

Tras las huellas de la multitud de Antonio Negri

Andrea Fagioli. IDAES-CONICET (Argentina)

Recibido 18/9/2021

Resumen

El artículo se propone abordar el concepto de multitud tal y como ha sido elaborado por el filósofo italiano Antonio Negri, incluyendo los trabajos escritos con Michael Hardt. El texto reconstruye la oposición del concepto de multitud al de pueblo, central en el pensamiento y en las instituciones políticas modernas; y la diferencia entre el concepto de multitud y el de clase obrera moderna, del que va más allá. Finalmente se hará hincapié en el pasaje del ser al hacer multitud.

Palabras clave: multitud, Antonio Negri, teoría política.

Abstract

In the footsteps of the multitude of Antonio Negri

This paper aims to address the concept of multitude as elaborated by the Italian philosