ sino sólo una serie de explosiones menores de carácter social que estallaron por iniciativas realizadas por autoridades locales. Al final, de este primer capítulo deja en claro que las revueltas de hambre del siglo XVIII en la Francia previa a la revolución fueron una

¹³⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 24.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 28.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 36.

expresión y forma de acción de las multitudes del ámbito rural y de sectores pobres de las ciudades, pero sobre todo, que “las nuevas ideas de libertad, soberanía popular y la de Derecho del Hombre, no habían empezado aún a circular entre los pobres urbanos y rurales”¹⁴⁰ sino sólo hasta después de 1789. Deja claro que el blanco u objetivo de las multitudes eran los arrendatarios, el campesino prospero, el comerciante de granos, el molinero y el panadero. Y sus únicas razones eran que apelaban a las costumbres y sobre todo a sus necesidades físicas y de supervivencia. Rudé considera que “No se intentaba en absoluto derrocar al gobierno o al orden establecido, (...) por medio de la acción política” -sino que- “la revuelta de hambre del siglo dieciocho en su forma más prístina” -tenía- “espontaneidad e inocencia política”¹⁴¹.

Más adelante, nos señala las características de las multitudes en un lugar que es totalmente diferente a la Francia pre-revolucionaria. En Inglaterra se da el caso que la estructura social y económica ya no tiene el toque feudal, sino que se desarrolla la figura del terrateniente que gobernaba el poblado y era el nuevo tipo de empleador. Al igual que como ocurrió en Francia, los revueltas rurales fueron la expresión común de los pobres de las aldeas y de las clases bajas, de los propietarios pobres, de los artesanos y trabajadores pobres. Los lugares donde se desarrollaban fueron también ciudades-mercado y en las aldeas mineras. En esos lugares el objetivo del descontento popular tenía como objetivo ajustar cuentas con los comerciantes de cereales, los disidentes religiosos, los molineros, los arrendatarios y los señores que cercaban las tierras. Tenemos que en la Inglaterra del siglo XVIII la revuelta como medio de expresión y reclamo de la multitud, constituía esencialmente una forma de protesta social, rara vez tuvo connotación política. Lo anterior es planteado por Rudé, porque para él las revueltas más numerosas de ese siglo en el Reino Unido eran las ocasionadas por la escasez de alimentos o por el aumento en los precios. Menciona que de 275 disturbios registrados entre 1735 y 1800, dos de cada tres fueron revueltas de hambre¹⁴². Señala que en el país ahora estudiado el grueso de la población estaba constituido por pequeños consumidores que dependían de la provisión abundante y barata de alimentos. Por ello cuando las cosechas eran malas o cuando las necesidades ocasionadas por los tiempos de guerra y también por la exportación en tiempos de escasez los precios se elevaban en las aldeas y en las ciudades. Como en Francia, el temor al hambre provocaba disturbios, es decir, la muchedumbre dejaba ver su descontento.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 38.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 39.

¹⁴² *Ibidem*, p. 44.

Rudé plantea que hay dos puntos relevantes que analizar. Primero, que son los obreros industriales -principalmente mineros, tejedores, astilleros, y alfareros- los que participaron en tales disturbios. Segundo, que era la revuelta de hambre el típico modo de expresión y acción de protesta social entre los asalariados, y no la huelga. Las revueltas provocadas por cuestiones de hambre no eran iguales o de un mismo tipo, sino, podían tomar diversas formas, como podían materializarse en saqueo de algún depósito, o el ataque a la casa de algún comerciante, o bien, el intento de detener embarcaciones que transportaban alimentos para exportación. Los momentos o los años en los que Rudé fija su atención son las revueltas inglesas de tipo campesino van de 1709 a 1800, y de este año hasta 1848. Fueron diversos acontecimientos, en los que los productos que elegían las multitudes eran el trigo, la harina, el pan y la manteca¹⁴³, el historiador inglés nos asegura que todos los “disturbios, cualquiera que sea su punto exacto de origen, estaban estrictamente vinculados a la escasez y al alza del precio de los cereales”¹⁴⁴, y no por cuestiones políticas. En la mayoría de los hechos, las circunstancias fueron casi las mismas, incursiones a los molinos o a los negocios en las áreas rurales. Relata que la acción por parte del Estado y de propietarios fue la represión contra las revueltas, en tales casos se movilizó a la milicia y al ejército y en algunos pueblos los hacendados tomaron las armas para defender sus intereses. Para Rudé, la represión fue más severa en Inglaterra que en Francia, también comenta que la respuesta a la subida de los precios fue igual de rápida y en ambos casos el punto o centro de acción fueron los mercados, lugar donde los intermediarios o arrendatarios eran los blancos principales del descontento de la multitud que protestaba.

En otro momento, el historiador nos comenta que la composición de los integrantes de las revueltas que ocurrieron durante el siglo XVIII no fue la misma, por ejemplo, en Francia; fuera de París se trató de campesinos. En Inglaterra fue más diverso, por ejemplo, tejedores, mineros, obreros de las minas, barqueros o bien gente muy pobre. George Rudé concluye la parte de las revueltas campesinas mencionando que: “ambos movimientos pertenecen a una tradición popular similar y ambos -cada uno a su manera- son típicos de una forma de protesta social que en Inglaterra perduró hasta 1847 y en Francia hizo su última aparición durante la revolución de 1848”¹⁴⁵. Tenemos que para Rudé la multitud como fenómeno del siglo XVIII en el espacio rural de Francia tiene como modo de expresión típica y constante del descontento popular a la revuelta de hambre, tanto en la aldea como en la ciudad y el

¹⁴³ *Ibidem*, p. 46.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 47.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 53.

mercado esto, manifiesta, se correspondía en su mayoría con los años de mala cosecha y escasez. En Inglaterra, al igual que en Francia, la forma típica de protesta social en esta época era la revuelta del hambre y no la huelga. Pero sin duda las revueltas más numerosas del Siglo XVIII, las más persistentes, difundidas y tenazmente promovidas, eran aquellas ocasionadas por una escasez de alimentos o por un alza súbita de los precios.

Para Rudé, las revueltas rurales francesas, lejos de ser una erupción simultánea, se trataron de una serie de irrupciones menores que estallaron no sólo en respuesta a la iniciativa local sino también merced a la iniciativa del ejemplo. Es decir, estas revueltas fueron una expresión genuina y espontánea de la alarma popular ante el aumento de los precios de los alimentos, y carecían de fines políticos; el blanco de los desórdenes como indiqué antes eran el arrendatario o el campesino próspero, el comerciante de granos, el molinero o el panadero fundamentándose en cuestiones de la tradición y las antiguas costumbres. Es importante recordar que ninguna de las revueltas mencionadas intentaba derrocar el orden establecido, como sucederá durante la Revolución. Además, esas revueltas fueron protagonizadas, en su mayoría por viñateros, hortelanos, trabajadores rurales estibadores y algunos vagabundos, de los cuales sólo algunos tenían antecedentes delictivos. En definitiva, lo que intenta rescatar Rudé es que, a medida que van cambiando las relaciones de trabajo en las sociedades, cambian también las formas de protestas sociales, como lo señala más adelante al referirse a las revueltas urbanas, las cuales adquieren características distintas de las rurales.

En efecto, la revuelta urbana se distinguirá por ser más variada. Rudé indica que también los problemas de abastecimiento de alimentos eran una problemática constante, por lo que las autoridades de las ciudades procuraban tener bajo control tal situación, pero también la tolerancia a los disturbios era menor. Sin embargo, “la revuelta del hambre en su forma inequívoca, tal como la hemos visto en los capítulos I y II, no desempeñó prácticamente papel alguno en las revueltas populares urbanas”¹⁴⁶. Sino que tanto en la Francia como en la Inglaterra del siglo XVIII, la revuelta típica de las muchedumbres fue una forma de protesta social o también una manifestación política, pero en realidad –señala Rudé– más una mezcla de ambas. Entre algunas de las revueltas que analiza se hallan las “wilkistas” de las décadas de 1760 y 1770, las cuales fueron políticas y se caracterizaban por ser unidas por único tema, el cual se vinculaba a la oposición por parte del rey para que un hombre como John Wilkes llegara a ocupar un cargo público. Nuestro autor menciona que la mayoría de los movimientos

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 56.

tienen en común que las muchedumbres actuaban en grupos, que marchaban o atacaban ciertos lugares bien seleccionados. Tienen también como característica la violencia que era discriminatoria, es decir, que se limitó a la propiedad. Otro punto importante que señala Rudé, es que los miembros que constituían la revuelta urbana eran por lo general de un mismo sector social, como es el caso de los obreros que no tenían antecedentes delictivos y que además el lugar donde se realizaban los disturbios no eran los lugares más pobres sino en barrios respetables de las ciudades.

Para Rudé también es importante ubicar como vínculo de las multitudes urbanas del siglo XVIII los motivos que las impulsaron, así menciona que “los objetivos visibles de estas revueltas fueron muy diferentes en cada caso; en 1736, evitar el empleo de mano de obra irlandesa más barata; en 1768, celebrar el regreso de Wilkes al parlamento, en 1780, obligar al Parlamento a derogar la Catholic Relief Act”¹⁴⁷. Sin embargo, estos objetivos son claros, para él es necesario ubicar el objetivo subyacente, es decir, los objetivos genuinos de la muchedumbre misma, para lo cual, considera que entre ellos están los motivos económicos, los cuales relaciona con los dos primeros movimientos que ya se han mencionado. Y señala que otro posible motivo, y más constante que el hambre o lo económico, es la hostilidad de clase, entre pobres y ricos. Para explicar la tesis anterior comenta que durante algunas revueltas, como la de Gordon, los manifestantes proclamaron su odio contra los católicos, pero se da el caso que las casas atacadas no fueron las de los católicos pobres que estaban más a la mano de los manifestantes, sino las casas de los católicos ricos de la ciudad. Es preciso recordar que la revuelta es tomada por nuestro autor como el modo de expresión o acción común de la multitud, o bien, como la forma de protesta social común. Por ello, plantea que “la revuelta urbana del siglo dieciocho fue motivada por cuestiones mucho más variadas que la revuelta campesina. Pero bajo la superficie había elementos comunes, tanto en los métodos como en los motivos y “creencias generalizadas” de sus participantes. Y fue esto, aún más que las cuestiones mismas, lo que le confirió más una identidad peculiar y distinta”¹⁴⁸. Las revueltas urbanas fueron más variadas que las rurales, y adquirieron un carácter político, lo que las diferencia de las anteriormente mencionadas, puesto que en general se reclamaban mejores condiciones de vida o una mayor justicia social. En estas revueltas la mayoría de los participantes eran obreros. Pero será en las disputas laborales del siglo XVIII donde aparecen otros tipos de disturbios con otras formas de accionar. Lo que indica que en el contexto

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 67. Ley que favorecía a los creyentes católicos.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 69.

urbano la revuelta estaba caracterizada por una variedad de objetivos, por lo que se mezcla la protesta social y la manifestación política. En suma, para nuestro autor la multitud como un fenómeno social e histórico tendrá diferente connotación según el lugar donde se desarrolle, pero los motivos o causas que la generan o incentivan pueden ser los mismos, tales como lo económico y la condición de clase; y en algunos casos lo político. Podemos ver que la multitud desde este enfoque se nos presenta como un fenómeno contingente.

Durante el siglo XVIII, en Inglaterra también se dan las disputas laborales, que dentro de las revueltas urbanas son carácter especial. Tales movimientos se tornaron más frecuentes con la revolución industrial en los últimos años del siglo. Los modos de acción de las muchedumbres obreras podían caracterizarse por ser pacíficos, en algunos casos sólo la protesta se expresaba abandonando el trabajo y, en otros, era llevar una carta al parlamento. Sin embargo, estos métodos eran más comunes en las ciudades. Pero el otro método para los trabajadores tanto de la ciudad como para los de las provincias no era la huelga pacífica sino los actos de violencia. Rudé menciona sobre eso lo siguiente: “los actos violentos tendieron a convertirse en la regla más que en la excepción y las disputas gremiales comenzaron a desembocar en revueltas. Para coaccionar a su empleador, el trabajador recurriría, en ciertas ocasiones, a unirse con sus compañeros para “echar abajo” su casa o perjudicarlo en sus negocios destruyendo su taller, mina o molino”¹⁴⁹.

Los protagonistas de estas revueltas eran en su mayoría obreros, jornaleros, aprendices, mozos, empleados domésticos, peones; pequeños empleadores, artesanos, o comerciantes. En las que "fueron mucho más frecuentes los ataques a las propiedades industriales, los talleres y las maquinarias que los asaltos a personas o residencias particulares. Esta forma de hacer negociaciones colectivas por medio de revueltas es a las disputas industriales del siglo XVIII lo que la fijación popular de los precios, o *taxation populaire* es a las revueltas del hambre de la misma época"¹⁵⁰. Estas disputas se tornaron más frecuentes con la revolución industrial en los últimos años del siglo. Los ataques que se realizaban, para Rudé fueron de dos formas y tuvieron dos objetivos diferentes relacionados entre sí, primero proteger la subsistencia del trabajador contra las disminuciones de salario o el alza de precios; segundo, proteger su

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 73.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 75.

subsistencia contra la amenaza de la máquinas (inicios del ludismo¹⁵¹), en suma, son sólo métodos con los que se pretendía ejercer presión sobre los empleadores.

Al final, Rudé nos plantea que las revueltas laborales del siglo XVIII muestran claramente un modo de ser de las muchedumbres de esa época, pero al mismo tiempo la problemática que representó ese modo de acción directa llevó a que se crearan procedimientos para solucionarlos, como el arbitraje por parte de las autoridades. Sobre eso Rudé comenta: “Así, fue como las revueltas (...) que son tan típicas como cualquiera de las disputas industriales del siglo dieciocho, terminaron en la creación de una nueva forma de instrumento de negociación que anticipa los procedimientos de arbitraje de épocas más recientes”¹⁵². Mas adelante, cuando se ocupa del “Ludismo” como categoría y modo de actuar de los obreros del siglo XVIII y también como parte o modo de expresión de la multitud urbana y de la que era empleada en zonas industriales que comenzaban a florecer, y de los conflictos laborales que acabamos de revisar, Rudé comenta que los ludistas actuaban de manera razonada, pues elegían sus blancos. Él estudia y analiza diversos movimientos de carácter ludista entre 1780 y 1817 en Inglaterra. De su análisis se sigue que la multitud obrera de tipo urbano tuvo varios objetivos que iban más allá de la simple destrucción de las máquinas, por ejemplo, presionar a los empleadores para obtener concesiones laborales. Sin embargo, también comenta que las autoridades de la época tendían a asociar los disturbios y las posiciones de los ludistas (y también otro momento como las revueltas de hambre) “con los movimientos de reforma política y las conspiraciones y “revoluciones” menores que eran también una característica de aquellos años. Así, hubo una tendencia a creer que los ludistas estaban realmente dispuestos a derrocar al gobierno por la fuerza”¹⁵³. Esto de algún modo daba sentido político a las multitudes en descontento pero realmente parece ser que tal sentido sólo era ocasional, pues como ya mencionamos antes sólo pretendían presionar al capitalista. Al final, los triunfos ludistas fueron efímeros, en algunos casos se lograron obtener mejoras salariales y otras concesiones de modo temporal, pues la subsunción real del trabajo es inevitable como inevitable es el uso de maquinaria y el advenimiento de la gran industria, elementos inherentes al capitalismo que se desarrolla de manera salvaje durante ese siglo.

¹⁵¹ El ludismo es analizado por Rudé en el capítulo V, y del cual le interesan los varios tipos, pues representan diversas formas de actuar de la muchedumbre obrera del siglo XVIII. Menciona que: “Se produjeron, en primer lugar, los dos tipos de destrucción de maquinaria (...) el tipo dirigido contra el empleador para obligarlo a hacer concesiones, y el dirigido contra el uso de la maquinaria como tal (...) Todas estas actividades revoltosas tendían a ser puestas bajo una etiqueta común” *Ibidem*, p. 86.

¹⁵² *Ibidem*, p. 82.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 95.

Lo que nos interesa sobre la postura de Rudé respecto a la multitud y al ludismo como fenómeno, es que es una expresión o modo de acción directa de la multitud urbana de esa época, pero sobre todo que plantea que el ludismo “no fue de ninguna manera el gesto fútil y ciego de hombres ignorantes y desesperados; y menos aún, por supuesto, una última tentativa de detener el curso del progreso técnico” sino que fue “al igual que la huelga moderna, una acción (de la muchedumbre obrera afectada o amenazada) no tomada con ligereza sino emprendida sólo cuando las negociaciones más morosas y pacíficas no podían lograr reparaciones”¹⁵⁴. También concluye que estos métodos -destrucción de maquinaria- fueron apropiados para un momento histórico donde la industria y la maquinaria aun no eran focalizadas en su totalidad en la gran ciudad industrial. Para Rudé, el ludismo como modo de acción popular, es común y significativo para la era pre-industrial, sin embargo, menguará como opción de la multitud urbana en la era de la sociedad industrial.

Pero nuestro autor, dentro de su trabajo también se ocupa de fenómenos históricos de gran importancia como la revolución francesa, en la cual halla la revuelta política, la revuelta de hambre y la disputa laboral¹⁵⁵. También analiza revueltas de multitudes como “Las revueltas “Por la Iglesia y el Rey” y las revueltas de “El Capitan Swing y las hijas de Rebeca” junto con “La Revolución de 1848” y el “Cartismo”¹⁵⁶, movimientos sociales donde la multitud pre-industrial expresa a modo de protesta popular su descontento contra las situaciones que debe enfrentar. Pero Rudé reserva la parte final de su obra: “La multitud Preindustrial”, para ofrecer un grupo de conclusiones de su investigación acerca de la multitud.

En primer lugar, para George Rudé la multitud no es una categoría general y abstracta, como las que plantean Le Bon y Ortega y Gasset, ni tampoco es sinónimo o expresión solamente de conglomerados de hombres ignorantes y violentos. Para él la multitud tiene un rostro, es decir, que como fenómeno social tiene una cambiante composición social. Hasta ahora hemos logrado apreciar que la multitud preindustrial en sus diferentes modos de expresión ya sea en una revuelta campesina o urbana, tiene como elementos a campesinos, artesanos, obreros industriales, tejedores, mineros, jornaleros y arrendatarios; elementos compuestos por jóvenes o adultos, mujeres o hombres, en unos casos la tendencia a cierto tipo de edad o sexo era

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 97. Paréntesis y contenido del mismo puestos por mi.

¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 99 - 139. Capítulos VI, VII y VIII.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 141 - 197.

clara, un ejemplo mencionado es el papel que jugaron las mujeres en la Revolución Francesa o en las revueltas de hambre. De lo anterior, Rudé extrae la idea de que “la naturaleza de los disturbios y de las actividades de la multitud está íntimamente vinculada a la situación (social, ocupacional, etc.) de aquellos que tomaron parte”¹⁵⁷. En efecto, nuestro autor exhorta a abandonar las etiquetas amplias y prejuiciosas como turba, plebe, gentuza, populacho, masa y el concepto mismo de multitud. Ya que tales categorías despectivas dan por supuesto que la multitud o muchedumbre es un fenómeno abstracto, sin cara y sin identidad. Para Rudé, Le Bon se equivoca cuando plantea que la multitud siempre está compuesta de revoltosos o revolucionarios, criminales, ignorantes o gentuza y desechos sociales. También otros historiadores cometen el error de considerar a la multitud como un conglomerado de gente pobre o gente baja, ya sea del campo o de la ciudad. Para nuestro autor tal postura es de conservadores, nobles o clase media¹⁵⁸. Rudé se opone a tal concepción y por ello considera la multitud en casos como la Revolución Francesa, “estaba compuesta en su mayoría por sobrios jefes de familia y ciudadanos, sin duda de humilde condición y que podía estar temporalmente sin trabajo, pero entre los cuales los vagabundos, ladrones, prostitutas y desechos sociales sólo desempeñaban un insignificante”¹⁵⁹; tenemos que la participación de los sectores más pobres y de individuos mal vistos era principalmente circunstancial. Es decir, “el crimen y la revuelta, lejos de ser compañeros inseparables, fueron sólo compinches ocasionales y bastante incómodos”¹⁶⁰, se revela entonces que los participantes de la multitud preindustrial que ha analizado Rudé está compuesta en gran medida por clases bajas del campo y la ciudad; también se debe considerar que la multitud puede asumir diversas formas y acciones por el ingreso de nuevos elementos, haciendo cambiar el sentido y objetivo, es decir, comenzar una revuelta por algo relacionado con la subsistencia y terminar siendo un movimiento político. También Rudé considera que se deben tomar en cuenta para el estudio de la multitud “Otras variables tales como la edad, ilustración, religión o distribución geográfica u ocupacional”¹⁶¹. Sin embargo, Rudé es cauteloso y tiene en cuenta que la multitud en ocasiones puede imponer su autoridad gracias a la mayoría, o bien imponerse por la violencia. En suma, la acción de la multitud depende de los vínculos de simpatía e interés comunes entre los miembros activos y pasivos.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 201.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 204.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 207.

¹⁶⁰ *Ídem*

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 214.

La multitud preindustrial de Rudé, como cualquier movimiento social tiene sus motivos y creencias, sus intereses específicos o bien generales. Nuestro autor considera que están errados quienes piensan que “las masas no tienen aspiraciones dignas que les sean propias y que siendo naturalmente venales (corrompidas), pueden ser impulsadas a la acción sólo con la promesa de una recompensa”¹⁶²; como hemos visto nuestro autor trata de mostrarnos que una multitud que se levanta o actúa, que protesta y exige, lo puede hacer porque “está hambrienta o teme estarlo, porque tiene una profunda aflicción social, porque busca una reforma inmediata (...) o porque quiere destruir un enemigo o aclamar a un héroe,”¹⁶³ pero tales razones no siempre son una sola, sino más bien son varias las que se dan. Sin embargo, para Rudé es muy importantes indagar los motivos que mueven a la multitud, ya que permite saber la naturaleza del disturbio, pues como hemos visto es el modo de expresión común de la multitud de esa época y de la actual.

Los motivos y creencias que originaron los distintos disturbios pueden ser variados, por ejemplo el de carácter económico, pero ello dependía de cada movimiento en particular y generalmente se entremezclaban con otra de carácter político, social, religioso. Rudé divide lo que considera los motivos de la multitud en “motivos o creencias dominantes y subyacentes”¹⁶⁴; los primeros se caracterizan por ser de sentido económico (las más comunes y dominantes) o político. El motivo económico es el que permite, en la mayoría de los disturbios de la multitud, explicar el porqué de las revueltas de hambre, de destrucción de barreras de peaje, de destrucción de máquinas, etc. Sin embargo, y como lo hemos indicado antes, los motivos económicos y los políticos se entrecruzan, el uno con el otro se alimentan y dan un enfoque diferente del actuar de la multitud. Es decir, la multitud en su acción puede reclamar pan o salario, pero sus acciones pueden ser vistas como algo político y volver sus motivos económicos o de subsistencia en motivos políticos. O bien, comenzar con sentido político y terminar con sentido económico. Rudé es cauteloso y menciona que “No estamos sosteniendo, (...) que los factores económicos inmediatos eclipsen a todos los otros y que todos los movimientos populares de este periodo, aun los de orientación política como los de la Revolución Francesa, fuesen revueltas de hambre disfrazadas”¹⁶⁵.

Nuestro autor considera que también para comprender los motivos de la multitud se deben considerar los motivos subyacentes y ciertos mitos y creencias tradicionales; los que para él

¹⁶² *Ibidem*, p. 221.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 224.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 225.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 227.

desempeñaron en los disturbios de la multitud preindustrial un papel relevante. Uno de esos motivos subyacentes es ubicado por Rudé como el “instinto nivelador”, que es común para todos los casos, y consiste en que los pobres son impulsados a buscar justicia social ante los ricos o bien aristócratas, un conflicto entre poseedores y desposeídos. Tal instinto podía ser ubicado tanto en causas radicales como antirradicales¹⁶⁶. Otro ejemplo de las creencias como motivos subyacentes son la oposición a las máquinas, o bien, antipatía a la innovación capitalista. Por otro lado, entre los motivos aparecen también las ideas religiosas y milenaristas, que consiste en creer que las promesas divinas se cumplirán en la tierra y no el cielo, por ello esas ideas eran atractivas para las clases bajas. El historiador inglés comenta que “es una rica diversidad de motivos y creencias, a través de los cuales las cuestiones económicas y las apelaciones a los derechos consuetudinarios coexisten con las nuevas concepciones acerca del lugar del hombre en la sociedad”¹⁶⁷; cabe mencionar que este tipo de motivos son parte de la multitud preindustrial, pero no podemos negar que esos mismos son vigentes e inherentes también a los motivos de las multitudes actuales, vistos de manera específica en los movimientos sociales contemporáneos.

La multitud de Rudé es un fenómeno histórico, un ente colectivo, por ello su crítica -como hasta ahora hemos visto- es enfocada a las ideas generales como las de Le Bon. Nuestro autor no está de acuerdo con la concepción de “unidad mental” o “mentalidad colectiva” que reduce a la multitud a una abstracción o a una masa incipiente sin raíces sociales e históricas; por su parte la multitud (preindustrial) tiene reacciones, conductas claras y específicas de sus integrantes. El comportamiento de la multitud se modificaba “de manera diferente ante situaciones diferentes, los elementos comunes eran la acción directa y la imposición de cierta forma de justicia natural elemental”¹⁶⁸ según las situaciones que enfrentaba. En este sentido para Rudé la revuelta persiste como modo de protesta social en la multitud gracias a que “el recuerdo y la tradición oral así como también las condiciones materiales o las relaciones sociales del momento, sirvieron para perpetuar las formas de los disturbios populares”¹⁶⁹. Es decir, que la multitud pre-industrial que estudia Rudé surge de incidentes relacionados con la vida cotidiana de los involucrados que la conforman, es la contingencia de las necesidades la que hace posible el surgimiento de la multitud, así “la revuelta podía entonces asumir una dimensión y un impulso que nadie, ni siquiera los dirigentes más experimentados, hubiese

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 231 y 232.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 243.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 246.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 250.

planeado o esperado”¹⁷⁰. Sin embargo, nuestro autor considera que las ideas políticas predominantes -en algunos casos como en la Revolución Francesa- y creencias generales de la población fueron sustancia necesaria para que hubiese respuesta por parte de los miembros de la muchedumbre. Por otro lado, la unidad que llega o llegó a tener la multitud dependía de alguna manera de la contribución que realizaba su dirigente, al darles cohesión, al guiarlos; pero aún así la figura del líder en la multitud no es tan importante. Sobre esto y continuando con su crítica a Le Bon, menciona que su idea de que las muchedumbres siempre van detrás de un líder, el cual, es sacado de entre los locos y enfermizos de la sociedad, es errónea como también abstracta. Él señala que “el estudio de la multitud en la historia parece indicar no sólo que el papel de los dirigentes varió de un tipo de disturbio a otro sino también que ellos eran hombres de diferente personalidad y orígenes sociales”¹⁷¹, tales líderes podían estar tanto dentro como fuera de la multitud que actuaba, es decir, ser parte constante, algo así como militante, o bien, sólo ser un intermediario.

Rudé considera que el líder de la multitud puede ser un “héroe” de la muchedumbre, que bien podemos definir como el hombre por el cual la multitud se levanta o se rebela. Lo que podemos ver es que el líder de la multitud puede mantener un verdadero control sobre ella, cuando dicha multitud es de una vida media, es decir, cuando las acciones de la multitud no son, ni muy breves pero tampoco muy largas, ya que la inmediatez y el desgaste de las posturas de los miembros del movimiento no son controlables. Lo cual provoca que los dirigentes en vez de ejercer control sobre la multitud, sean ellos los dominados por la multitud, pero todo esto dependerá de las circunstancias que envuelvan las acciones emprendidas tanto por el líder y como por la multitud.

Hemos visto a lo largo del interesante trabajo de Rude, elementos importantes para analizar el concepto multitud, y su interés en refutar, o bien, criticar las posturas en las que la concepción de la multitud se da de manera abstracta y general, y sobre todo negativa. Siguiendo con esa posición nuestro autor se pregunta “¿Hasta qué punto es veraz la afirmación de Le Bon de que la multitud (y frecuentemente equipara “multitud” a “masa”) tiende a ser voluble, irracional, violenta y destructiva”¹⁷², a lo que se responde: que esa forma de considerar a la multitud es la más común y repetitiva. Comenta también “La palabra *mob* (turba) deriva del latín *mobile vulgus* y no es sorprendente que las clases dominantes, toda vez que se sentían incapaces de

¹⁷⁰ *Ídem.*

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 255.

¹⁷² *Ibidem*, p. 260.

controlar sus energías, hayan mirado a la multitud como un monstruo voluble, carente tanto de armonía como de razón”¹⁷³. Así, tenemos que la idea negativa de la multitud es debida, en primer lugar, a la visión conservadora de las clases dominantes.

Pero Rudé ha podido demostrar que esta opinión es falsa, o no siempre correcta, gracias a su investigación de la multitud pre-industrial, la cual, como hemos visto tiene rostro y objetivos definidos. Sin embargo, no descarta que esos adjetivos negativos son posibles debido al factor de lo inesperado que puede crear pánico o bien desviar a la multitud de sus propósitos originales, lo cual, daría razón y fundamento a las posiciones tradicionales de concebir a la multitud. No obstante, la multitud que analiza Rudé nos muestra que no forzosamente se comporta así. Podemos formular que la idea general y negativa de la multitud se torna de alguna manera como un mito: “el estudio de la multitud pre-industrial sugiere que ésta se rebeló por motivos precisos y que rara vez participó en ataques indiscriminados a las propiedades o a las personas”¹⁷⁴. Del mismo modo sugiere que la multitud no es irracional, sino que podía ser desviada o provocada por el pánico, o instigada por utopías o fantasías milenaristas; pero sus objetivos son, como lo ha tratado de mostrar de manera empírica: precisos y racionales. Su investigación le indica, también, que la multitud industrial eventualmente se entregó a la violencia y a la destrucción metódica de propiedades. Tal destrucción de la propiedad es un rasgo constante y marcado de la multitud moderna. Afirma obtiene que la violencia proviene principalmente de parte de las autoridades mediante actos represivos contra la multitud.

Rudé concluye su investigación con la siguiente afirmación: “la multitud era violenta, impulsiva, susceptible a los rumores y propensa al pánico. Pero no fue voluble, particularmente irracional o dada por lo general a los ataques sangrientos contra las personas. La imagen convencional de la multitud pintada por Le Bon y heredada por escritores posteriores no carece de sutileza e imaginación, pero ignora los hechos históricos y es, por lo tanto, exagerada, tendenciosa y engañosa”¹⁷⁵. Es claro que la multitud preindustrial tiene rasgos específicos que no pueden compararse con una multitud de nuestra época, sin embargo, nos permite ver en ella cualidades inherentes a lo colectivo y también considerar un método para abordar a la multitud desde el momento en que actúa, y no como una categoría o fenómeno abstracto al que se supone de una sola condición social, ignorante, violenta sin

¹⁷³ *Ibidem*, p. 261.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 262.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 266.

objetivos. La multitud es un fenómeno histórico concreto y no un mito o concepto que sólo debe ser negativo, sinónimo de ignorancia y violencia. Es de alguna manera, el primer momento de lo que actualmente son los movimientos sociales que estudian diversas ramas de las ciencias sociales. Pero no sólo son eso, la multitud también se vislumbra como el principio de una acción, Rude la ve como hecho histórico, o más bien, como un actor que puede hacer historia, es decir, que puede dar lugar a nuevos hechos, entes u organizaciones.

2.4.- La multitud contemporánea de Paolo Virno.

Otro de los teóricos que retoma la categoría de multitud en la filosofía política contemporánea es Paolo Virno, quien parte del concepto de *pueblo* de Hobbes y de *multitud* en Spinoza para de ahí explicar y dar sentido a la relevancia que la multitud tiene en las relaciones sociales actuales, contraponen ambos conceptos para decirnos lo que nos es la multitud, planteándonos que el concepto pueblo es el Uno, y que representa unidad, junto con el hecho de que para darle sentido a esa categoría tenemos el Estado, espacio o ente que no puede ser concebido sin el pueblo, y este sin el otro. En cambio, la multitud es –tomando e interpretando el pensamiento de Spinoza- una pluralidad constante que está fuera del Estado y que no es inicialmente un Uno o una totalidad excluyente, sino una potencia plural. El filósofo y lingüista italiano asume una concepción particular de la multitud, misma que no puede dejarse fuera de cualquier intento por analizar una categoría tan polémica, misma que a continuación intentamos estudiar.

La interpretación de Hobbes y Spinoza en Paolo Virno: la multitud como pluralidad opuesta al pueblo.

Comencemos por plantear que el concepto de multitud no es nuevo, mucho menos el de pueblo. Ambos conceptos son tomados por Paolo Virno como el punto inicial para entender los comportamientos sociales contemporáneos. Para él tiene relevancia el concepto de multitud porque permite pensar la esfera pública contemporánea. Y porque tiene presencia a lo largo de la historia. Tanto la multitud, como el pueblo, son dos de las categorías centrales de la modernidad. Y es en la contraposición de esas dos nociones: pueblo y multitud de donde parte su análisis. De tal enfrentamiento será el concepto de pueblo el que prevalezca, el que triunfe, el que describa la vida en sociedad y la vida pública dentro del Estado; en cambio, a la multitud se le valorará negativamente asociándola con la fuerza bruta, con lo irracional. El filósofo italiano parte de Hobbes y Spinoza, a quienes reconoce como padres putativos de

ambos conceptos. Veamos cuál es su interpretación del pensamiento de ambos clásicos de la filosofía.

La multitud espinoziana es retomada por Virno en su texto *Gramática de la Multitud, para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, como: “una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en la atención de los asuntos comunes”¹⁷⁶. Tenemos así, que la multitud que visualiza Virno siguiendo al filósofo holandés, es una pluralidad constante, un espacio donde florece lo diverso, pero por ello también es acción colectiva que se reconoce en los asuntos comunes de la vida pública. Posteriormente comenta: “La multitud es la forma de existencia política y social de los muchos en cuanto muchos: forma permanente, no episódica ni intersticial. Para Spinoza, la multitud es el arquitepe de las libertades civiles”¹⁷⁷. Las ideas que toma Paolo Virno sobre la multitud son extraídas del *Tratado político* de Spinoza, texto donde podemos ver buena parte de la filosofía política del pensador holandés, pero también, como ya lo hemos visto, a pesar de que esté inscrito en el marco de las filosofías del derecho natural, cuya problemática retoma en su esquema más general la concepción del estado de naturaleza, de la génesis del Estado y de sus mejores formas de organización para describir lo que es y debiera ser el Estado, no comparte del todo los conceptos y categorías comunes al resto de los filósofos contractualistas de su época. Virno en cambio, retoma a Spinoza para dar lugar a lo que él llamará su multitud contemporánea.

En otro de sus trabajos, *Cuando el Verbo se hace Carne. Lenguaje y naturaleza humana*, Virno le da lugar a la multitud, reconoce que ha vuelto: “Pero hoy la multitud toma su revancha, caracterizando todos los aspectos de la vida asociada: costumbres y mentalidad del trabajo postfordista, juegos lingüísticos, pasiones y afectos, modos de entender la acción colectiva (...) Se trata de un modo de ser: distinto de aquel “popular”, es cierto, pero en sí no poco ambivalente, estando provisto también de sus propios venenos específicos” –después continúa- “La Multitud no deja de lado con gesto desenvuelto la cuestión de lo universal, de lo común/compartido, en suma del Uno, sino que la recalifica de arriba abajo. Ante todo, se produce un vuelco en el orden de los factores: el pueblo tiende al Uno, los “muchos” derivan del Uno. Para el pueblo la universalidad es una promesa, para los “muchos” una premisa”¹⁷⁸. Podemos ver como aún con el triunfo de la categoría del Uno, el pueblo; de esos muchos que

¹⁷⁶ Virno, *Ob. Cit.* p. 21.

¹⁷⁷ *Ibidem.* p. 22.

¹⁷⁸ Virno, Paolo. *Cuando el Verbo se hace Carne. Lenguaje y naturaleza humana*, Ed. Traficante de Sueños, Madrid, 2005. p. 225 y 226.

se suponen idénticos, ahí esta la multitud; por ello la idea de la frase “los muchos en cuanto muchos”, muchos que son distintos y que en esa diferencia se encuentra su fuerza, su potencia. Por ello el concepto, asumido como actor social y colectivo sigue en la historia.

Ahora bien, qué retoma específicamente Virno de Hobbes. En sus textos *Gramática de la Multitud* y *Cuando el Verbo se hace carne*, afirma que para entender el concepto de multitud debemos partir de lo que es el pueblo, ya que ambos conceptos son dos cosas opuestas. Toma sobre todo la idea hobbesiana de pueblo que está estrechamente ligado a la existencia del Estado, lo que implica “la obligación de obediencia” que es “causa y efecto de la existencia del Estado”¹⁷⁹. Para Virno, la posición realista de Thomas Hobbes, sigue una idea negativa de la multitud pues considera que la multitud es un peligro para el Estado, al cual visualiza como “el monopolio de las decisiones políticas”¹⁸⁰. Es relevante para Virno revisar la idea del filósofo clásico creador del *Leviatán* para poder entender el concepto multitud, mismo que, al ser descrito de manera negativa, ayuda a explicar diversos modos de acción social y política al interior del Estado. A pesar del dominio del concepto pueblo y del Estado en el emergente estado moderno, la multitud representa un peligro constante, la posibilidad espontánea de los muchos; es el ente al que le teme el Estado y el pueblo, es un fantasma constata para Hobbes, es el mal radical. Por ello es decisiva la confrontación entre el pueblo y la multitud; así, el Estado y la esfera pública gravitan en torno del concepto pueblo. Virno considera que Hobbes asocia estrechamente el concepto de pueblo al Estado, afirmando que “es una reverberación del Estado, un reflejo. Si hay Estado, entonces hay pueblo. En ausencia de un Estado, no existe el pueblo.”¹⁸¹. Para tal afirmación se apoya, en *De Cive*, donde Hobbes, como ya vimos, hace su clasificación de lo que es el pueblo y lo que es la multitud: “El pueblo es algo que es uno, que tiene una voluntad y al cual puede atribuírsele una acción; ninguna de estas cosas puede decirse propiamente de la multitud”¹⁸². Posteriormente Hobbes menciona: “es la multitud contra el pueblo”¹⁸³, es decir, que Virno considera que para el pensador inglés la multitud es el “estado de naturaleza”¹⁸⁴, y que si el pueblo es un cuerpo político, la multitud no lo es. No obstante, Paolo Virno no está de acuerdo con la idea que ofrece Hobbes de la

¹⁷⁹ Virno, Paolo. *Ambivalencia de la Multitud, entre innovación y la negatividad*. Ed. Tinta y Limón, Argentina, 2006, p. 46.

¹⁸⁰ Virno, P. *Ob. Cit. Gramática de la multitud*. p. 22.

¹⁸¹ *Ibidem*. p. 23.

¹⁸² Hobbes, T. *Ob. Cit., De Cive*. p. 203.

¹⁸³ *Ibidem*. p. 204.

¹⁸⁴ Virno describe el estado de naturaleza hobbesiano como “el ámbito en que predominan la sobreabundancia de estímulos no traducibles a un comportamiento unívoco, la neotenia, la apertura al mundo, la carencia de inhibiciones congénitas”. En Virno, P. *Ob. Cit. Ambivalencia de la multitud...* p. 45

multitud, ya que el filósofo inglés plantea el tránsito del “estado de naturaleza” (la multitud) al “estado civil” (el pueblo), con su respectivo pacto de obediencia, lo que lo llevará a plantear otra forma de entender a los muchos.

Virno halla que para el filósofo inglés, la multitud y su modos de organización son una simple reverberación del “estado de naturaleza”, son en otras palabras “sistemas políticos irregulares” que reflejan el modo de ser de la multitud: “no más que ligas o tal vez meras asambleas de gente, desprovistas de unión tendiente a algún proyecto particular o determinada por obligaciones de los unos hacia los otros”¹⁸⁵. Para él las “asambleas de gentes” son anómalas porque desatienden las normas vigentes y atentan contra el pacto de obediencia, que también se traduce según el pensamiento hobbesiano como “el modo de comportarse común a los hombres”¹⁸⁶. El filósofo italiano ve al mismo tiempo en esa negación de los organismos extrajurídicos o sistemas políticos irregulares, a las instituciones de la multitud contemporánea que él tiene en mente¹⁸⁷. También comenta: “El Uno hacia donde gravita el pueblo es el Estado, el soberano, la voluntad general; el Uno que la multitud lleva a sus espaldas consiste, al contrario, en el lenguaje, en el intelecto como recurso público o intersíquico, en las facultades genéricas de la especie (que se dan en la asamblea). Si la multitud rehuye de la unidad estatal es solamente porque ella está relacionada con todos los demás Uno”¹⁸⁸. Esas cualidades genéricas son las diferencias implícitas en cada ser humano, es lo que hace la pluralidad, y que sumadas a la individuación, son las características de la multitud contemporánea de Virno, como veremos más adelante.

Virno también reconoce que la idea o el concepto de multitud no ha sido bien visto por el pensamiento liberal y en el pensamiento socialdemócrata, ambas porque son “tradiciones políticas que han tenido su indiscutible punto de referencia en la unidad del pueblo”¹⁸⁹. Para ello el autor se pregunta “¿cómo ha sobrevivido la multitud a la creación de los Estados centrales”¹⁹⁰, él responde introduciendo dos ideas o categorías: lo “privado” y lo “individual”. Para explicar lo anterior plantea en primera instancia que en el pensamiento liberal, los muchos o la multitud producen una gran inquietud, la cual es domesticada con la idea de lo

¹⁸⁵ Hobbes citado por Virno, *Ibidem*, p. 58.

¹⁸⁶ Hobbes citado por Virno, *Ídem*.

¹⁸⁷ Virno hace referencia a los movimientos antiglobalización y altermundistas que se expresan como nuevos movimientos sociales en contra del Estado y del sistema capitalista.

¹⁸⁸ Virno, P. *Ob. Cit. Cuando el Verbo...* p. 226. (paréntesis y contenido del mismo puestos por mi)

¹⁸⁹ Virno, Paolo. *Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Ed.

Traficantes de Sueños, Madrid, 2003. p. 24.

¹⁹⁰ *Ídem*.

público y privado como recurso. Menciona así que “La multitud, que es la antípoda del pueblo, toma el semblante un poco fantasmagórico y mortificante de lo así llamado privado”¹⁹¹, ya que lo privado (*privo*), no sólo tiene que ver con lo personal o la interioridad, sino que señala a un ente, un espacio o un hecho desprovisto, desposeído; en suma, “privado de voz, privado de presencia pública”, así, Virno plantea que para el liberalismo “la multitud sobrevive como dimensión privada” ya que considera que “los muchos no tienen rostro y están lejos de la esfera de los asuntos comunes”, que bien podemos entender de los asuntos públicos¹⁹².

Por otro lado, es en el pensamiento socialdemócrata, en el cual el lingüista y filósofo italiano plantea que la multitud ha sobrevivido a través de las categorías de colectivo e individual, principalmente en la dimensión o el ideario de lo individual. Porque estima que lo colectivo es el pueblo, y lo contrario de eso son los sujetos singulares que son considerados individualmente como algo impotentes e intranquilos. Afirma que “El individuo es aquel resto no influyente de divisiones y multiplicaciones que se realizan lejos de él. En aquello que tiene propiamente de singular, el individuo parece inefable (inexpresable). Como inefable es la multitud en la tradición social demócrata”¹⁹³, es decir, el individuo sólo con sus ideas no es útil, pero tampoco lo es sumado a otros, no es útil en multitud si imperan sus deseos singulares, aún ese tipo de pensamiento busca la unidad u homogeneidad. Después de plantear cómo es entendida la categoría de multitud por los dos tipos de pensamiento, Virno nos señala que la dupla público-privado como también lo colectivo-individual, ya no rigen más; principalmente porque ve nuevas y actuales formas de vida, como también una nueva forma de producción contemporánea que no permite, o bien, no deja expresar dónde terminan las experiencias colectivas frente a lo individual.

Es ahí, en esa imposibilidad de lo dado, de lo ya indescifrable donde surge la multitud, pero no solamente la multitud que concibió Hobbes y Spinoza, sino una multitud contemporánea que no está compuesta por ciudadanos o productores, sino que ocupa, para darse sentido a sí misma, una región intermedia entre lo individual y lo colectivo. Es decir, considera -como mencionamos antes- que ya no hay distinción entre lo público y lo privado, que es también una negación de la categoría pueblo que converge en la unidad estatal. Afirma por lo anterior

¹⁹¹ *Ídem.*

¹⁹² *Ídem.*

¹⁹³ Virno, P. *Ob. Cit.* p. 25. Paréntesis y contenido puesto por mí.

que “la multitud no se contrapone al Uno, sino que lo redetermina”¹⁹⁴. Veremos así que Virno apuesta a una búsqueda de categorías que permitan reinterpretar los fenómenos sociales, con ese fin presenta su idea de multitud contemporánea.

La multitud contemporánea o postfordista de Paolo Virno.

Como hemos visto hasta ahora, Virno nos plantea en su interpretación, que los muchos, los que están dentro y fuera de categorías como pueblo, tienen un punto donde convergen, donde crean un nuevo y diferente Uno, que ya no es el Estado ni el pueblo, sino el género humano que es una multitud unida por elementos tan básicos e irrenunciables como el lenguaje, el intelecto y otras facultades únicas en el ser humano. Virno se nos presenta con una propuesta diferente y radical, que apuesta y exige pensar a la multitud como “individuación de lo universal”, es decir, que los individuos que conforman la multitud contemporánea tienen una primera característica en la individuación¹⁹⁵, que permite a cada uno de los individuos que forman la multitud se conciba a sí mismo como algo unitario y universal. Virno comenta que “La individuación permite delinear la diferente relación Uno/multi (...) diferente de la que identifica al Uno (el pueblo) con el Estado. Ella, por lo tanto, es una categoría que concurre a fundar una noción ético-política de la multitud”¹⁹⁶. Quiere decir entonces que la individuación de la multitud nos permite ver que en el caso del pueblo, cada individuo no está individuado, que es entendido como “sustancias simples o átomos solipsísticos” que son un punto de partida que hace un cuerpo, por ello el pueblo y el Estado necesitan de la unidad y del universalismo. En suma, para tratar de aclarar el uso de la categoría de individuación en Virno, debo comentar que él considera que aplicar tal categoría permite ver los modos de ser de la multitud contemporánea, mismos que son diversos.

La individuación se presenta entonces como un principio característico de la multitud contemporánea, pero dejemos en claro porque recurre Virno a un principio de individuación. Nos plantea de manera general que “La multitud es una red de individuos” y que además el concepto, o bien, “el término “multi” indica un conjunto de singularidades contingentes”¹⁹⁷, pero esas singularidades son el resultado de un proceso de individuación, es decir, toda

¹⁹⁴ *Ídem*.

¹⁹⁵ Virno describe la individuación como: “el pasaje de la genérica dotación psicosomática del animal humano a la configuración de una singularidad irrepetible” categoría que considera total e inherente a la multitud. Virno, P. Cuando el Verbo... *Ob. Cit.* p. 226.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 227.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 228.

singularidad es posible cuando la concepción de sí misma como algo único e irrepetible es posible gracias a lo que no es diferenciado. También es posible porque toda singularidad es potencia individuada con respecto a otra potencia anónima, es decir, el primer punto de la individuación es hablar de lo *pre*-individual de la singularidad, pero comenta que “*Pre*-individual, en un nivel más específico, es la lengua histórico-natural de la propia comunidad de pertenencia. La lengua es inherente a todos los locutores de una comunidad determinada”¹⁹⁸, esto es de suma importancia para nuestro autor, ya que para él hablar de carácter *pre*-individual social solamente es posible por el carácter social de la locución humana, porque el uso de la palabra es desde su principio a su fin, público, compartido e impersonal como también inter-psíquico. La individuación comienza con la situación *pre*-individual, en la cual, la socialización envolvente del lenguaje hace posible la individuación. Por ahora, es preciso tener presente que la multitud contemporánea de Virno, tiene como un primer momento la individuación, la cual es posible en virtud del lenguaje, el cual, a pesar de ser común tiene la posibilidad de particularizarse, de ser contingente y concretar un individuo singular que será parte de la multitud.

Para Paolo Virno se puede abordar la multitud desde tres enfoques temáticos. El primero que nos plantea es el hobbesiano, que como hemos visto antes se basa en una contraposición entre miedo y búsqueda de seguridad, sin embargo, sabemos que el autor que estudiamos está en desacuerdo con los planteamientos hobbesianos pues sólo los relaciona al concepto pueblo. Virno, en cambio, apuesta por una dialéctica temor-reparo muy distinta a la de Hobbes, y que principalmente considera es característica de la multitud contemporánea, porque esa lógica es un modo de ser que prevalece en ella, aún cuando pueda ser ambivalente. El segundo enfoque que considera nuestro autor es lo que considera “la relación entre el concepto de multitud y la antiquísima tripartición de la experiencia humana en Trabajo, Política y Pensamiento”¹⁹⁹. Como tercer enfoque o bloque temático es la subjetividad de la multitud, el cual, tiene como elementos el principio de individuación, las hablaturías y las novedades. Lo cual posibilita la singularidad y al mismo tiempo arman la vida cotidiana de la multitud. Veamos con más detalle los anteriores enfoques.

¹⁹⁸ *Ídem.*

¹⁹⁹ Virno, P. Gramática de la ... *Ob. Cit.* p. 27.

Hasta ahora, tenemos que para Paolo Virno su concepción de la multitud es una idea retomada de Spinoza, y la entiende como “una pluralidad que persiste”²⁰⁰, que es constante; donde lo diverso es posible y que además es “acción colectiva”. Pero también, es una “forma de existencia política y social de los muchos”²⁰¹, que esta relacionada a la libertad, con lo común y lo compartido. La multitud para Virno se opone al pueblo como expresión del cuerpo político. También hemos señalado que la multitud en Virno se presenta como una suma de singularidades que se posibilita gracias al lenguaje, a la individuación de cada una de esas singularidades y que, para él, son tres determinaciones o características las que conforman la multitud contemporánea que nos plantea, primero tenemos la que él llama: “Temores y repararos”, la segunda es lo que identifica como “Trabajo, acción e intelecto” y la tercera “Subjetividad de la multitud”. La primera de estas características o determinaciones tiene que ver con la búsqueda de seguridad, entre el miedo y la angustia²⁰², pero no sólo desde el enfoque hobbesiano. Donde la categoría de pueblo en sus diversas perspectivas a través de la historia plantean la separación entre un adentro habitual y un afuera hostil, en cambio para Virno la multitud no tiene esa separación, ya que, la multitud contemporánea se enfrenta al desvanecimiento de la “comunidad sustancial”, donde cada innovación interviene en la vida de los individuos que se acostumbran a no tener hábitos y costumbres sólidos, acostumbrados a los cambios repentinos y expuestos a lo imprevisto. Es decir, que los constantes cambios o transformaciones en las formas de vida hacen que el miedo y la angustia se superpongan generando perturbación. Nos plantea que “Hoy, todas las formas de vida experimentan ese “no sentirse en su propia casa” que, según Heidegger, estaría en el origen de la angustia”²⁰³, así para Virno no hay nada más compartido y público en la multitud que ese sentimiento, en el cual, el miedo y la angustia es un asunto de los muchos, por ello planteará que el “no sentirse en su propia casa” como sentimiento es distintivo de la multitud contemporánea, y lo afirma del siguiente modo: “La multitud, en cambio, se mancomuna –se pone en común- por el riesgo que deriva de “no sentirse en la propia casa”, de la exposición absoluta al mundo”²⁰⁴. En suma, Virno va más allá del simple temor y reparo, para él desde una perspectiva crítica no es suficiente el sólo hecho de sentir temor y sólo después conseguir reparo. En específico para el filósofo italiano, primero nos protegemos; luego, estando en la protección conseguida

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 21

²⁰¹ *Ibidem*, p. 22.

²⁰² Virno plantea que “*El miedo* se sitúa en el interior de la comunidad, en sus formas de vida y de comunicación. *La angustia* hace en cambio su aparición en aquellos que se alejan de la comunidad de pertenencia, de los hábitos compartidos, de los “juegos lingüísticos” sabidos por todos, internándose en el vasto mundo”. *Ibidem*, p.31.

²⁰³ *Ibidem*, p. 32.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 33.

ponemos a consideración los peligros a los que nos tenemos que enfrentar, es decir, el hombre contemporáneo se maneja buscando en su contexto vital. Así, la multitud resuelve la dialéctica entre temor y reparo, con otras formas alternativas de protección que actúan contra los propios temores y reparos que construyó el pueblo. Virno nos plantea que “en esta alteración de la dialéctica temor-reparo radica, en primerísimo lugar, la experiencia de la multitud contemporánea –o, si se prefiere, postfordista. Los muchos en tanto muchos son aquellos que comparten el “no sentirse en la propia casa”, y que ponen esta experiencia en el centro de su *praxis* social y política”²⁰⁵. Que expresa la capacidad de la multitud de crear modos de reaseguración que el pueblo, al encarnarse en los Estado no conoce.

Virno identifica como uno de los recursos de la multitud contemporánea lo que el llama los “lugares comunes” (*topoi koinoi*), categoría que toma de Aristóteles y que hace referencia a las formas lógicas y lingüísticas de valor general, es decir, la estructura general de los discursos. El lenguaje, el discurso son lugares porque nadie puede dejarlos de lado, o bien, ignorarlos; por ello “los lugares comunes” son los que ofrecen a la multitud contemporánea de Virno un criterio de orientación, son el recurso de la multitud porque los hombres o individuos que la componen son animales propiamente lingüísticos. Para él, el lenguaje, el discurso, esos “lugares comunes”, lo que también cataloga como la “vida de la mente” que se vuelve vida pública. Por lo anterior comenta: “El “no el sentirse en la propia casa” y la preeminencia de los “lugares comunes” van de la mano. El intelecto como tal, el intelecto puro, deviene la brújula concreta allí donde desaparecen las comunidades sustanciales y se está continuamente expuesto al mundo”, es decir, el lenguaje y los discursos son los recursos compartidos a los cuales los muchos, la multitud pueden hacer uso en cualquier situación. “La “vida de la mente” es el Uno que sostiene el modo de ser de la multitud”²⁰⁶, que la define. Surge aquí la categoría de intelecto público, que también es expresada con la categoría intelecto general, y que Virno equipara al *general intellect* que -según él usa Marx- para expresar del intelecto que es el resorte de la producción de la riqueza. La multitud contemporánea tiene esa capacidad de pensar para prepararse, o bien, enfrentarse o repararse a la contingencia y a lo imprevisto. Esa multitud no requiere un nivel de educación, porque tiene como capacidad el lenguaje.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 34.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 36.

Lo anterior para Virno da lugar a una “inédita esfera pública, a una *esfera pública no estatal*, lejana de los mitos”²⁰⁷, en la cual, la multitud toma la experiencia de ocuparse de los asuntos comunes y logra contrarrestar las formas de sumisión de la perspectiva hobbesiana y del capitalismo en general. Ya que hablar y pensar son aptitudes genéricas del ser humano y van en contra de cualquier especialización dentro de la modernidad y el capitalismo. En sí, Virno apuesta por lo que llama “Publicidad del intelecto”, es decir, el intelecto general es y se vuelve público, ya que para él es una cosa común, compartida; que cuenta con la capacidad de contrapesar la división del trabajo.

Para Virno la multitud no se desembaraza o desase del Uno definitivamente, de lo universal, de lo común y compartido, sino que lo determina. Por eso deja en claro que el Uno de la multitud no tiene que ver con el Uno constituido por el Estado, es Uno donde –como hemos visto- se localiza al pueblo. La multitud contemporánea o postfordista de Paolo Virno es el Uno de los muchos, donde se diferencia y persisten como tales, como diferentes. La unidad de la multitud es posible por lo que se ha ubicado como lugares comunes de la mente, por la facultad del lenguaje y la acción de comunicarse, las cuales, son comunes a toda la especie humana, es en sí el *general intellect* o intelecto general que propone Virno.

El autor italiano tiene como fin mostrarnos que el Uno estatal en la actualidad ésta fuera de la multitud, que ella formula y crea su propio Uno, su propia unidad, no basada en el viejo concepto de voluntad general, sino por su intelecto que se vuelve público, es decir, político. Lo que le permite construir una “esfera pública no estatal”.²⁰⁸ También, para Virno es importante dejar en claro que la multitud contemporánea que él analiza y al mismo tiempo presenta tiene diferencias con respecto a la multitud de Hobbes y Spinoza, para los cuales la multitud coincidía de alguna manera con la figura del ciudadano de las repúblicas comunales anteriores al surgimiento de los grandes Estado nacionales. Y que cuenta con el recurso del “Derecho de resistencia”, recurso que acerca a la multitud contemporánea con la multitud del siglo XVI Y XVII. La multitud actual –para Virno- tiene como presupuesto o sentido un Uno más universal que el Estado, basado como ya hemos indicado en el intelecto público, el lenguaje, en los lugares comunes. Sin embargo, la multitud contemporánea para Virno está relacionada estrechamente con la clase obrera. Ya que para él la multitud contemporánea al igual que la clase obrera busca de manera realista nuevas formas políticas. Para nuestro autor,

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 40.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 42.

quien considere que el surgimiento de la multitud postfordista representa el fin de la clase obrera, está equivocado, por ello afirma que “la noción de multitud no pone en crisis el concepto de clase obrera, porque éste último no está ligado por definición a aquel de pueblo”²⁰⁹.

Para Virno hay un grupo más de elementos que son característicos de la multitud contemporánea o postfordista, los cuales son el trabajo, la acción política y el intelecto. Ya que considera que se han disuelto los límites entre la actividad intelectual, la acción política y el trabajo. Para él su idea de multitud ha absorbido las características de la acción política y el trabajo. Es decir: “que el trabajo postfordista, el trabajo que produce plusvalía, el trabajo subordinado, emplea dotes y requisitos humanos que, según la tradición secular, correspondían más bien a la acción política”²¹⁰, es decir, se suscita una yuxtaposición entre *poiesis* y *praxis* (trabajo y acción), donde el trabajo y quien lo efectúa son parte y productores de la acción política que busca nuevas formas de organización no estatales. Lo que hace posible tal yuxtaposición es lo que él llama *virtuosismo*, que de modo general alude a las cualidades o capacidades peculiares de un artista ejecutante, donde se realiza una actividad que se cumple y que tiene un propio fin en sí misma, actividad que exige la presencia de los otros para existir sólo a través de que haya un espectador o público, ya que el virtuosismo de la multitud contemporánea cuenta con los testimonios. Así, para Virno cada uno de los individuos que conforman la multitud postfordista o contemporánea es un artista ejecutante, expresión básica o primera del virtuosismo pues cuentan con la capacidad de ser hablantes, de crear lo ha identificado como lugares comunes, pues toda enunciación -considera- es una presentación virtuosa, es decir, “la producción actual deviene “virtuosa” -por lo tanto política- porque incluye en sí la experiencia lingüística en cuanto tal”²¹¹; logrando en suma, que el virtuosismo, lo político y el trabajo se extiendan por todas partes, que sean parte de todos y cada uno de los muchos que conforman la multitud contemporánea, que es una multitud de virtuosos, de trabajadores que al realizar su labor recurren a cualidades políticas. Es preciso mencionar que el elemento o partitura que permite al sujeto ejecutante -según Virno- es el intelecto, el *general intellect*, el intelecto público en cuanto facultad humana.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 45.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 49.

²¹¹ *Ibidem*, p. 56.

El intelecto como un elemento más, es una característica de la multitud contemporánea de Virno, se presenta a manera de un estadio, más bien, cualidad que “se presenta hoy antes que nada como comunicación, abstracción, autorreflexión de sujetos vivos”²¹². El virtuosismo postfordista tiene como elemento principal el “intelecto general”, que debe entenderse como “la facultad de pensar”. Lo importante para Virno de este último elemento es que considera que además del trabajo y la acción política “El *general intellect* es el fundamento de una cooperación social más amplia que la específicamente laboral”, propondrá así que los elementos del virtuosismo la multitud contemporánea, postulan o plantean “una forma radicalmente nueva de democracia.”²¹³ Esta perspectiva de la multitud se posibilita para Virno sólo dentro de lo que se ha identificado como *esfera pública no estatal* que adquiere el modo de ser de la multitud, que funciona y se mantiene con el trabajo, la acción política y el intelecto general, que no tiene nada que ver con lo público dentro del Estado, es más, se plantea que la multitud contemporánea busca estar fuera de lo Estatal, de todo lo que tenga que ver con la idea de pueblo y soberanía o unidad clásica. Se desliza así que la multitud contemporánea que se enfrenta al capitalismo tiene como expresiones de su acción política “la desobediencia civil y el éxodo”²¹⁴, situaciones que expresan o idealizan esa esfera pública no estatal y que pone en entre dicho la facultad de mando del Estado, que cuestiona la obediencia a las leyes civiles poniendo en cuestión su validez.

Virno plantea que un elemento más de la multitud contemporánea es lo que identifica como éxodo, lugar y acción al mismo tiempo de la desobediencia surgida de los conflictos sociales. Es decir, el éxodo es una fuga pasiva de la multitud que se expresa de manera autónoma y que rompe toda transferencia de poder al Estado y su administración. En suma para el filósofo que ahora seguimos “Desobediencia, éxodo (...) se trata sólo de alusiones a lo que podría ser el virtuosismo político, no servil de la multitud”²¹⁵.

Al inicio de este capítulo hemos mencionado que la concepción de la multitud en Virno es presentada a partir de tres enfoques, los cuales nos permiten ver los elementos de la multitud contemporánea que tiene en mente, el primero que nos planteó fue el que se basa en una dialéctica temor-reparo, el segundo enfoque que se nos presentó fue el que considera al trabajo, la política y el pensamiento como elementos clave en la experiencia y capacidades de

²¹² *Ibidem*, p. 66.

²¹³ *Ibidem*, p. 68 y 70.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 71.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 73.

la multitud. El tercer enfoque que plantea para comprender la multitud contemporánea es lo que presenta como la subjetividad de la multitud, o bien, “la multitud como subjetividad”, es decir, las formas o elementos que son atribuibles a los sujetos. Uno de esas formas y que ya hemos comentado un poco es el principio de individuación, otra de esas formas o elementos es lo que el filósofo llama biopolítica; también tenemos como tercer y cuarto elementos de esa subjetividad que se atribuye a la multitud: las “tonalidades emotivas” y “las habladerías” respectivamente. Pasemos así a ver cada una de ellas.

Para el autor que estudiamos ahora, la multitud es sinónimo de pluralidad, una forma de ser social y política, donde los muchos son singularidades, una red de individuos. Tales individuos son el resultado de lo que hemos visto al inicio, un proceso de individuación, en el cual, toda singularidad es posible cuando la concepción de sí misma como algo único e irrepetible es posible gracias a lo que no es diferenciado. Virno plantea primeramente que la individuación es hablar de lo preindividual de la singularidad, pues para él “es el fondo biológico de la especie, es decir, los órganos sensoriales, aparato motriz, las capacidades perceptivas”²¹⁶, pero también es para él “la lengua histórico-natural compartida por todos los locutores de una cierta comunidad”²¹⁷, esto es de suma importancia, ya que para él hablar de carácter preindividual solamente es posible por el carácter social de la locución humana, porque el uso de la palabra es desde su principio a su fin, público, compartido e impersonal como también intersíquico. La singularidad individuada comienza con la situación preindividual, en la cual, la socialización del lenguaje hace posible la individuación. Así, en medio de la colectividad y no en el aislamiento, la percepción, el lenguaje y la fuerza de producir tiene la posibilidad de ser parte, de formar la experiencia individual. También para el autor que revisamos la experiencia colectiva de la multitud radicaliza el proceso de individuación. Lo anterior es importante, ya que basado en ello plantea: “Los muchos persisten como muchos sin aspirar a la unidad estatal porque: 1) es cuanto singularidades individualizadas, tienen ya a sus espaldas la unidad/universalidad propia de las diversas formas de vida preindividual; 2) en su acción colectiva acentúan y continúan el proceso de individuación”²¹⁸, de lo anterior se plantea que surge el “individuo social” que tiene la capacidad de unirse con los otros. Virno propone así, denominar multitud al conjunto de “individuos sociales”.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 77.

²¹⁷ *Ídem*.

²¹⁸ *Ibidem*, p.81.

Virno considera que la multitud contemporánea tiene alguna relación con el concepto foucaultiano de “biopolítica”, pero no pensado en el sentido de población o la vida como proceso biológico que comenzó a ser administrado políticamente. Para él, el término tiene un sentido diferente, ya que plantea que el concepto fundamental de la biopolítica es *la fuerza de trabajo*, entendida como capacidad, facultad y *dynamis* indeterminada para producir; que alude a actividades de cualquier tipo. Virno concibe que “Las características paradójicas de la fuerza de trabajo -algo irreal, que sin embargo es comprado y vendido como una mercancía cualquiera- son la premisa de la biopolítica.”²¹⁹ La fuerza de trabajo no existe sin el individuo que la posee, que es una persona viviente, el individuo en la multitud contemporánea usa individualmente su fuerza de trabajo, o la suma para crear las más diversas facultades humanas, tales como la facultad de hablar, de pensar, de recordar y de actuar, entre otras muchas. Así, para Virno colocar todo esto en la política, es decir, regularlo o controlarlo, pone a la fuerza de trabajo en el centro de la biopolítica. Podemos ver ahora como el filósofo italiano plantea que “El cuerpo viviente, del cual se ocupan los aparatos administrativos del Estado, es la señal tangible de una potencia todavía no realizada”²²⁰ y también de la potencia ya expresada, ese cuerpo viviente y ese ente de la vida biológica es la multitud.

Otro punto importante dentro de la subjetividad de la multitud es lo que Virno plantea como “las tonalidades emotivas de la multitud”, que le permiten ser ambivalente. Él destaca dos tonalidades emotivas: *el oportunismo* y *el cinismo*, pero no entendidos de modo negativo sino como cualidades que posibilitan la vida de la multitud contemporánea. El *oportunismo* se refiere a la facultad de socializar en medio de los cambios abruptos y repentinos, ante la innovación permanente y la inestabilidad crónica que caracteriza todos los ámbitos de la vida contemporánea; al respecto dice: “Oportunista es aquel que hace frente a un flujo de posibilidades siempre intercambiables, que se mantiene siempre disponible y atento al mayor número de eventualidades, que se suma a la que tiene más cerca y cambia rápidamente hacia otra si le conviene más”²²¹, es decir, el oportunismo se vuelve casi una cualidad profesional y parte de la acción política. El cinismo contemporáneo por otra parte es planteado como un elemento que tiene relación con las reglas que rigen los contextos singulares, mismos que -según Virno- la experiencia hace que se piensen carentes de fundamento. Relaciona así al

²¹⁹ *Ibidem*, p. 84.

²²⁰ *Ibidem*, p. 85.

²²¹ *Ibidem*, p. 89.

general intellec con el cinismo contemporáneo, planteando que “El cínico reconoce, en el particular contexto en el cual opera, el rol preeminente desplegado por ciertas premisas epistémicas”²²², sin embargo, la multitud a pesar de esa supuesta domesticación y proximidad no se domestica ni se aproxima realmente, no son reales, son el cinismo contemporáneo que con el oportunismo se vuelven característicos en la multitud actual, la cual, supone o considera que las leyes no tiene un verdadero fundamento.

Nuestro autor planteará también como elementos subjetivos, o más bien, dispositivos que permiten a la multitud ser subjetiva, a “las habladurías y a la avidez de novedades”, las cuales considera elementos de la vida cotidiana, las primeras se refieren a un discurso sin estructura ósea, sin compromiso por su contenido; lo segundo hace referencia a la necesidad morbosa de “lo nuevo por ser nuevo”, de lo imprevisto por ser desconocido. Estas dos características se suman a la ya amplia lista de distintivos de la multitud contemporánea y que se maximizan o disgregan según las circunstancias. Para Virno las habladurías “detentan el rol preeminente de la comunicación social, su independencia de cada vínculo o presupuesto, su plena autonomía. Autonomía de objetivos predefinidos, de empleos circunscritos, de la obligación de reproducir fielmente la realidad”²²³, así, para el filósofo italiano esta cualidad se vuelve un virtuosismo que permite a la multitud hacer frente a todo lo establecido para la dominación y reproducción del sistema, posibilita el éxodo ya que no refleja ninguna referencia o cosa pasada, sino que determina o replantea los acontecimientos, el estado de las cosas. En suma, es el poder del lenguaje sin la necesidad de viejas referencias que aten al hablante, a la multitud.

La avidez de novedades se describe como una cualidad que hace referente a la curiosidad de la multitud, que deja de lado toda distancia que lo aleja del hecho, de la circunstancia; le permite considerar lo ignorado como conocido, adquiriendo la destreza de asimilar lo inesperado por sorprendente que parezca. Para terminar esta parte el autor nos dice que “La curiosidad -dispersa-, así como las habladurías -no referencialistas-, son atributos de la multitud contemporánea.”²²⁴

Hemos dicho que para Virno, la multitud contemporánea es también identificada como postfordista, lo que significa para él una configuración biológico fundamental que se presenta

²²² *Ibidem*, p. 91.

²²³ *Ibidem*, p. 94.

²²⁴ *Ibidem*, p. 99.

a sus ojos como un ser histórico determinado, ontológico desde el enfoque espinoziano. Para él, esta forma especial de ser de la multitud y que desde luego guarda elementos de otras formas de entenderla, tiene su aparición como tal con las luchas sociales de 1977 en Italia. En sus palabras lo describe así: “Las conversiones de las propensiones colectivas del movimiento de 1977 -éxodo de fábrica, rechazo al empleo estable, familiaridad con los saberes y las redes comunicativas- en un concepto innovador de profesionalidad -oportunismo, charla, virtuosismo, etc.- ése es el resultado más precioso de la contrarrevolución italiana”²²⁵; así el trabajador posfordista se halla en la multitud, no en el pueblo, ya que busca dejar de lado todo elemento de control.

²²⁵ *Ibidem*, p.103.

CAPÍTULO III.-

LA MULTITUD DEMOCRÁTICA DE ANTONIO NEGRI.

Antonio Negri (1933-) se nos presenta como el principal exponente del concepto de multitud en la actualidad. En su amplia obra intenta revisar en términos críticos algunas de las principales corrientes intelectuales de la segunda mitad del siglo XX, poniéndolas al servicio de un nuevo análisis marxista del capitalismo. También ha centrado su atención sobre las transformaciones en la acumulación del capital, la recomposición de clases y la autovalorización obrera; y como veremos tiene una relación directa con el primer capítulo de este trabajo, ya que su concepción es tomada de la filosofía política de Spinoza principalmente y contrapuesto a la filosofía de Hobbes. Toma así ideas que vuelve principios para -junto con Michael Hardt- extender su trabajo conceptual al presente Globalizado²²⁶ e idear lo que él llama una “teoría de la multitud”.

A través de su pensamiento, Negri, “coloca al trabajo por sobre el capital, a la lucha proletaria resultante del antagonismo como fogonero de la historia, al combate obrero contra el orden disciplinario fordista como partero de la crisis del Estado, de la sumisión de éste al control imperial, y del surgimiento de la multitud, no como negación del paradigma clase obrera, sino como circulación de ésta en la sociedad”²²⁷. Lo anterior nos permite apreciar lo extenso del pensamiento de Antonio Negri. Centraremos nuestra atención en el concepto de multitud que toma recientemente -junto con Paolo Virno y su colaborador Michael Hardt- con el cual pretende explicar y proponer nuevas formas de organización social, un nuevo sujeto histórico.

Pero es preciso indicar cómo ha sido la evolución del pensamiento de Antonio Negri a través de su trayectoria filosófica y militante. Para comenzar, debemos mencionar que el filósofo italiano en 1954 ingresa al Partido Socialista Italiano de Unidad Proletaria (PSIUP), partido que se unirá posteriormente al Partido Socialista Italiano (PSI). Estudia en La Sorbona, en Alemania en las universidades de Tubinga, Friburgo, Heidelber, Hanover, Munich, y Frankfurt²²⁸. Posteriormente en 1959, Negri se adhiere a los *Quaderni Rossi* (Cuadernos Rojos) revista teórica de izquierda socialista y sindical italiana, la cual se centra en la cultura obrera y en el universo de la industria fabril. Con el tiempo, esta última agrupación se

²²⁶ Kraniauskas, John. “Imperio o Multitud (A propósito de Antonio Negri)”. (2004). En *Metapolítica* #36 - Volumen 8, julio-agosto. México. Pp. 46 y 47.

²²⁷ Antonio Negri, *Diálogo sobre la Globalización, la multitud y la experiencia argentina*, tomado del Prologo de Rubén Espinosa, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2003. p. 18.

²²⁸ Kohan, Néstor. *Toni Negri y los desafíos del Imperio*. Ed. Alfaomega. Argentina. 2002. p. 16.

fracciona y Negri sale para después fundar *Classe Operaia* (Clase obrera, 1964), órgano periodístico que intervendrá directamente en las luchas obreras italianas de mediados y finales de los sesentas. Este periodo representa el nacimiento del obrerismo italiano durante la mitad del sesenta, corriente política militante que impulsa la radicalización política obrera industrial.

Negri abandona el PSI (entre 1966 y 1967) ante la coalición que este partido realiza con el partido Democracia Cristiana (DC) para formar un gobierno de centro izquierda. *Classe Operaia* se fraccionará negativamente ante la diferencia de ideas, Negri y el grupo que lo sigue plantean –según Kohan- que “la intervención directa en la organización del trabajo es y debe ser directamente antagónica respecto a las instituciones históricas del movimiento obrero (...) plantea una organización alternativa y completamente distinta de los sindicatos tradicionales y también de los partidos obreros institucionalizados”²²⁹. Después de la ruptura de la anterior agrupación, Negri en 1967 funda *Potere Operaio* (Poder Obrero), La que se volverá la principal organización obrerista de masas en Italia. Posteriormente se darán los acontecimientos de 1968, que como sabemos producen movimientos juveniles en varios países del mundo entre ellos Italia; donde la revuelta es conocida como el “Mayo caliente”. En general, el 68 será un punto importante en el pensamiento de Negri, una inflexión, será un ejemplo de lo que él llama “el acontecimiento”. Para 1972, Poder obrero se disuelve, y un año después el filósofo de Padua funda *Autonomia Operaia* (Autonomía Obrera).

Autonomía Obrera, representa un momento clave en el pensamiento político de Negri ya que “la Autonomía constituye una propuesta mucho más ligada a la espontaneidad de las luchas sociales”²³⁰ dejando fuera toda relación o posibilidad de la figura del partido político centralizado de masas. La idea de la espontaneidad se vuelve un elemento importantísimo en el pensamiento de Negri, y elemental para comprender su idea de multitud que veremos más adelante. Desde 1974, Negri promoverá una acción política que no se limite al ámbito industrial sino que se propague en todo el sector urbano. Desde ese momento se puede plantear que el filósofo comienza a gestar la necesidad de un nuevo sujeto histórico, de un “nuevo proletario”. En ese sentido, Negri y Autonomía Obrera comienzan a vislumbrar para ese momento la figura del “obrero social”, que se traduce en “el análisis de una figura social del trabajo productivo y de una subjetivación del trabajo que configura la paradoja postindustrial” y “El trabajo calificado moderno se presenta desde esta perspectiva como

²²⁹ Kohan, N. *Ob. Cit.* p. 20.

²³⁰ *Ibidem*, p. 30.

directamente social (...)se presenta por otra parte como trabajo directamente productivo²³¹, en suma, esta propuesta se apoya en una lectura del marxismo que intenta resolver la disputa entre diferenciar a los trabajadores productivos, pertenecientes a la industria y creadores de plusvalía según lo planteado por el mismo Marx, de los trabajadores que no siendo parte de la industria contribuyen a la reproducción del capitalismo, es decir, trabajadores de servicios, que no generan directamente plusvalor, esto es lo que Negri llamará “trabajo inmaterial”.

Más adelante, en Marzo de 1978 es secuestrado y asesinado Aldo Moro -figura importante del partido DC- por las *Brigate Rosse* (Brigadas Rojas), organización armada insurgente que surge como producto de la radicalización de la sociedad italiana en 1971, que plantea acciones directas y frontales contra el capitalismo italiano y sus instituciones a las que concibe como medios de represión. A Negri se le acusa de formar parte de ellas, es más, de ser su líder. En 1979 fue arrestado y acusado de ser el jefe del terrorismo italiano y permaneció en prisión hasta finales de 1983, cuando fue elegido diputado, por lo que fue puesto en libertad. Durante los años de su primer encierro produce un notable trabajo teórico entre ellos: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (1981). Posteriormente, el Parlamento le retiró la inmunidad parlamentaria y se exilió en Francia en 1992. A partir de ese momento residió en París, donde enseñó Ciencia Política en la Universidad de París VIII. Para 1997 regresa a Italia, donde es encarcelado de nuevo en la prisión de Roma²³². Para 1998 se le brinda el beneficio de salir de la prisión a laborar, para después obtener arresto domiciliario, durante este periodo escribe y publica *Imperio*, texto que abrirá el debate y la polémica teórica respecto el estado actual del capitalismo y de la emergencia de un nuevo sujeto histórico que le hace frente, es ahí, en ese momento donde la multitud se hace presente. Como podemos ver su concepción de multitud no puede ser entendida sin tener en cuenta la trayectoria política del filósofo italiano, y que podemos decir es una búsqueda constante de encontrar a el nuevo sujeto histórico que cambie el *status quo*. El retorno a Spinoza es fundamental para entender su pensamiento y su idea de multitud.

²³¹ Feher, Roman. *La sociología de Antonio Negri*, en *Antonio Negri. Una teoría del poder constituyente. Visión alternativa de la filosofía política, la historia como proceso de liberación*. Revista Anthorpos, N° 144, Mayo de 1993. Ed. Anthropos. Barcelona. 1993. p. 45.

²³² Antonio, Negri. *Arte y Multitudo, ocho cartas*, tomado de Itinerario de Toni Negri de Michael Hardt. Ed. Trotta, Madrid, 2002. Pp. 81-89.

3.1.- Hobbes y Spinoza en el pensamiento de Antonio Negri.

Para Antonio Negri, al igual que para otros pensadores, la modernidad es entendida como crisis por lo que no es un concepto unitario, sino que se presentan dos modos diferentes de entenderla: el primero alude a un proceso revolucionario radical, donde se destruye en lo posible las relaciones con el pasado. En el segundo modo la entiende como lo creado para hacer la guerra contra las nuevas fuerzas que surgen de tal proceso revolucionario para establecer un poder que las domine. Ese segundo modo de la modernidad propone un poder trascendente que se impone a las guerras religiosas, sociales y civiles. Tales guerras son “el trágico conflicto de la génesis de la modernidad”²³³. Así, la demanda de paz llegó a ser lo primordial en su inicio, más aún, la guerra y la paz eran los elementos de la transformación, principalmente, la guerra civil, que quedó absorbida dentro del concepto de modernidad, por ello Negri plantea que la “modernidad misma se define como crisis, una crisis nacida del conflicto ininterrumpido entre las fuerzas inmanentes, constructivas, creativas y el poder trascendente que apuntaba a restaurar el orden. Ese conflicto es la clave del concepto de modernidad, pero se trata de un conflicto que fue dominado y sofocado”²³⁴. Ese poder trascendente que dominó y sofocó la crisis es el Estado y el contractualismo moderno; es ahí donde aparece la figura de Thomas Hobbes como ideólogo del cuerpo político moderno, donde el absolutismo apuntaba a fijar el concepto de modernidad y a librarlo de la crisis que lo definía mediante el uso de un nuevo arsenal de poderes trascendentes²³⁵. Por ello Negri comenta que “en los albores de la modernidad, Hobbes definió en *De Cive* la naturaleza del cuerpo social y de las formas de ciudadanía más idóneas para la burguesía naciente. La nueva clase no podía garantizar por sí sola el orden social; necesitaba un poder político superpuesto, una autoridad absoluta, una divinidad en la tierra. *El Leviatán* de Hobbes describe la forma de soberanía que se desarrollaría más adelante en Europa bajo la forma de Estado nación”²³⁶. Es decir, la teoría de Estado hobbesiana acuñó el concepto de la soberanía moderna, como ya lo mencionamos, a partir de las guerras civiles de los siglos XVII y XVIII. Las reflexiones sobre tal situación son el momento fundacional de la corriente dominante del pensamiento moderno.

²³³ Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Imperio*, Ed. Paidós, Barcelona, 2005. Pp. 94 y 95.

²³⁴ Negri, A. *Ob. Cit.* p. 95.

²³⁵ *Ibidem.* p. 97.

²³⁶ Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud, Guerra y democracia en la era del imperio*, Ed. Debate, Barcelona, 2004, p. 19

Hobbes y el pueblo como solución de una crisis.

Como hemos comenzado a observar, Negri tiene una interpretación particular del pensamiento de Thomas Hobbes²³⁷, al que considera como intento de solución a la crisis definitoria de la modernidad, fruto y creación de la burguesía, resultado de la “Revolución capitalista”. Para él, Hobbes es el ideólogo de lo que la burguesía reclama para desarrollarse, conservarse y estabilizarse. Ese reclamo es una “relación de sumisión”, es decir, la teoría política hobbesiana es una ideología de “simulación de la realidad política que históricamente es vivida como crisis (...) como estado de guerra, sociedad de la violencia natural, de la que es necesario librarse”²³⁸. Ante tal hecho de sumisión, que supone el pensamiento del pensador inglés, la libertad se inclina ante el poder. Así, el contractualismo de Hobbes consiste según Negri en “el ensanchamiento del sentido ontológico de apropiación: en Hobbes ésta se presenta como crisis y debe, por tanto, ser legitimada a partir del poder, de la sumisión”²³⁹, es decir, se salva de la crisis quien cede sus derechos desde la individualidad. Sin embargo, la solución hobbesiana al problema que enfrenta la burguesía con las guerras civiles es ambivalente e incompleta –comenta Negri– porque afirma que el objetivo central de su *Leviatán* era poner fin a dichas guerras, por lo que “el poder soberano que propone será constituyente, y producirá y reproducirá el pueblo como orden social específico, poniendo fin a la guerra de todos contra todos”²⁴⁰; pero en Hobbes la guerra y el estado de naturaleza –que como hemos visto anteriormente, es también donde ubica a la multitud, misma que es el momento previo a la creación del cuerpo político– necesariamente sigue siendo una amenaza constante. Peligro que se usa como un arma que permite ejercer coerción para que la “multitud” que ha hecho un pacto de sumisión y que por ese hecho pasa a ser “pueblo” que obedece los designios del soberano: “*protego ergo oblige*”. En otras palabras, la protección es la base de la obligación y sumisión para con el soberano. Es así que la soberanía moderna no pone fin a la violencia ni al miedo, sino sólo a la guerra civil. Por ello, en la interpretación que hace Negri de Hobbes, plantea que, el creador del *Leviatán* proporcionó a la modernidad una solución temporal o a medias, a su crisis²⁴¹.

²³⁷ Negri, para su lectura e interpretación del pensamiento de Hobbes lo hace desde una postura marxista.

²³⁸ Negri, Antonio. *La Anomalía Salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Ed. Anthropos-UAM, Barcelona-México. 1994. p. 50.

²³⁹ Negri, A. Ob. Cit. p. 53.

²⁴⁰ Hardt y Negri, Ob. Cit. p. 276

²⁴¹ *Idem*.

La soberanía, como se ha señalado, suspende los orígenes conflictivos de la modernidad, pero se muestra con el tiempo como una solución precaria para tal crisis, por lo que también se creó el concepto de nación y el de pueblo, mismos que aparecen como instancias naturales u originarias. Así, Negri nos recuerda que “la concepción moderna de pueblo es en realidad producto del Estado-nación” y que en la idea de Hobbes el pueblo “tiende a la identidad y a la homogeneidad interna, al tiempo que manifiesta su diferencia respecto de todo aquello que queda fuera de él y lo excluye²⁴² en la categorización que hace Negri, al igual que Virno; al texto *De Cive*²⁴³. Y del cual interpreta que “Mientras la multitud es una confusa relación constitutiva, el pueblo es una síntesis constituida que está preparada para la soberanía. El pueblo presenta una única voluntad y una sola acción, independiente de las diversas voluntades y acciones de la multitud y con frecuencia en conflicto con ellas. Toda nación debe convertir a la multitud en pueblo”²⁴⁴. Y sintetiza muy acertadamente los conceptos básicos del pensamiento de Thomas Hobbes: “El Estado llano es poder; la nación es su representación totalizadora; el pueblo es su cimiento sólido y natural; y la soberanía nacional es la cima de la historia”²⁴⁵. El pueblo se construye sobre un doble procedimiento: establece una diferencia racial absoluta respecto a otros y elimina las diferencias internas mediante la presentación de toda la población por un grupo, clase o raza; por ello el pueblo es la unidad de todos los sujetos que genera sometimiento hacia una ilusión vacía como lo es la figura del Estado. En suma, tenemos que Negri en la lectura que hace de Hobbes, obtiene interpretaciones similares a las de Paolo Virno: el pueblo es producto del Estado y representa unidad, hegemonía y una única voluntad. Y también que la multitud es interpretada como estado de naturaleza y no hay en ella unidad ni una misma identidad, sino que ella impera el conflicto. Negri presenta a Hobbes como elemento importante de la constitución de la ideología burguesa. Vayamos ahora a la interpretación que hace del pensamiento de Baruch Spinoza.

La Multitud de Spinoza según Negri.

Negri es otro de los pensadores que han tomado gran relevancia en la actualidad por su trabajo intelectual y las nuevas formas de pensar lo político y la realidad social. Como ya hemos señalado, es el pensador al que más se relaciona con el concepto de multitud. La

²⁴² Negri, A. *Imperio. Ob. Cit.* p. 121 y 122.

²⁴³ Hobbes, T. *Ob. Cit., De Cive.* p. 203.

²⁴⁴ Negri, A. *Ob. Cit., Imperio.* p. 122.

²⁴⁵ *Ibidem.* p. 124.

influencia del pensamiento de Spinoza en Negri es relevante y se hace notoria principalmente en dos trabajos dedicados al estudio del pensador holandés: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*²⁴⁶ [1981] y *Spinoza subversivo, variaciones (in)actuales*²⁴⁷ [1992]. Es en éstos en donde podemos apreciar las premisas principales de Negri para lo que será su idea de multitud. Para Negri, el ser (espinoziano) que se constituye plantea la posibilidad de revolucionar el mundo, posibilidad, idea en sí, que tomará para su propia propuesta. Antonio Negri se acerca al pensamiento de Spinoza a partir de una crisis que se da en el marxismo, en muchos casos se trata de un retorno a Spinoza dentro de la filosofía europea, sin embargo, algunos marxista²⁴⁸ -entre ellos Negri- hallan un pensamiento ontológico-materialista, que como dice Emilia Giancotti en la introducción a *Spinoza Subversivo* “vuelve a proponer una filosofía del porvenir”²⁴⁹ que genera confianza en la razón y en las acciones colectivas de la humanidad.

El trabajo con el que Negri comienza su estudio del pensamiento de Spinoza es *La Anomalía Salvaje*, texto que apuesta por algo más allá de lo establecido, donde rescata del holandés inspiración para un proyecto colectivo de construcción de un nuevo sujeto político. Los motivos que propone Negri y que -nos dice- hacen útil estudiar a Spinoza, son, en primer lugar: que es el fundador del materialismo moderno en su más alta expresión. La filosofía moderna aparece desde este punto de vista como una “filosofía del ser inmanente y dado” cuyo horizonte es el de un “ateísmo como negación de todo orden previo al obrar humano y a la constitución del ser”²⁵⁰. En segundo lugar, plantea que Spinoza es el fundador de una forma no mistificada de democracia; lo que, según Negri, equivale a decir que el pensador holandés plantea el problema de la democracia sobre el terreno del materialismo y, en consecuencia, como crítica de toda mistificación jurídica del Estado, pero principalmente que tal democracia es la política de la multitud, que organiza la producción, es decir, que plantea el protagonismo de las masas como fundamento de la acción transformadora de lo social y político, en definitiva: “la multitud que se hace Estado”²⁵¹. Y, en último término, que Spinoza muestra que la historia de la metafísica comprende alternativas radicales: las que la historia subyacente

²⁴⁶ Negri, Antonio. *La Anomalía Salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Ed. Anthropos-UAM, Barcelona-México. 1994.

²⁴⁷ Negri, Antonio. *Spinoza Subversivo, Variaciones (in)actuales*. Ed. Akal. Madrid. 2000.

²⁴⁸ Algunos son Louis Althusser y Giles Deleuze, entre otros.

²⁴⁹ Negri, A. *Ob. Cit.* p. 10.

²⁵⁰ Negri, A. *La Anomalía Salvaje... Ob. Cit.* p. 14.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 15

de la lucha de clases produce²⁵². Los tres elementos confluyen en lo que Negri identifica como el carácter anómalo y salvaje del pensamiento spinoziano, pero también porque en él halla “frescura revolucionaria”²⁵³.

El objetivo que describe Negri en *La Anomalía Salvaje*, es tomar los elementos necesarios del pensamiento de Spinoza para que confluyan en una definición “de una fenomenología de la *praxis* revolucionaria constitutiva del porvenir”²⁵⁴. Porque, para Negri, la democracia no es lo que “desde Bobbio a Della Volpe y sus subproductos”²⁵⁵ nos han dicho que es la democracia: “Estado de derecho”, o que “el Estado de los partidos es una mediación política, de unidad y multiplicidad”²⁵⁶. Tal multiplicidad para Negri no está mediatizada por el derecho, sino por la constitución de la libertad, la cual siempre es revolucionaria; tal multiplicidad es la multitud. Tenemos así que Spinoza se presenta de este modo, a los ojos de Negri, como un crítico de la modernidad y el definidor de un nuevo tipo de racionalidad. Una racionalidad “ontológica constitutiva, fundada en la espontaneidad de las necesidades, organizada por la imaginación colectiva”²⁵⁷. Esa racionalidad, encuentra una de sus expresiones básicas en lo que para Negri, constituye una de las ideas fundamentales del pensamiento spinoziano: la afirmación del desarrollo espontáneo de las fuerzas, fundada en “las necesidades, organizada por la imaginación colectiva”²⁵⁸. Describe al pensador holandés como un democrático radical y revolucionario que elimina dentro de su pensamiento la posibilidad del Estado de derecho, también como un estudioso de las pasiones entendidas como la base del actuar histórico materialista y constitutivo. Tenemos así que Spinoza será, sin más, un referente obligado en la novedosa aportación de Negri.

Como Hobbes, Spinoza se encuentra en ese momento de crisis, que es la modernidad, donde según Negri: con el primero; “la mistificación burguesa alcanza su perfección fundamentalmente por medio de estos tres vértices. En Hobbes, la categoría de apropiación asociativa (colectiva) se traduce, tan paradójica como eficazmente en la sumisión al soberano, y el mecanismo de producción de la plusvalía se confía al fetichismo del valor”²⁵⁹. En contraste, el pensamiento spinozista será la desmitificación de todos esos planteamientos.

²⁵² *loc. cit.*

²⁵³ *Ibidem*, p. 17.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 18.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 19.

²⁵⁶ *loc. cit.*

²⁵⁷ *loc. cit.*

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 240.

Spinoza ve en la sociedad -según Negri- que ella construye en su propio seno sus funciones de mando, que son inescindibles del desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, se enfrentan “potencia contra poder”²⁶⁰.

Esta concepción de la crisis de la modernidad y del contractualismo burgués implica que las fuerzas tienen un origen individual o privado, que necesariamente han de ser socializadas para engendrar las relaciones adecuadas que les corresponden, que existe, en consecuencia, un control o dominio del poder o *Potestas*, y que el horizonte es, en fin, inseparable de una crisis, de una guerra o de un antagonismo, del cual aquel poder se presenta como solución; pero, eso sí, siempre como solución antagonista de la crisis de la modernidad, de la guerra. También tenemos en la postura de Negri que Spinoza es el crítico de todo poder separado o liberal, el develador de la mistificación burguesa, donde aparece formando terna con otros dos pensadores intempestivos, que para Negri son padres fundadores también ellos del materialismo moderno: Maquiavelo y Marx. Sobre ellos menciona: “En Marx, la tensión del poder constituyente a la democracia no es solamente un acto prospectivo fundamental, un acto que, en su radicalidad, expresa una sobrehumana intensidad del proyecto, como en Maquiavelo; no es sólo como en Spinoza, la absolutez de la relación entre voluntad de todos y soberanía, entre contingencia de la multitud y totalidad; es la creación, que sigue conjuntamente las reglas maquiavélicas y de la potencia y las espinozianas de la *multitudo*, que encarna las condiciones de lo absoluto”²⁶¹, de la soberanía. Es decir, Negri considera que la multitud crea la democracia como proyecto auténtico que guarda el poder de todos, mismo que cree compartieron Marx y Maquiavelo. La lectura que Negri propone de la modernidad es, sin duda, original y arriesgada frente a la noción clásica del pensamiento burgués que, de Hobbes a Rousseau, de Kant a Hegel, elabora el concepto jurídico de soberanía. Él considera que Maquiavelo, Spinoza y Marx, se oponen con el “radicalismo constitucional” de un pensamiento distinto, que rechaza toda normatividad trascendente de la ley, toda autonomía de lo político, para establecer la irreductibilidad de la *potentia* a la *potestas* concebida como representación significativa de la unidad del cuerpo social. El concepto de creatividad es, en los tres autores, reconducido radicalmente al hombre. Particularmente en Spinoza, el asunto es algo más complicado: el mundo aparece como un horizonte absoluto en el cual la acción de la divinidad se vuelve necesaria y por eso mismo complementaria de la existencia; si los modos están en la sustancia es porque la sustancia está en los modos; y si, en fin, Dios está en

²⁶⁰ *Ibidem*. p. 241.

²⁶¹ Negri, Antonio. *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Ed. Libertarias-Prodhufo, Madrid, 1994, p. 372.

las cosas es porque la cosa es Dios. Estamos, pues, ante otra historia de la metafísica²⁶². Spinoza es –decíamos- el pensador de la no-dominación, de la inmediatez y la inmanencia. En su pensamiento, las fuerzas son inseparables de una espontaneidad y de una productividad que hacen posible su desarrollo sin mediación, es decir, su composición, donde hay potencia. Son elementos de socialización. Por ello, es la multitud y no el individuo. Toda su filosofía es una filosofía de la *potentia* contra la *potestas*, contra el poder separado o trascendente, del contractualismo moderno. En Spinoza, Negri mira que el punto de vista ontológico –como opuesto al juridicismo burgués- de una producción inmediata se opone a todo recurso a un Deber-Ser, a una mediación y a una finalidad.

El concepto de multitud es, por tanto, también central tanto en la obra de Spinoza como en los análisis y textos de intervención política del último Negri. El término de multitud era un término empleado peyorativamente por la teoría política clásica. La multitud era justamente el conjunto de personas que vivían en un mundo pre-social, que se trataba de transformar en una sociedad política y que, en consecuencia, había de ser sometido, dominado. El desarrollo teórico más acabado de esta concepción lo hallamos anteriormente en la obra de Hobbes.

Negri en su texto *El Exilio*, comenta sobre la multitud que “En toda la ciencia política clásica, moderna y posmoderna, el término multitud se transforma luego en plebe, en pueblo, etc (...) el capitalismo ha modificado las cosas, porque ha transformado a la multitud en clases sociales (...) Hoy, en la transformación de la modernidad en posmodernidad, el problema vuelve a ser el de la multitud. En la medida en que las clases en cuanto tales se disgregan, (...) Nos vemos pues frente a un conjunto de individuos, y sin embargo, esta multitud se ha vuelto absolutamente diferente. Es una multitud resultado de una masificación intelectual; ya no se le puede llamar plebe o pueblo, porque es una multitud rica”²⁶³. Para Negri, en Spinoza tiene lugar la emergencia de una fundación materialista del constitucionalismo democrático a partir de su invención de una mecánica de las pulsiones individuales y de una dinámica de las relaciones asociativas: nueva distribución de las fuerzas que permite introducir una auténtica física social que acabará de trastornar las características fundamentales de las filosofías del derecho natural. En el modelo contractual hobbesiano se sustituye la idea de consenso por el individualismo. Desde esta perspectiva, queda claro –al menos para Negri- que Spinoza, lejos de participar en los orígenes de la ideología burguesa del Estado, ha de ser concebido, como

²⁶² Negri, A. *La Anomalía Salvaje*. Ob. Cit. Pp. 242-245.

²⁶³ Antonio Negri, *El Exilio*, Ed. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 38 y 39.

el primer anti-Hobbes de la historia del pensamiento político occidental y un naturalista por accidente.

Con la interpretación de Negri, tenemos que Spinoza opera con una curiosa inversión conceptual: toma la noción de *multitud* de la ciencia política clásica para otorgarle un contenido positivo. Se trata, en su caso, de la “multitud rica” a la que aludía Negri en el pasaje citado anteriormente, se refiere a la República holandesa de la segunda mitad del siglo XVII. Una Holanda en franca ruptura con el orden económico, político e ideológico del mundo feudal, y ante el cual inventa las formas de una sociedad nueva, con los modos de producción, intercambio y conciencia “[...] era una sociedad en la que, desde el siglo XVI, ya existía la educación obligatoria. La estructuración de la comunidad era sumamente fuerte, y existía incluso una forma muy amplia de “Estado del bienestar”. Los individuos ya eran ricos. Ahora bien, Spinoza piensa precisamente que la democracia es la acentuación máxima de la actividad creativa de esa multitud rica”²⁶⁴. Esta apreciación de la *multitudo* como multitud rica y creativa determina asimismo la intervención política de Spinoza. Señala Negri, que puede hablarse de la existencia de dos Spinozas diferentes: “Son dos Spinoza que participan de la cultura contemporánea”²⁶⁵. El primero expresa la más alta conciencia que la revolución científica y la civilización brindan como producto del alto desarrollo cultural e idealista de su época: Renacimiento donde se ubica como autor del orden del capitalismo. El segundo Spinoza constituye una filosofía del porvenir que es dislocación y proyección de las ideas de crisis y revolución; donde se ve como autor de una constitución futura, donde participa de la fundación del materialismo revolucionario. Pero estos dos Spinoza son para Negri, una sola filosofía con dos tendencias²⁶⁶.

Pero, ¿cómo entiende exactamente Negri el concepto de multitud que presenta Spinoza? Su interpretación, la podemos ubicar en algunos de los pasajes anteriores. Primero, que está en la temática política, -eso ubica a la multitud inmediatamente a los ojos de Negri como ente político-, donde la democracia hace aparición y no es una forma mistificada, sino una fundada en el materialismo, es decir, basada en las necesidades y la producción que realiza tal democracia, misma que es “política de la multitud organizada”, “multitud que se hace Estado”²⁶⁷, compuesta por la multiplicidad de hombres libres que actúan históricamente, no

²⁶⁴ Negri, A. *Ob. Cit.* p. 39.

²⁶⁵ Negri, A. *La Anomalía Salvaje. Ob. Cit.* p. 25.

²⁶⁶ *Idem.*

²⁶⁷ *Ibidem*, Pp. 14 y 15.

organización de los ignorantes los cuales podemos ubicar como el “vulgo”²⁶⁸. Negri hace notar que el concepto de “*multitudo*” aparece principalmente en el *Tratado Político*, y lo plantea como el concepto que alienta y da sentido a la filosofía de Spinoza, mencionando que “es precisamente éste un concepto en el que la intensidad del legado renacentista (el sentido de la nueva dignidad del sujeto) se conjuga en extensión (...) se abre, pues, al sentido de la multiplicidad de los sujetos y a la potencia constructiva que emana de su dignidad, entendida como totalidad”²⁶⁹. Tenemos que la multitud spinoziana es la multiplicidad humana que dignifica y da sentido al hombre, al sujeto, que es un ser que es “modo” de la “sustancia”; “ser potente que no conoce jerarquías, que conoce sólo su propia fuerza constitutiva”²⁷⁰, por lo anterior la multitud es entendida por Negri como ontológica y como parte del materialismo, y como parte de un proyecto revolucionario, lleno de *potentia*.

Para mostrarnos la relevancia del pensamiento spinoziano, Negri afirma que Spinoza es el primer anti-hobbes. Por ello plantea que en Hobbes la libertad se inclina ante el poder, por el contrario en Spinoza, el poder es el que se inclina ante la libertad. Se describe al filósofo holandés como un humanista revolucionario que busca la constitución de la libertad y anula la crisis de la modernidad en la que Negri ubica al creador del *Leviatán*. El horizonte que supone el pensamiento spinoziano se asienta en lo colectivo, una libertad colectiva. Por ello “La idea de “*multitudo*” transforma el potencial utópico y ambiguo que caracteriza al Renacimiento, en proyecto y genealogía de lo colectivo, articulación y constitución consientes del conjunto, de la totalidad (...) la constitución de lo colectivo como *praxis*”²⁷¹. Así, la multitud en Spinoza, se presenta también a los ojos de Negri como una “totalidad”, como un “ser absoluto” que existe, planteando que “la totalidad es sustancia: pero si la sustancia es la relación entre esencia y existencia, totalidad es la afirmación de la infinita presencia de esa esencia que es causa de sí misma”²⁷². Por lo que según Negri, Dios ya no es abstracción pues “la categoría del ser es la sustancia, la sustancia es única, es lo real. No esta ni sobre ni bajo lo real: es todo

²⁶⁸ Spinoza pareciera que se refiere al Vulgo como una aglomeración o muchedumbre que está influenciada por la religión, y tiene como características la ignorancia y la intolerancia, por ello precisa que su trabajo no es para el vulgo, sino para la multitud inteligente.

²⁶⁹ *Ibidem*. p. 31.

²⁷⁰ *Ibidem*. p. 37.

²⁷¹ *Ibidem*. p. 53.

²⁷² *Ibidem*. p. 100. “Causa de sí” es planteado por Spinoza como “aquello cuya esencia implica la existencia, o , lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.” Spinoza, Baruch. *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Ed. Alianza. España. 1996. p. 43.

lo real. Tiene el perfume y la tensión del mundo, posee divinamente la unidad y la pluralidad. El ser absoluto es la superficie del mundo”²⁷³.

Así, el filósofo Italiano supone que Spinoza al tratar de comprobar la existencia de Dios en la *Ética* nos lleva a ver que: Dios es naturaleza, sustancia²⁷⁴, principio de..., potencia creadora con imaginación; y a considerar que en la *Ética* spinozista la acción colectiva expresada en la multitud, es una figura o sujeto divino que crea lo social, es decir, aterriza la idea metafísica de un Dios creador en una idea ontológica, en la cual los hombres que conforman la multitud (la sustancia) son los atributos y afecciones, junto con los modos que son el resto del mundo; Negri comenta que “El atributo es, pues, el intermediario por medio del cual lo absoluto (la multitud) se dirige hacia el mundo y se organiza en él. Es la llave que permite fundar”²⁷⁵. Por lo anterior planteará que la ética de Spinoza es “una Biblia moderna cuyos varios estratos teóricos describen un itinerario de liberación a partir de la existencia, imprescindible y absoluta, del sujeto a liberar, viviendo la vicisitud de su *praxis* en términos ontológicos”²⁷⁶, por lo que “La existencia es la espontaneidad del ser (...) Pero la existencia está siempre cualificada, toda existencia es esencial: es decir, toda existencia existe como esencia (...) la existencia es la espontaneidad del ser considerado como totalidad”²⁷⁷. Negri nos dirá también que para él la *Ética* de Spinoza “no podía constituirse en proyecto, en metafísica del modo y de la realidad, sin insertarse en la historia, en la política, en la fenomenología de la vida singular y colectiva, para nutrirse y tomar nuevas fuerzas. Esa debía recorrer el mundo de la imaginación y de las pasiones para hacer la materia constitutiva de la reconstrucción del mundo”²⁷⁸. Por esto para Negri, Spinoza buscará en otro trabajo “una materialidad dinámica”²⁷⁹ que de razón de lo que ha expuesto hasta ese momento en su ética, y así justifica que el filósofo holandés abandone el proyecto ético para comenzar sus trabajos políticos, productos donde aparecerán de manera definida la multitud y el régimen democrático como expresión de la misma.

²⁷³ *Ibidem.* p. 104, se argumento surge del análisis del la siguiente cita de la *Etica* ... parte I, proposición XV, Escolio

²⁷⁴ Negri llega a mencionar que: “La sustancia de Spinoza es la filigrana metafísica del concepto rousseauiano de voluntad general”. *Ibidem.* p. 123.

²⁷⁵ *Ibidem.* p. 107. Spinoza define el “atributo” como “aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma”

²⁷⁶ *Ibidem.* p. 98

²⁷⁷ *Ibidem.* p.93.

²⁷⁸ *Ibidem.* p. 154 y 155.

²⁷⁹ *Loc, cit.*

Para terminar este capítulo, en la interpretación de Negri sobre Spinoza, toma fuerza la ontología-materialista que le aportan los conceptos de *imaginatio* y *multitudo* (imaginación y multitud) como principios creadores del orden social y de la democracia absoluta, elementos que como veremos estarán presentes en las ideas posteriores de Negri, pues para él representan la esperanza en el porvenir que esta llena de libertad y creación colectiva.

En *Spinoza Subversivo*, Negri considera que “la multitud para a ser un sujeto político pleno, o sea, que constituye y propone una forma política que hace operativo en su seno el ejercicio de la libertad individual y una perspectiva de la liberación colectiva, siempre que renuncia, o lo asuma sólo instrumental e incidentalmente, al papel de espectro portador de amenazas y fuente de pavorosas pesadillas, para ponerse como garante de un ejercicio armónico, por más que éste a salvo de temporales desequilibrios, de la potencias individuales.”²⁸⁰. Para Negri “Spinoza contrapone a una política de dominio, que somete la libertad al poder y encuentra en Hobbes sus instrumentos teóricos más idóneos, “una filosofía del porvenir”, que somete el poder a la libertad o quizá, para ser más precisos, identifica libertad y potencia. A estas alturas, la anomalía, la desmesura del proyecto de Spinoza, como proyecto metafísico-político, residen en el hecho de que éste se contrapone a todo aquello que el siglo teoriza y realiza”²⁸¹.

La democracia spinoziana que el filósofo italiano identifica, se presenta como forma política, única y absoluta, en la cual sólo el ejercicio del derecho natural o potencia individual se realiza como expresión de la potencia colectiva, punto de fuerza (*conatus*: esfuerzo por conservar el ser) de un campo en el que convergen, potenciándose recíprocamente, los componentes elementales de la multitud que actúa como *mens una* (inteligencia única o unida), es decir, en Spinoza crear el Estado o el ente político que represente la voluntad de la multitud no implica un traspaso de derechos, sino sólo un desplazamiento de potencias, una organización más compleja de los antagonismos.²⁸²

También nos plantea que en Spinoza la democracia es la forma política, la única que permite la realización de un tipo de organización social y política en la que cada cual ejerza por derecho su propia potencia natural, de tal manera que ese ejercicio contribuya a la constitución de la potencia colectiva. Donde el poder del Estado democrático es el poder que

²⁸⁰ Negri, Antonio. *Spinoza Subversivo, Variaciones (in)actuales*. Ed. Akal. Madrid. 2000. p. 17.

²⁸¹ Negri, A. *Ob. Cit.* p. 11.

²⁸² *Ibíd.*, p. 19.

deriva de las potencias de todos los sujetos que constituyen la multitud, que da lugar a la *civitas* en su carácter absoluto y libertad.²⁸³

El concepto de multitud como sujeto y elemento central de la metafísica Spinoziana del Estado, es ubicado por Negri, por lo que planteará que la multitud es un sujeto jurídico, unidad y de constructividad política, que sin embargo, no deja de ser un conjunto de singularidades, que puede ser creadora de derecho y de constitución de sí misma. Es decir, la multitud que Negri toma de Spinoza es para él imperio de la democracia, la cual concibe como practica social de singularidades que se entrelazan en un proceso de masas o, para ser más precisos, como piezas que forman y constituyen las relaciones reciprocas singulares que se extienden entre la multiplicidad de los sujetos que constituyen la multitud. Por lo anterior la democracia Spinoziana, que no tienen ni origen ni estructura contractual, es producto de la potencia constitutiva de los sujetos, de la multitud.

Es importante ubicar como la idea de lo político se transforma, es decir, que para Negri ya no es “más astucia y dominio, sino imaginación y constitución”²⁸⁴ como cualidades de la acción colectiva de la multitud, de la humanidad. También es importante tener presente que para Negri “Lo divino es el conjunto de todas las potencias”²⁸⁵, es decir, que la sustancia -como hemos mencionado antes- es la multitud, un ser capaz de darse forma a sí mismo como un sujeto constituyente, ya que puede ser productor de su mundo, de lo real y de su porvenir²⁸⁶.

3.2.- Poder constituyente y revolución.

A lo largo del trabajo intelectual del filósofo de Padua, podemos ver que el concepto multitud tiene una connotación importante, es decir, un perfil de sujeto que debe transformar las cosas, llegar a lo que él llama el “acontecimiento” entendido como creación. Sobre esto menciona “El acontecimiento es creación porque la elección entre la vida y la muerte es una elección absoluta (...) esa elección radical es colectiva. Lo es porque se forma en el proceso constitutivo de singularidades (...) El acontecimiento creativo consiste en la coincidencia del proceso constitutivo de la singularidad y del proceso de liberación”²⁸⁷. Es decir, la multitud que Negri piensa es un sujeto creador y liberador, un sujeto con poder para constituirse, para

²⁸³ *Ibidem*, p. 23.

²⁸⁴ Negri, A. *La Anomalía Salvaje*. *Ob. Cit.* p. 171.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 220.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 226-230.

²⁸⁷ Negri, Antonio. *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, en *Antonio Negri. Una teoría del poder constituyente. Visión alternativa de la filosofía política, la historia como proceso de liberación*. Revista *Anthorpos*, N° 144, Mayo de 1993. Ed. Anthropos. Barcelona. 1993. p. 24.

hacer realidad la democracia. Es así como llegamos a la parte clave de su pensamiento político, donde hablar del poder constituyente es hablar de democracia, es hablar de multitud. Esta afirmación es presentada en el texto *“El Poder constituyente, ensayo sobre las alternativas de la modernidad”*, mismo del que veremos las siguientes ideas.

Sobre el “Poder constituyente” podemos mencionar en primer lugar, que tal poder no sólo ha sido considerado como fuente omnipotente y expansiva de las normas constitucionales de todo orden jurídico, sino que también es el sujeto que las produce. Lo cual lleva a identificarlo con el concepto de política, es decir, regular políticamente la democracia. Pero deja claro que el problema²⁸⁸ radica en que tanto el concepto de poder constituyente; como el de democracia forman parte de una polémica jurídica, donde el concepto se resiste a la constitucionalización porque su potencia es híbrida, rebelde al sistema jerarquizado. Esto se refiere a que hay una crisis dentro del concepto, comenta que para la ciencia jurídica es “la fuente de producción de la normas constitucionales, o bien el poder de hacer una constitución y de dictar después las normas fundamentales que organizan los poderes del estado (...) el poder de instaurar un nuevo ordenamiento jurídico”²⁸⁹. Sin embargo, si el poder constituyente es omnipotente, es la revolución misma, es el derecho a la resistencia, por ello en la ciencia jurídica habrá de ser limitado, regulado y constituido, es decir, el conglomerado de normas que cubre y desnaturaliza al poder constituyente, éste crea al orden jurídico y luego es congelado. Dejando fuera de él su sentido de revolución y resistencia, su posibilidad de volver a surgir.

Significa que la teoría jurídica capitalista tiende a integrar el poder constituyente (la revolución) dentro del poder constituido, desnaturalizándolo y relegándolo a una lejana posición, una posición ideal, dejándolo en el recuerdo del origen democrático. Lo fija, allí en un tiempo primero: la imagen del acto imperativo que surgió de la nada y organizó la jerarquía de poderes, y que aún emana su esencia, diluyéndola en la actividad democrática, es decir, en la rutina administrativa, procedimental, normada, reglada en el entramado del sistema de representación, dentro de la idea de nación, introducido a las reglas del sufragio, justificándolas. Ante esta situación Negri plantea que “El poder constituyente debe, en suma, ser mantenido para evitar que su eliminación se lleve consigo el sentido mismo del sistema jurídico y la referencia democrática del mismo”²⁹⁰, es decir, la idea de revolución y de

²⁸⁸ El problema es el origen y fundamento del poder político y de la fuente de las normas constitucionales.

²⁸⁹ Antonio Negri. *El Poder Constituyente, Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Ed. Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1994, Pp. 18.

²⁹⁰ A. Negri, *Ob. Cit.* p. 20.

derecho de rebelión no deben ser descartados del ámbito jurídico, sino mantenidos porque son el principio del orden social democrático, ya que de la multitud emana el poder.

Negri trata de convencernos de que el poder constituyente es la expresión democrática de la multitud. El filósofo italiano concibe hasta este momento a la multitud como “resultado de una masificación intelectual que ya no se la puede llamar plebe o pueblo, porque es una multitud rica”, que es también:

“una multitud de ciudadanos, pero hablar de ciudadanos no basta, porque es sencillamente calificar en términos teóricos y jurídicos a individuos que son formalmente libres. Habría que decir más bien que hoy existe una multitud de trabajadores intelectuales. Pero esto tampoco es suficiente. De hecho, hay que decir que existe una multitud de instrumentos productivos que han sido interiorizados, encarnados dentro de los sujetos que constituyen la sociedad. Pero aun así resulta insuficiente: porque hay que añadir la realidad afectiva, reproductiva, los deseos de goce. Ahí está, eso es hoy la multitud -una multitud que quita al poder toda trascendencia posible, y que sólo puede ser dominada de forma parasitaria, y por tanto feroz”²⁹¹.

Podemos apreciar como Negri también -como Spinoza y Virno- deja fuera el concepto pueblo pues lo considera un concepto unitario, que reduce la diversidad a unidad, otorgando a la población un identidad única, también a causa de que está ligado al constitucionalismo, a la tradición, porque el constitucionalismo define el orden social, que obviamente encaja más con el concepto de "pueblo" que con el de "multitud", que refiere a la diferenciación y singularidad de lo que por otra parte es común, como el conjunto articulado de diversos órdenes sociales. La multitud, sin embargo, es para Negri la categoría que mejor se adecua al poder constituyente, la cual ha entrado en el sistema político.. “El poder constituyente es una fuerza que irrumpe, quebranta, desquicia todo equilibrio preexistente y toda posible continuidad. El poder constituyente está ligado a la idea de democracia como poder absoluto. Es, por consiguiente, el del poder constituyente, como fuerza impetuosa y expansiva, un concepto ligado a la preconstitución social de la totalidad democrática”²⁹². Lo anterior choca con las ideas constitucionalistas, lo cual muestra también que el poder constituyente es un concepto de crisis para el constitucionalismo, pero no solo eso, al mismo tiempo podemos ver la influencia spinozista en Negri, pues para Spinoza la multitud es el principio, la sustancia

²⁹¹ Antonio Negri, *El Exilio*, Ed. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 38 y 39.

²⁹² A. Negri. *Ob. Cit.* El Poder Cons... p. 29

del cuerpo político. Vemos así como la intención de Negri es replantear las categorías burguesas, dejando fuera las tradicionales, repensar el origen del poder político y de la totalidad, para pensar de diferente manera lo político y la realidad social,

El revisar un concepto como el de poder constituyente obligadamente nos lleva a ver el concepto de soberanía. Respecto a la Soberanía y el poder constituyente, Negri plantea que el segundo es subordinado a la función representativa o al principio de soberanía. Lo cual lo ubica, equivocadamente, como causa del sistema. En vez de ser el poder constituyente el fundamento y origen del poder constituido, el primero se pretende fundado por el segundo. Y es una falacia, una falsedad que daña al poder constituyente, porque conduce a la soberanía al lugar de fundamento de la democracia que hace abandonar al poder constituyente. Éste queda relegado, apartado, pospuesto a un lugar secundario, desde la posición fundamento de la democracia a algo fundado por la democracia. Es reducido a mero resultado de la acción del poder constituido. El poder constituyente ya no es el motor de la democracia, sino su resultado. El motor y el principio absoluto, el fundamento de la democracia y de la política democrática, pasa a ser la soberanía mediante un vuelco de las cosas, de lo que es importante en esencia. Pero la soberanía *es* "fundamento opuesto al poder constituyente; es un vértice allí donde el poder constituyente es una base: es una finalidad allí donde el poder constituyente carece de finalidad"²⁹³, esto porque como hemos visto no tiene un posible resultado acabado, siempre puede hacer algo más, continuar forjándose, es expansivo y omnipotente. Negri con esto nos da más características de la multitud que se potencializa en el acontecimiento. La absolutez de la soberanía se basa en una idea totalitaria, en cambio, el poder constituyente es absoluto porque se basa en el gobierno democrático. Éste se caracteriza también por tener como elementos o cualidades la omnipotencia y la expansión, es por ello también un procedimiento absoluto de la libertad, de la constitución del ser, de la multitud como la esencia de la democracia, como sujeto político.

Ver este antagonismo profundo entre poder constituyente y soberanía nos lleva a pensar que la verdad del poder constituyente no es la que puede serle atribuida por el concepto de soberanía. Sino más bien, ver que el poder constituyente está lejos de ser una emanación del poder constituido. Es decir, que el poder constituyente no es tampoco la institución del poder constituido, puesto que en este caso cesaría o finalizaría con la fijación de la soberanía en el poder constituido. Por el contrario el poder constituyente es "el acto de la elección, la

²⁹³ A. Negri. *Ob. Cit.* El Poder Cons... p. 32.

determinación puntual que abre un horizonte, el dispositivo radical de algo que no existe todavía y cuyas condiciones de existencia prevén que el acto creativo no pierda en la creación sus características”²⁹⁴.

Para nuestro autor, la única posibilidad de ligar soberanía a poder constituyente es que ésta exista como práctica de un acto constitutivo que renueve continua y permanentemente la libertad, es decir, un hecho o acto como la revolución. Así la libertad de acción se esfuma para una de las partes. “En consecuencia, el concepto de soberanía y el de poder constituyente representan una absoluta contradicción. Se podrá pues concluir que, si existe una vía independiente de desarrollo del concepto de poder constituyente, ella excluye todo recurso al concepto de soberanía, ella se pone absolutamente sobre la base del poder constituyente mismo e intenta desentrañar de éste toda consecuencia constitucional”²⁹⁵. El concepto de poder constituyente como procedimiento absoluto nos lleva a comprender mejor la originalidad de su estructura. El cual también es, por tanto, el concepto de una ausencia de ser que también es poder, y ello lo relaciona estrechamente con la potencia porque ésta no busca, siendo poder constituyente, institucionalizarse sino crear más ser: ser ético, ser social, comunidad. Esto lleva a establecer una relación entre poder constituyente y revolución, por lo que donde haya poder constituyente habrá revolución, por ello menciona que “Cuando se habla de revolución se habla de poder constituyente: figuras de rebelión, de resistencia, de transformación, de creación, de construcción del tiempo”²⁹⁶. Todo lleva a plantear que el derecho y la constitución, es decir, el entramado jurídico siguen o se forman por el poder constituyente, porque es él que da racionalidad y figura al derecho, y no estos crean el poder constituyente.

Para Antonio Negri la revolución es necesaria pues es un acto humano que se traduce como necesidad de ser moral, de constituirse éticamente, de liberarse física y mentalmente de toda esclavitud; por ello el poder constituyente es el medio para ese objetivo. La siguiente cita expresa la idea de Negri: “El poder constituyente se presenta como distensión revolucionaria de la humana capacidad de construir la historia, como acto fundamental de innovación y, consiguientemente, como procedimiento absoluto (...) El único concepto posible de constitución es el de revolución: poder constituyente, precisamente, como procedimiento

²⁹⁴ *Ibidem.* P. 42.

²⁹⁵ *Ibidem.* p. 43.

²⁹⁶ *Ibidem.* .p. 45.

absoluto e ilimitado”²⁹⁷. Posteriormente, para Negri, el sujeto que encarna al poder constituyente, no será la nación, ni el pueblo, sino la multitud. Es muy importante señalar que es constatable la interpretación de la idea de multitud de Spinoza en el pensamiento de Negri, claro, con la diferencia que para Spinoza la multitud es sustancia, es decir, “principio de...” y no un sujeto político, éste surge hasta el pacto, con la creación del Estado. En cambio, para Negri la multitud es ya un sujeto político, un ser con potencia que se constituye y que como en Spinoza se relaciona en esencia o directamente con la democracia absoluta.

Sobre el sujeto del poder constituyente Negri se plantea "una forma capaz de mediar con la radicalidad de la instancia constituyente. Una fuerza capaz de interpretar la estructura del poder constituyente allí donde esta se presenta como procedimiento absoluto, como potencia siempre ritualizada"²⁹⁸ en definitiva, una potencia adecuada a la estructura, un sujeto adecuado al procedimiento absoluto del poder constituyente, una potencia subjetiva adecuada a la función constituyente, a la posibilidad de crear un orden nuevo, con libertad y verdaderamente democrático.

Negri busca colocar al concepto de multitud que tiene en mente como el sujeto transformador, por ello considera que las tres hipótesis del pensamiento jurídico al respecto, pueden desecharse, ya que sitúan el sujeto activo de la función constituyente primero en la nación, después en el pueblo y por último en los poderes jurídicos. Rechaza la hipótesis de la nación como sujeto del poder constituyente porque el poder constituyente queda en este caso como un mero instrumento del intrincado juego de determinismo étnico, valoraciones históricas, necesidades políticas y urgencias jurídicas que implica el concepto de nación. Un concepto genérico, real sólo en la imaginación y, por tanto, muy manipulable. El poder constituyente, sometido al albur del intrincado juego que implica el concepto genérico nación, es hipostasiado y bloqueado. Es decir, la nación se presenta como sinónimo de dominación y en cambio el poder constituyente, entendido como revolución o rebelión, se da contra tal dominación. La idea de nación niega que la multitud que se revela se el origen del poder político, no da crédito a que sea ella el inicio de la sociedad y de la soberanía.

La hipótesis del pueblo también es rechazada porque ésta ubica directamente al poder constituyente como concepción normativa y constitucionalista. El poder constituyente es un concepto tan genérico como el de nación, aunque menos ambiguo. Pero el pueblo es una

²⁹⁷ *Idem.*

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 46.

conceptualización ordenada, en comparación con la concepción de multitud, que es desordenada; eso significa que el pueblo ha sido sometido a una organización preliminar que no sabe expresar su esencia: el derecho previamente constituido, quedando así el poder constituyente reducido a mera fuente interna del derecho preexistente, en dominación. Es pues el pueblo una concepción ordenada del sujeto del poder constituyente que filtra esta fuerza expansiva a través de la instrumentalización del constitucionalismo: la representación-dominación. El sujeto del poder constituyente "es pueblo en las dimensiones de la representación y solo en ellas"²⁹⁹. La tercera hipótesis rechazada es la del pensamiento jurídico, la cual considera al poder constituyente como sujeto mediado por multiplicidad de poderes jurídicos puestos en una relación singular; esta concepción de mediación jurídica del poder constituyente, que lo coloca en el ámbito de unas determinadas agencias mediadoras internas al poder constituido, esta idea para Negri no es más que una mixtificación puesto que acaba con la posibilidad de que el poder constituyente se trate de un procedimiento absoluto, sin limitaciones corporativas jurídicas.

Así, las hipótesis anteriores sobre el sujeto del poder constituyente son para Antonio Negri propuestas erradas de sujetos genéricos para el procedimiento absoluto que es el poder constituyente, pero que nos llevan a detectar un esfuerzo continuo de negación. Negación "del hecho de que la multiplicidad pueda representarse como singularidad colectiva que la multitud pueda convertirse en una fuerza unitaria y ordenadora, que esta relación, abierta e inconfundible entre sujeto y procedimiento (*multitud y poder constituyente*) pueda ser real y efectivamente constitutiva de un tiempo real. Que esta relación, y ninguna otra, constituya la libertad"³⁰⁰. Así, la continua negación de la adecuación "multitud-poder constituyente" lleva a una figura trascendente, que se ubica y se propone como el actor o sujeto histórico.

3.3.- Un estado de las cosas: Imperio y Guerra.

Una de las reconocidas obras de Antonio Negri en coautoría con Michael Hardt, es *Imperio*³⁰¹. Su tesis central consiste en la afirmación de que el capitalismo contemporáneo corresponde a una "nueva forma de soberanía". El Imperio "es el sujeto político que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna el mundo"³⁰². Se trata para Negri de una nueva soberanía global que está remplazando a la

²⁹⁹ *Ibidem*. p. 48

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 49.

³⁰¹ Antonio Negri y Michael Hardt, *Imperio*, Ed. Paidós, Barcelona, 2005.

³⁰² A. Negri y M. Hardt, *Ob. Cit.* p. 13.

soberanía de los estados-nación, y que, no debe confundirse con la extensión imperialista de las soberanía de los estados-nación existentes. Pone como hipótesis básica que la soberanía ha adquirido una forma nueva, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio, tal soberanía es la del Imperio. El nuevo imperio maneja identidades híbridas, jerárquicas e intercambios plurales a través de redes de mando adaptables. El imperio se da en la posmodernidad, donde la producción de la vida social que se desarrolla es la producción biopolítica.

La primera parte del libro expone las coordenadas legales y biopolíticas del nuevo orden imperial. La segunda y tercera partes del texto son las principales y narran la historia moderna y, después, del nuevo sistema imperial, pasando por los procesos de descolonización, re-centralización económica y administración global a los niveles de soberanía y la producción. La cuarta parte del texto “Decadencia y caída del imperio”, expone y evoca la caída del Imperio, a través de una política anti-imperial potencializada y basada en la política y el proyecto democrático de la multitud, ésta considerada como un sujeto. Negri considera posible la democracia a escala global, es lo que llama “el proyecto de la multitud”. Gran parte de su pensamiento reciente trata sobre dicha posibilidad. Para él la democracia está impedida por un estado de guerra global. Observa así, que la democracia a través de la historia, es incompatible con la guerra. Tal Estado de guerra es de duración indefinida, y se reviste de un carácter generalizado que asfixia la vida social y que plantea su propio orden político.

Antonio Negri en su filosofía política plantea un nuevo modo de ver las relaciones interestatales, el orden mundial, donde la guerra ha erosionado al derecho internacional, junto con la idea de una nueva soberanía global reflejada en el “Imperio”, el cual es el capitalismo globalizado contemporáneo, la nueva soberanía global y poder soberano que gobierna el mundo. Tal idea del imperio, es en general el estado actual de las relaciones internacionales, es decir, “un poder en red que incluye como elementos a los estados-nación, junto con las instituciones supranacionales y las principales corporaciones capitalistas y otros poderes”³⁰³. El Imperio gobierna un orden global fracturado y abatido por la guerra perpetua. El estado de guerra es inevitable en el Imperio, ya que funciona como instrumento de dominación, la paz que puede haber es ficticia. Negri nos plantea que la guerra ya no puede ser pensada igual; para él ha cambiado, tiene otra lógica. La idea de Negri sobre la guerra actual está planteada dentro de su texto “Multitud.

³⁰³ Michael Hardt y Antonio Negri, Multitud, Guerra y democracia en la era del imperio, Ed. Debate, Barcelona, 2004, p. 14.

Para lograr describir su consideración de la situación actual, Negri parte del concepto de excepción o estado de excepción. Para ello menciona algunas de las consideraciones tradicionales de la guerra, a saber, era la de un conflicto armado entre entidades políticas soberanas, entre Estados-nación. Para Negri, la guerra es un fenómeno general, global. Parte del Imperio, donde todos los conflictos son considerados como una guerra civil³⁰⁴, esto por ser entre actores soberanos y no soberanos, dentro del territorio global del Imperio. Mismos que luchan por una dominación relativa dentro de las jerarquías en los diversos niveles del sistema global. Es nuevamente de algún modo el estado de guerra de todos contra todos de Hobbes. Para el filósofo italiano, el 11 de Septiembre es el momento donde se inicia una nueva era bélica, pero ¿Cómo podemos entender lo que ocurre en este nuevo modo de ver las relaciones entre Estados?. Para él es preciso entender la noción de excepción, que consta de dos momentos: la excepción alemana que será la jurídica y la excepción norteamericana que es la de poder.

La primera idea de excepción es la jurídica, misma que es el resultado de la modernidad, donde la guerra era la excepción y la paz la norma. Se buscaba realizar la separación de la guerra y la política. Para esto menciona la idea de Clausewitz “la guerra es la continuación de la política por otros medios”. Esto entendiendo a la política con una visión realista, es decir, que la guerra es la relación natural entre Estados. Otro caso parecido y que menciona Negri es el que plantea Carl Schmitt, donde las acciones políticas se basan en la distinción de amigo/enemigo, decisión donde aún ahí las relaciones políticas se dan entre Estados. Y que define a la guerra como la máxima intensidad del conflicto político. Así el propósito de las teorías modernas era desterrar la guerra del interior de los Estados, del espacio civil. Por eso la idea se concebía como un estado de excepción limitado³⁰⁵. Para Negri la noción moderna de la guerra ya no es viable por los constantes y permanentes casos de un estado de guerra, principalmente al interior de los Estados, es decir, por las guerrillas surgidas a partir de los años sesenta. También por la actual situación del Imperio en el espacio global. Lo relevante es ver la relación de la guerra y la política; ver cómo se diluye la separación entre ambas, lo que significa que el estado de excepción se ha convertido en permanente y generalizado, es ahora

³⁰⁴ *Ibidem*, p.23.

³⁰⁵ *Ibidem*, p.26.

la norma, a nivel interno y externo. “El estado de excepción como concepto en la tradición jurídica germánica se refiere a la suspensión de la constitución y de las garantías jurídicas”³⁰⁶.

El siguiente tipo de excepción es el que podríamos catalogar como el de poder o militar, que en resumidas cuantas, es la excepción norteamericana, la cual se tiene que considerar en dos sentidos: primero que es una excepción con respecto a la corrupción representada por las formas de soberanía europeas con respecto a la soberanía norteamericana, misma que así se ha erigido en faro de la virtud republicana. Segundo, actualmente goza de una excepción con respecto a la ley. Es decir, la excepción de E.U. para Negri radica en su poder. Poder militar y económico que le permite ser soberano, y llevar el control del Imperio. La idea de excepción de E.U. no es de derecho como se puede apreciar, sino de poder. Así la noción germánica de estado de excepción, es decir, la jurídica y la excepción estadounidense, la del poder; proporcionan una primer descripción de cómo a cambiado la guerra en el mundo contemporáneo.

En el pensamiento de Negri cuando el estado de excepción se convierte en la regla, y la guerra en condición interminable, se desvanece la distinción de tradicional entre guerra y política. Lo que significa que la guerra es un estado de relación social permanente. Esto quiere decir que la política se ha convertido en la guerra llevada por otros medios. La guerra es en definitiva – para Negri – el organizador básico de la sociedad y la política simplemente uno de sus medios o disfraces³⁰⁷. La guerra es la matriz general de todas las relaciones de poder y técnicas de dominación; es concretamente –según Negri- un régimen de biopoder. Biopoder “es una forma de dominio, no sólo con el objetivo de controlar a la población, sino también, de producir y reproducir todo los aspectos de la vida social”³⁰⁸. Donde la guerra está impregnada en la vida cotidiana y en las normas del poder. Se llega así a ver los cambios de cómo se ha usado el concepto de guerra a finales del s. XX y principios del s. XXI. Esto se nota con la retórica de la guerra que ahora describe actividades muy diferentes a la guerra misma. Por ejemplo los discursos de la guerra contra la droga y el terrorismo, donde los enemigos no se ven, no se presentan ni como Estados-nación, ni como agrupaciones política o personas, sino más bien como conceptos abstractos. Aún así, esos discursos bélicos movilizan a las fuerzas sociales.

³⁰⁶ *Ibidem*, p.28.

³⁰⁷ *Ibidem*, p.33.

³⁰⁸ *Ibidem*, p.34.

No son guerras metafóricas pues usan también la fuerza y la violencia. Se ha pasado así a la guerra contra enemigos indefinidos e inmateriales. Esto nos comienza a arrojar algunas consecuencias o características específicas de las nuevas guerras: primero, tales guerras no tienen límites, se vuelven indeterminables, tanto en lo espacial como en lo temporal. Respecto a esto la guerra antigua y moderna eran espaciales, su lugar era claro tenían límites materiales, geográficos. En cambio, la guerra posmoderna de Negri se extiende por cualquier dirección y en periodos de tiempo imprecisos. La segunda consecuencia o característica, es que en el estado de guerra actual y en las relaciones internacionales la política exterior de los Estados se asemeja y confunde cada vez más con la política interior. Es decir, el enemigo está tanto dentro como afuera. La tercera consecuencia es que también han cambiado las concepciones sobre los bandos involucrados en los conflictos, es decir, la reorientación de cómo ubicar al enemigo. De cómo identificar a los bandos que contienen o las condiciones para describirlos como amigos o enemigos.

Negri considera que el uso en la actualidad de los conceptos de “guerra justa” o de “Justicia” se ven con sentido universal a favor de la humanidad que, sin embargo, ahora albergan intenciones políticas claras, la política como medio, como continuación del estado de guerra. Lo anterior significa que hay un retorno posmoderno a las nociones de guerra justa, de justicia y del mal en la guerra actual. Esto es otro síntoma de cómo ha cambiado la guerra, perdiendo las limitaciones que trató de poner la modernidad.

Usar los conceptos de guerra justa o guerra contra el terrorismo, indican un régimen orientado a un control social estatal. Es un estado de guerra, donde la sociedad ve disminuir las libertades individuales y el aumento de las restricciones junto con la población reclusa, bloqueando las formas de productividad y expresión de la ciudadanía. Tras estas ideas Negri plantea que al igual que en un estado de guerra permanente la diplomacia se suspende, la democracia es suspendida, la guerra se convierte en la norma, desplaza a la democracia por un estado de excepción.

Para Negri, la guerra como biopoder tiende más a lo absoluto ontológicamente. Es decir, en la modernidad la guerra era un elemento positivo de la vida social, pero no privaba de la vida a la totalidad, entendida como toda la humanidad. Ese tipo de guerra era dialéctica, es decir, destruía y construía al orden social. Él considera que la guerra pasa a ser absoluta con el

desarrollo técnico de las armas, que hacen posible la destrucción masiva planetaria. Es decir, la erradicación de la vida. Esto es cuando la guerra a través de las armas coloca la vida en primer plano, como objetivo, entonces la guerra se “vuelve propiamente ontológica”³⁰⁹. Otro punto del biopoder de la guerra, no sólo es la capacidad de destrucción masiva de la vida, sino también la de la violencia individualizada, es decir, el biopoder se convierte en tortura. Que es al final un medio de control, una técnica del poder dentro del estado de excepción. En otro sentido y de manera positiva, lo más importante del biopoder es que también ha de producir la vida y regularla. Esto se nota con el carácter activo del cambio de “la política de defensa a la política de seguridad”³¹⁰. La seguridad configura activa y constantemente el entorno mediante la actividad militar-policial, esto es, un mundo bien configurado es un mundo seguro. Por eso quien hable de seguridad justifica una actividad constante en el ámbito interno y externo, en lo nacional y lo internacional respectivamente.

Significa que la guerra contemporánea es biopoder y se presenta bajo la lógica de la seguridad, por lo que el marco legal al que apela cambia. Ya no es el del mundo moderno, el marco jurídico internacional: el *ius ad bellum* y *el ius in bellum* (derecho de declarar la guerra y un modo de cómo librar la guerra), elementos que en la modernidad significaban que la guerra se subordinaba al derecho internacional. El marco legal internacional ya no sirve para Negri. La Guerra imperial es en sí misma regulada y ordenada, por tanto contiene un elemento constructivo, lo cual no significa que sea poder constituyente o fundacional. Más bien crea legislación y jurisdicción desde dentro, con la ocupación o la presión política, realizando lo que se llama un “cambio de régimen”. La guerra contemporánea tiene la tarea de configurar el entorno político mundial y convertirse en una forma de biopoder en sentido positivo, con el objetivo de consolidar el orden existente del imperio.

3.4.- Un nuevo sujeto: la multitud.

Negri cree en su concepto de *multitud*, porque para él -junto con Virno y Hardt-, la multitud es la alternativa viva que crece dentro del imperio ya que puede ser entendida como una red abierta y expansiva, donde todas las diferencias pueden expresarse. En una primera aproximación, la distinción de la categoría es la siguiente: “Tradicionalmente, el pueblo ha sido un concepto unitario. La población, evidentemente, se caracteriza por diferencias de todo

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 40.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 42.

tipo, pero el pueblo reduce esa diversidad a unidad y otorga a la población una identidad única. El pueblo es uno. La multitud, en cambio es plural (...) La multitud es una multiplicidad de tales diferencias singulares. Las masas también son diferentes del pueblo, ya que no pueden ser reducidas a una unidad, ni a una identidad única (...) El desafío que plantea el concepto de multitud consiste en que la multiplicidad social consiga comunicarse y actuar en común conservando sus diferencias internas”³¹¹. Es por éstas características de la multitud que el proyecto de la multitud es la posibilidad de la democracia a escala global.

Dos características más específicas señalan su aporte a la posibilidad de la democracia: 1. “la multitud no es una unidad (como el pueblo) ni es uniforme (como las masas), las diferencias internas de la multitud deben descubrir lo común que les permite comunicarse y actuar mancomunadamente (...) lo común que compartimos no se descubre, sino que produce”³¹². 2. la siguiente características que considera Negri es su organización política, esto lo percibe al considerar la genealogía de las modernas resistencias, revueltas y revoluciones. Para él revelan una tendencia a creciente a la organización democrática. Particularmente cuando crean relaciones democráticas dentro de su propia estructura. Lo que las hace comunes a los movimientos sociales y las luchas de resistencia y de liberación en el mundo es su anhelo local y global de la democracia. Por ello el pensador italiano cataloga a la multitud también como “la clase global emergente”³¹³, la cual emerge de la soberanía imperial, esa clase global va crear, a través del imperio, una nueva sociedad global alternativa.

Con el término multitud se pretende designar a un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido de esas singularidades. Su concepción como lo mencionamos inicialmente es opuesta al concepto de soberanía, pues al ser un sujeto social y político, es el sujeto del poder constituyente. El concepto “multitud, aunque siga siendo múltiple e internamente diferente, es capaz de actuar en común y, por tanto, de regirse a si misma”³¹⁴. Su desafío es lograr la democracia, pues puede ser un gobierno de todos por todos, el gobierno de los muchos. La multitud al igual que el imperio tiene producción biopolítica, es decir, la política y la reproducción de la vida se dan juntas, no se pueden pensar separadas, ya sea en la resistencia o en el éxodo. Para terminar, Negri intenta ubicar un sujeto político que

³¹¹ *Ibidem*, p.16.

³¹² *Ibidem*, p.17.

³¹³ *Ibidem*, p.19.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 128.

posibilite la liberación y la resistencia, pero no sólo eso, sino que también es capaz de construir nuevos modos de organización social.

IV.- CONCLUSIÓN.

En el presente trabajo se ha desarrollado una búsqueda de diversas interpretaciones de la multitud dentro de la modernidad, tanto como concepto y fenómeno dentro de la filosofía Política, como fuera de ella. Los planteamientos de los que partimos fueron ¿Cómo ha sido entendido el concepto de multitud por la filosofía y por otras disciplinas? ¿Quiénes se han detenido en su estudio? ¿Cómo ha sido entendida la multitud o “los muchos de los muchos” que no son todos?, para iniciar con las respuesta podemos plantear que el primer antecedente moderno del concepto multitud lo hallamos en Hobbes, para él, la multitud es una amenaza, un fantasma que ronda, un estado natural no deseado, en suma, un momento previo a la institución del cuerpo político que debe ser negado, no mediado sino dominado. Pero también aun cuando el Estado ya está constituido, la multitud permanece porque es parte de los muchos, la multitud siempre está latente dentro del pueblo, porque es su momento primero; y no sólo eso, Hobbes sabe bien que la multitud debe ser negada y dominada a través del pacto, porqué sin él no habrá justificación para el poder, es decir, la justificación hace del poder de mandar un derecho y de la obediencia un deber. El poder pasa a ser político pues es basado en el acuerdo de los súbditos, es decir, “poder en la forma de la relación mandato-obediencia”³¹⁵. En suma, Hobbes a través del contrato con el soberano, niega el poder de cada hombre, como también la unión de todos o la mayoría de los hombres³¹⁶ (la multitud), por lo que “El contrato de Hobbes es un Contrato de legitimación de la dominación (...) la renuncia al derecho de todo, la renuncia a la libertad natural y la autorización y transmisión del derecho a gobernarse a sí mismo”³¹⁷; es decir, la multitud debe ser dominada para legitimar la creación del sujeto político, del Estado, de la Unidad, por ello deber convertirse en pueblo. La concepción de la multitud en Hobbes es la negación del principio, de la génesis del cuerpo político, de la sustancia.

³¹⁵ Bovero, Michelangelo. *Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder*, en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamento del poder político*. Ed. Grijalbo. México. 1985. p. 44.

³¹⁶ Michelangelo Bovero lo plantea del siguiente modo: “Para eliminar el difundido recurso de la fuerza por parte de los centros individuales de poder no hay otra vía que concentrar la fuerza, todas las fuerzas, en un solo punto: instituir el poder soberano como poder político coactivo, que se vuelve el único poder “de derecho” en virtud de la autorización obtenida mediante el pacto social”. En Bovero, M. *Ob. Cit.* p. 49.

³¹⁷ Leyva, Gustavo; en el *Prologo a Filosofía Política del Contractualismo Moderno*, de Wolfgang Kersting, Ed. Plaza y Valdés en co-edición con UAM-I, Goethe Institut y DAAD. México. 2001. Pp. 18 y 19.

En el caso de Baruch Spinoza la multitud se nos presenta también como un estado de naturaleza, que es para él la condición esencial de la democracia. Es decir, la multitud spinoziana está ligada a la conservación de los hombres, por ello tiene relación directa -al igual que en Hobbes- con la génesis del cuerpo político. Tal génesis parte de la transferencia de derechos, del poder libre (*potentia*) de cada individuo, que sumado es el poder de la multitud. Pero a diferencia de Hobbes que plantea una renuncia de derechos; la transferencia que describe Spinoza es sólo delegar, o bien, tener un representante (pero no en el sentido de representación del liberalismo). Por ello, el hombre o la multitud (suma de hombres en colectivo) conservan el poder del cual no pueden deshacerse.

La unión de los hombres es la que hace a la multitud y a su poder libre, pero en ella se nos presenta la génesis del cuerpo político, es decir, la sustancia del cuerpo político que es la multitud. En oposición a Hobbes, la multitud que concibe Spinoza no deviene pueblo; pues no renuncia a su poder y a los derechos que la ley natural le otorga. Sino sólo busca una *mediación* de su poder libre (*potentia*). Tal poder libre inmanente a cada hombre es a la vez necesario para dar legitimidad al cuerpo político y a la autoridad política que lo representará. Es decir, la multitud a través del pacto crea al Estado para “la conservación del ser” del hombre y de la colectividad de hombres (multitud). Entonces, la multitud es para Spinoza un estado de naturaleza lleno de pasiones donde hay conflicto, por lo que se busca dejarlo atrás, a través de la paz y de la creación de un ente político que logre mediar el poder de los miembros de la multitud y de la multitud misma.

Spinoza formula así una teoría del pacto y de la transferencia de derechos totalmente diferente a la hobbesiana, pero que al igual que el inglés busca dar lugar a la formación del Estado, pero no como la personalización de un hombre, sino como un cuerpo institucionalizado que logre -no la dominación sino- la mediación del poder de la multitud. La teoría del pacto de Spinoza nos presenta de manera especial, la multitud en tanto “principio de”, es decir, es la sustancia que crea al sujeto o al cuerpo, que podemos traducir como el principio del cuerpo político. También la multitud spinoziana se nos presenta como una concertación democrática que posibilita la libertad y la tolerancia. Por ello, la democracia para Spinoza es una forma de poder de la multitud, que en tanto “sustancia” en estado de naturaleza, da paso a una soberanía absoluta. Es decir, democracia es igual a estado de naturaleza; y estado de naturaleza es igual a multitud; y multitud es democracia absoluta. En suma, para Baruch Spinoza la multitud es una forma de organización donde los muchos logran crear una unidad,

donde hay libertad y mediación, no dominación. Así la multitud es sustancia, es decir, es el principio del cuerpo político porque acuerda crearlo.

Cabe resaltar que, Hobbes y Spinoza nos ofrecen dos visiones que podemos ubicar como las concepciones básicas para entender o concebir la idea de multitud a lo largo de la modernidad. Como hemos visto, con el filósofo inglés hayamos la postura que ve en la multitud el estado de naturaleza negativo, lleno de ignorancia y pasiones que no permiten la unidad, o bien, la creación del Estado. Pero también podemos plantear que la multitud atenta contra el orden implementado por el Estado creado después de ese pacto. Por otro lado, Spinoza nos presenta la visión (extraña para muchos, subversiva para otros) que define a la multitud como la máxima expresión o posibilidad de la democracia, que no renuncia a sus derechos y que puede en todo momento dar lugar a un ente político. Ambas posturas las podemos concebir como dos de las vertientes que darán lugar a las diversas posiciones que buscaran al actor o creador, en suma, al sujeto histórico.

Para seguir dando respuesta a los planteamientos de este trabajo se ubicaron algunos pensadores que estudiaron el concepto y que son reconocidos por ello, el primero de ellos es Gustave Le Bon, quien nos ofrece una concepción conservadora y negativa de la multitud, a la que ubica en la modernidad, llena de la “potencia de las masas”³¹⁸, es decir que reconoce a las multitudes como actores de la democracia; su poder es ontológico, es decir, es un poder físico al que hay que temer, es inmanente y maximizado en la unión colectiva de los individuos que concuerdan en fundar un ente político que los domine o los dirija.

Le Bon entiende a la masa o multitud como un “conjunto de individuos de cualquier clase, sean cuales fueren su nacionalidad, profesión o sexo, e independientemente de los motivos que los reúnen”³¹⁹, pero que, “en determinadas circunstancias, (...) posee características nuevas y muy diferentes”³²⁰, formándose un alma colectiva, que se presenta y es entendida por él como una masa organizada o masa psicológica que tiene un objetivo común. Esa masa la considera es un ser provisional, integrado momentáneamente por componentes heterogéneos, que forman un ser nuevo y en los cuales sus características individuales se ven modificadas, por lo que deja ser consientes de sus actos. Es decir, las masas son entes

³¹⁸ Le Bon, Ob. Cit. p. 20.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 27.

³²⁰ *Ibidem*, p. 27.

incivilizados, violentos, sin razón. En suma, que la multitud es vulnerable a los estímulos que recibe de las circunstancias. Para él es difícil gobernar a las masas, debido a que las cataloga como intolerante, autoritaria y conservadora. Para él, las masas hacen las revoluciones populares, pues desean cambiar las instituciones aún cuando no cambian su condición.

Para terminar, Gustave Le Bon concibe a las masas o multitudes, como las protagonistas de grandes hechos que son posibles según las circunstancias, y que son dirigidas necesariamente por líder. Así, en las masas se juntan los individuos, se mezclan, se metamorfosean consiguiendo una naturaleza común que se impone a la propia, como voluntad colectiva. El psicólogo social, al igual que Hobbes, trata de explicar el modo de pensar y actuar de los muchos, de la mayoría de los hombres, de la multitud; construyendo una imagen irracional y caótica de ella. Podemos apreciar como Le Bon se ubica dentro de la herencia hobbesiana, donde la forma de entender a la multitud como fenómeno y ente político negativo, que se halla fuera del orden deseado y que al mismo tiempo es un elemento necesario para la interpretación de la modernidad, de la sociedad de masas. Siempre un ser que puede cambiar el *Status Quo*, cambiar la historia.

Por otra parte la concepción de masa o multitud en el pensamiento de Ortega y Gasset es producto de una reflexión de la situación social de su época³²¹. Para él los individuos en sociedad tienen como razón de ser el hacer algo juntos, de esa unión de los hombres en multitudes o masas, se gesta la circunstancia que potencializa y permite los “movimientos históricos, que son mecánica de masas”. Para él las multitudes o masas piensan necesariamente en un líder, por lo que la multitud es una colectividad anónima que cuando se niega a ser masa (“a seguir a la minoría directora”), se pone en riesgo al Estado, a la sociedad se llega al caos social³²². Ve a la multitud como un ente negativo. Que debe ser sumisa, sin la posibilidad de gobernar. Sin embargo, Ortega mira con asombro y espanto “el imperio de las masas” situación donde hay un individuo o tipo de hombre que domina el universo social, surgido en los inicios de la modernidad, “el hombre-masa”. Hombre hecho de puras abstracciones, sin historia, dócil y guiado por sus apetitos, que se asume con derechos. Es decir, significa que la rebelión de las masas es la subida al poder político del hombre común, de las mayorías, de la aparición de la democracia en la modernidad como opción de gobierno,

³²¹ Ortega inicia su análisis tras identificar un primer problema en las sociedades modernas: la “desintegración”, situación que para él surge cuando no existe un proyecto común entre los hombres.

³²² Ocurre lo que él identifica como “la invertebración histórica”.

lo que significa que las masas o multitudes en la modernidad saltan a la vista como acontecimiento, como hecho histórico. Lo anterior será posible en la modernidad debido a que cuenta con un conjunto de posibilidades que se abren ante ella pues vive en y de las circunstancias, que es el momento en que el hombre decide ser algo en el mundo, o bien, hacer algo en el mundo.

El análisis realizado nos permite pensar que Ortega y Gasset concibe a la multitud en la modernidad como un ente primitivo, algo muy similar a lo que observamos en Hobbes. Así podemos plantear que a pesar de sus coincidencias con Hobbes, en el pensamiento de Ortega se formula un modo distinto de entender a la multitud o masa; desarrollando una postura que podemos ubicar dentro de lo que hemos llamado la herencia del pensamiento hobbesiano y más lejana de la posición o herencia spinozista. La perspectiva de Ortega también al igual que Hobbes, Spinoza y Le Bon, ve en la multitud o la masa la capacidad de poder cambiar el orden dado, de destruirlo o crearlo, ya sea a través de la violencia como característica de ella o tomando el poder a través de la democracia. Por eso afirmará que de las masas ha nacido el Estado moderno.

La concepción de George Rudé, respecto a la multitud, se relaciona con el estudio de los movimientos sociales, por lo que la multitud no es un todo, sino una colección de hombres en un momento dado con una necesidad o una exigencia. Considera que la multitud como fenómeno histórico, susceptible a lo inesperado, a las circunstancias, de convertirse en otro tipo de ente colectivo con objetivos claros y definidos, con un modo de acción específico que puede cambiar el orden social, el sistema político, cambiar la historia, es decir, que tiene como posibilidad lo contingente. Identifica que las multitudes se expresan y resumen en la “protesta social”, es decir, “la forma característica y recurrente de la protesta popular que, en ocasiones, se transforma en rebelión o revolución”³²³, lo anterior nos permite considerarla un ente político. Su postura se opone a otras concepciones de la multitud³²⁴,

Así apuesta por abandonar la postura negativa o vieja de considerar a la muchedumbre o la multitud como un simple ente negativo, sin razón, violento y lleno de pasiones. Por ello propone entender y explicar a la multitud “en su escenario geográfico e histórico”³²⁵. Para él,

³²³ *Ibidem*, p. 14.

³²⁴ Como las de Le Bon, Ortega y Gasset y Hobbes, que presentan a la multitud como una “descarnada abstracción” y no como un conjunto de hombres con objetivos y necesidades.

³²⁵ *Ibidem*, p. 23.

la multitud puede aparecer no como una fórmula abstracta sino como un fenómeno histórico vivo y con muchos rostros. El trabajo de Rudé, innegablemente se nos plantea como una forma distinta de entender a la multitud, planteando que las multitudes pueden partir de la “espontaneidad”. Para Rude es muy importante afirmar que la multitud que actúa, que protesta, lo hace porque “está hambrienta o teme estarlo, porque tiene una profunda aflicción social (...) o porque quiere destruir un enemigo o aclamar a un héroe”³²⁶, lo anterior nos permite apreciar que para él lo económico y lo político se entrecruzan. Es decir, sus acciones pueden ser vistas como algo político y volver sus motivos económicos, o de subsistencia en motivos políticos. La multitud en Rudé es un ente colectivo, que surge de incidentes relacionados con la vida cotidiana, es la contingencia de las necesidades la que hace posible su surgimiento. Es claro que la multitud preindustrial del autor tiene rasgos específicos que no pueden compararse con una multitud de nuestra época, sin embargo, nos permite ver en ella cualidades inherentes a lo colectivo y también considerar un método para abordar a la multitud.

En general, planteamos que para Rudé la multitud no es categoría general y abstracta, como la conciben Le Bon y Ortega y Gasset, ni tampoco es sinónimo o expresión de conglomerados de hombres ignorantes y violentos que tiene que ceder sus derechos como lo plantea Hobbes. Sino que la multitud en el pensamiento de Rude se presenta como una concepción que afirma a la multitud como actor social, como ser concreto e histórico que tiene la capacidad de transformarse en un sujeto histórico capaz de cambiar la historia en un sentido positivo.

Por su parte, Virno nos presenta una postura diferente y radical, para él la multitud es un categoría de la filosofía política, la cual aborda a partir de estudiar a Spinoza, su concepción de la multitud es una pluralidad constante que está fuera del Estado y que no es inicialmente un Uno o una totalidad excluyente, sino una potencia plural. Acción colectiva que se reconoce en la escena pública, borde de las libertades civiles. En Virno la multitud es la posibilidad espontánea de los muchos; que se expresa en modos de organización que reflejan el modo de ser de la multitud. A diferencia del pueblo que se reconoce como sujeto político en el Uno que es el Estado, la multitud puede crear ese sujeto político, y estar dentro y fuera del Estado. Lo cree posible por el lenguaje y la inteligencia como recursos públicos y comunes a todos los hombres. La multitud contemporánea o postfordista tiene la capacidad de pensar para prepararse, o bien, enfrentarse o repararse, frente a la contingencia y a lo imprevisto.

³²⁶ *Ibidem*, p. 224.

Virno intenta describirnos su idea, fundamentándola a través de la filosofía del lenguaje y la teoría política, encuentro entre ambas donde la multitud se caracteriza por todos los aspectos de la vida social: los hábitos y la mentalidad del trabajo postfordista, los juegos de lenguaje, las pasiones y los afectos, en general, las formas de concebir la acción colectiva. La multitud contemporánea de Virno no aparta la cuestión de lo universal, de lo común y compartido. El filósofo italiano, interpreta que el pueblo tiende hacia el Uno, la multitud crea, justifica, sustenta y deriva del Uno; es el conjunto de los "individuos sociales". Lo colectivo no perjudica, no disminuye la individuación³²⁷, principio característico, sino que la fortalece, aumentando desmesuradamente su potencia (en sentido espinoziano), lo colectivo de la multitud, en tanto que individuación del *General intellect* y del fondo biológico de la especie, es exactamente lo contrario de cualquier anarquismo o renuncia de derechos.

En suma, Virno plantea una teoría política anti-hobbes, que se funda en el éxodo como acción y en la multitud como sujeto³²⁸. Se trata de abandonar colectivamente el vínculo estatal, de una acción que puede cambiar la actual dominación de la vida social, un acto de imaginación colectiva donde el derecho de resistencia se retoma y se relaciona con el de desobediencia civil. Lo principal del pensamiento del lingüista y filósofo italiano es ver que la multitud es concebida en su pensamiento como un sujeto político que resiste y tiene por objeto negar y cambiar el presente.

Con otro sentido la multitud en el pensamiento de Negri surge de una interpretación particular de la lectura que hace de Spinoza, en la cual ubica a la multitud en primer lugar como la sustancia, que es el ser, ser absoluto que también es la totalidad, y que se expresa en cada hombre como atributo de la sustancia y que se relaciona con los demás hombres produciendo los modos. Es decir, la multitud es sustancia, la sustancia es principio de, según lo planteado por el filósofo holandés, es decir, para Negri "*Lo divino es el conjunto de todas las potencias*"³²⁹, la unión de los hombres, la acción colectiva expresada en la multitud, figura o sujeto divino que crea lo social, lo que significa, que Negri interpreta a Spinoza planteando

³²⁷ La cual es posible en virtud del lenguaje, en donde toda singularidad es posible cuando la concepción de sí misma es algo único e irrepetible, posible gracias a lo que no es diferenciado. Es decir, que a pesar de ser común tiene la posibilidad de particularizarse, de ser contingente y concretar un individuo singular que será parte de la multitud.

³²⁸ Ludmer, Josefina. Paola Virno y su filosofía política del presente, en *Metapolítica* #36 - Volumen 8, julio-agosto 2004. México. P. 43.

³²⁹ Negri, A. *La Anomalía Salvaje*. Ob. Cit. p. 220.

que aterriza la idea metafísica de un Dios creador en una idea ontológica, en la cual los hombres que conforman la multitud son los atributos y afecciones, junto con los modos que son el resto del mundo. Con lo anterior es necesario afirmar en este trabajo, que tanto el pensamiento de Negri como su concepción de la multitud no pueden ser entendidos sin tener en cuenta su trayectoria militante como también la gran influencia que tiene su forma de entender a Spinoza. Ambos elementos tiene como suma la búsqueda constante del sujeto histórico que cambie el *status quo*.

Negri en su caso concibe la multitud como un modo de explicar y proponer nuevas formas de organización social, llenas de *potentia*, autonomía y espontaneidad. Tenemos así que Negri al referirse a la sustancia que menciona Spinoza, no habla de que la multitud es Dios, sino como expresión y reflejo de los hombres en la multitud, reflejándose la potencia de la acción colectiva como creadora del orden social y de la historia. Negri se refiere al ser (espinoziano) que se constituye, que plantea la posibilidad de revolucionar el mundo, confianza en la razón y en las acciones colectivas de la humanidad, proyecto colectivo de construcción de un nuevo sujeto político que puede crear la democracia como proyecto auténtico que guarda el poder de todos. Acentuación máxima de la actividad creativa de esa multitud.

Intenta sentar las bases teóricas de una praxis revolucionaria constitutiva que puede hacer frente al *status quo* del Capitalismo, fundada en las necesidades, organizada por la imaginación colectiva. Es relevante señalar que para el filósofo italiano en la transformación de la modernidad en posmodernidad, el sujeto histórico es la multitud, que se vuelve un ser absoluto, un ser constituyente. Negri a diferencia de Hobbes, Le Bon y Ortega y Gasset le otorgar un sentido positivo, es decir, se sitúa junto con Spinoza, Rudé y Virno. Esto nos permite afirmar que para Negri la multitud tiene que ser entendida desde la temática política, como ente político donde la democracia hace aparición y no es una forma mistificada, sino basada en las necesidades, compuesta por la multiplicidad de hombres libres que actúan, no organización de ignorantes.

En la concepción negriana de la multitud es importante indicar que hablar del poder constituyente³³⁰ es hablar de democracia, es hablar de multitud. Entendido en el sentido de que es la revolución³³¹ misma, es el derecho a la resistencia, por ello la multitud siempre

³³⁰ Fuerza que irrumpe, quebranta, desquicia todo equilibrio preexistente y toda posible continuidad. El poder constituyente está ligado a la idea de democracia como poder absoluto.

³³¹ Acto humano que se traduce como necesidad de ser moral, de constituirse éticamente, de liberarse física y mentalmente de toda esclavitud; por ello el poder constituyente es el medio para ese objetivo.

tendrá la posibilidad de volver a surgir de hacerse presente, porque se potencializa en el acontecimiento en las circunstancias. Negri busca colocar al concepto de multitud que tiene en mente como el sujeto transformador,

Es así que el sujeto idóneo para el poder constituyente como procedimiento absoluto, conductor a la democracia absoluta sería la multitud, que es el ser antagónico en el actual estado de cosas llamado por Negri junto con Hardt: el Imperio. Por lo anterior, la multitud que es el sujeto del poder constituyente y que es capaz de desarrollar el trabajo vivo, que no es más que su potencia, en un tiempo de cambios y libertad, tiene la capacidad de reconstituir permanentemente el mundo, a través de la creación de resistencias y espacios públicos, abarcando tanto la vertiente social como la política, ambas unidas, con su acción, por los acontecimientos que presencia y de los que es siempre un actor.

Para Negri la multitud se halla ante un capitalismo contemporáneo que se expresa como una “nueva forma de soberanía”, un *Imperio*³³² que regula los intercambios globales, poder que gobierna el mundo, fenómeno que ocurre en la posmodernidad, pero que su existencia se basa en mantener lo que llama estado de guerra global³³³, instrumento de dominación del capitalismo. Lo que significa que la guerra es un estado de relación social permanente.

En suma, para Negri la multitud es la alternativa viva que crece dentro del capitalismo contemporáneo y que desea se vuelva el sujeto histórico, el ser revolucionario que consiga comunicarse y actuar en común, conservando sus diferencias internas, posibilitando la democracia a escala global, a través de nuevas formas de organización política. Por último, la intención es ubicar un sujeto político que posibilite la liberación y la resistencia, pero no sólo eso, sino que también es capaz de construir nuevos modos de organización social.

Para dar fin a este trabajo sólo queda afirmar que la multitud es una categoría que figura en el universo de lo político, en el pensamiento e indica formas de existencia política, negar que es una categoría básica del pensamiento político es de alguna manera un error. No debemos olvidar que esta noción reciente de multitud, tiene una relación innegable con la experiencia teórica y práctica de los movimientos sociales autónomos europeos desde los años setenta hasta hoy con los movimientos antiglobalización, con la “batalla de Seattle” y muchos otros.

³³² Compuesto por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio.

³³³ Estado de guerra de duración indefinida, que se reviste de un carácter generalizado que asfixia la vida social y que plantea su propio orden político.

Es sin más un intento válido por explicar y justificar las protestas sociales que surgen contra el capitalismo y la desigualdad que este último produce. El pensamiento de Negri se coloca así dentro de los bloques que sostienen una práctica colectiva revolucionaria en la actualidad, donde la multitud democrática que imagina tiene como objetivo “construir la liberación y la emancipación del régimen capitalista”³³⁴.

De modo general el concepto multitud es un concepto político-filosófico que dentro de la modernidad ha sido interpretado de diversas maneras, sin embargo, en todas ellas la multitud es un ente social que tiene la característica de transformarse en un sujeto colectivo, que está condicionado por las circunstancias, que tiene la capacidad de crear o transformar la historia. Pero más que ser un concepto que puede ser entendido como revolucionario como lo afirman Virno y Negri, la multitud es la capacidad de la humanidad de asociarse en busca de la preservación de la vida, donde necesariamente las necesidades físicas y las pasiones juegan un papel fundamental.

El largo recorrido en el que el concepto multitud es interpretado, es una búsqueda constante de ubicar o hallar el sujeto histórico, desde lo individual a lo colectivo, actor o sujeto que pueda cambiar la historia de la humanidad. Esa búsqueda constante se da desde la búsqueda de sus necesidades, en el sentido único de preservar la vida. En suma, la multitud prefigura en la modernidad como actor, como sujeto político que puede, que se desea cambie la historia, que se enfrente a la dominación, o bien que justifique el dominio. Las diversas formas de entender la multitud a lo largo de la modernidad, de Hobbes a Negri son la necesidad constante y permanente de buscar el sujeto histórico que cambie la historia, que cambie la realidad de la humanidad y que posibilite el porvenir.

³³⁴ Negri, Antonio, en el Prólogo a Los Marxismos del Nuevo Siglo, de César Altamira,

Bibliografía.

- Altamira, César. Los Marxismos del Nuevo Siglo. Editorial Biblios. Buenos Aires. 2006.
- Bobbio, Norberto. Thomas Hobbes. FCE. México. 1992.
- Bobbio, Norberto. Estado, Gobierno y Sociedad, por una Teoría General de la Política. FCE. México. 2001.
- Bobbio, Norberto. La Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. FCE. México. 1992.
- Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo. Origen y fundamento del poder político. Ed. Grijalbo. México. 1985.
- Busom, Rais. (Coordinador). Antonio Negri. Una teoría del poder constituyente, Visión alternativa de la filosofía política, la historia como proceso de liberación. Revista Anthropos, N° 144, Mayo de 1993. Ed. Anthropos. Barcelona. 1993.
- Canetti, Elias. Masa y poder. Colección de Bolsillo. Ed. Litografía Rosés. España. 2005.
- Cassirer, Ernst. El Mito del Estado. FCE. México. 2004.
- Chauí, Marilena. Política en Spinoza. Ed. Gorla. Argentina. 2004.
- Chevallier, Jean-Jacques. Los Grandes Textos Políticos, desde Maquiavelo a nuestros días. Ed. Aguilar. Madrid. 1974.
- Crossman, R.H.S. Biografía del Estado Moderno. FCE. 1978.
- Dussel A. Enrique. Política de la Liberación, historia mundial y crítica. Ed. Trotta, Madrid, 2007.
- Feher, Roman. *La sociología de Antonio Negri*, en Antonio Negri. Una teoría del poder constituyente, Visión alternativa de la filosofía política, la historia como proceso de liberación. Revista Anthorpos, N° 144, Mayo de 1993. Ed. Anthropos. Barcelona. 1993.
- Ferrero, José. Introducción al pensamiento de Marx y Engels. Ed. Itaca. 2003.
- Hall, John A. y Ikenberry, G. John. El Estado. Ed. Nueva Imagen. México. 1991.
- Hobbes, Thomas. De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Hobbes, Thomas. Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil, FCE, México, 1992.
- Kohan, Néstor. Toni Negri y los desafíos del Imperio. Ed. Alfaomega. Argentina. 2002.

Kraniauskas, John. *“Imperio o Multitud (A propósito de Antonio Negri)”*. (2004). En Metapolítica #36 - Volumen 8, julio-agosto. México.

Leyva, Gustavo; en el *Prologo* a Filosofía Política del Contractualismo Moderno, de Wolfgang Kersting, Ed. Plaza y Valdés en co-edición con UAM-I, Goethe Institut y DAAD. México. 2001

Le Bon, Gustave, Psicología de las Masas, Ed. Morata, Madrid, 1995.

Lazzeri, Christian. *Spinoza Baruch, 1632-1677*, en Diccionario de Filosofía Política, Ed. Akal, Madrid, 2001.

Ludmer, Josefina. *Paolo Virno y su filosofía política del presente*, en Metapolítica #36 - Volumen 8, julio-agosto 2004. México.

Manent, Pierre. Curso de Filosofía Política. FCE. Argentina. 2003.

Marx, Karl. El Capital, el proceso de producción del capital. Libro primero, Vol. 1 y 2. Ed. Siglo XXI. México. 2007.

Merquior, José Guilherme. Liberalismo viejo y nuevo. FCE. 1997.

Michael Hardt y Antonio Negri, Multitud, Guerra y democracia en la era del imperio, Ed. Debate, Barcelona, 2004.

Moscovici, Serge. La Era de las Multitudes, un tratado histórico sobre la psicología de las masas. FCE. México. 2005.

Molinuevo Martínez de Bujo, José Luis. Para leer a Ortega. Ed. Alianza Editorial. España. 2002.

Muriere, Raúl. *Cuando la multitud entra en acción*. En Nombre Falso, comunicación y sociología de la cultura. Buenos Aires. En www.nombrefalso.com.ar.

Negri, Antonio. Diálogo sobre la Globalización, la multitud y la experiencia argentina. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2003.

Negri, Antonio. Arte y Multitudo, ocho cartas. Ed. Trotta, Madrid, 2002.

Negri, Antonio y Hardt, Michael. Imperio, Ed. Paidós, Barcelona, 2005.

Negri, Antonio. La Anomalía Salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza. Ed. Anthropos-UAM, Barcelona-México. 1994.

Negri, Antonio. Spinoza Subversivo, Variaciones (in)actuales. Ed. Akal. Madrid. 2000.

Negri, Antonio. *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, en Antonio Negri. Una teoría del poder constituyente, Visión alternativa de la filosofía política, la historia como proceso de liberación. Revista Anthorpos, N° 144, Mayo de 1993. Ed. Anthropos. Barcelona. 1993.

Negri, Antonio. El Poder Constituyente, Ensayo sobre las alternativas de la modernidad, Ed. Libertarias-Prodhufo, Madrid, 1994.

Negri, Antonio. El Exilio, Ed. El Viejo Topo, Barcelona, 1998.

Ortega y Gasset, José. España Invertebrada, Bosquejo de algunos pensamientos históricos. Colección Austral. Ed. ESPASA-CALPE. Madrid. 1967

Ortega y Gasset, José. La Rebelión de las Masas. Ed. Planeta-De Agostini, coedición mexicana con Ed. Artemisa. México. 1985.

Palti, José Elías. *Teorías del Sujeto, Del Iluminismo al Marxismo Postestructuralista*, en Metapolítica #36 - Volumen 8, julio-agosto 2004. México.

Pérez, Francisco y Pérez, Sergio. *Dos Filosofías del Absoluto*, en Signos. Anuario de Humanidades, UAM-I, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Depto. de Filosofía. México. 1987.

Piñón, G. Francisco. *La Filosofía Política de Hobbes, una reflexión sobre el poder*, en Signos, anuario de humanidades, Año VII, Tomo III. UAM-I, División de Ciencias. Sociales y Humanidades, Depto. de Filosofía. México. 1993.

Ramos Mejía, José. Las Multitudes Argentinas. Ed. Marymar. Argentina. (1899).

Rosen, Stanley. *Baruch Spinoza (1632-1677)*, en Strauss, Leo y Joseph, Cropsey (compiladores). Historia de la filosofía política. FCE. México. 2006.

Rudé, George, La Multitud en la Historia. Los Disturbios populares en Francia e Inglaterra 1730-1848, Siglo XXI Editores, España, 1989.

Salazar Carrión, Luis. El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?. Ed. Amalgama – UAM-Azcapotzalco, colección Ensayos #4, México, 1997.

Salazar Carrión, Luis. Para pensar la política. Signos - UAM-I. México. 2004.

Sabine, H., George. Historia de la Teoría Política. FCE, México, 1981.

Spinoza, Baruch. Tratado Teológico-Político (Selección) y Tratado Político, Ed. Técnos, Madrid, 1966.

Spinoza, Baruch. Ética, demostrada según el orden geométrico. Ed. Alianza. España. 1996.

Valverde, José María. Vida y Muerte de las ideas, Pequeña historia del pensamiento occidental. Ed. Planeta. España. 1980.

Veraza, Jorge, *El desarrollo paradójico del sujeto histórico en los siglos XX y XXI: clase o multitud*, en Polis, Investigación y análisis sociopolítico y psicosocial. Número 2, Volumen I, UAM-I, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Depto. De Sociología. México, 2005.

Virno, Paolo. Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas, Ed. Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.

Virno, Paolo. Cuando el Verbo se hace Carne. Lenguaje y naturaleza humana, Ed. Traficante de Sueños, Madrid, 2005.

Virno, Paolo. Ambivalencia de la Multitud, entre innovación y la negatividad. Ed. Tinta y Limón, Argentina, 2006.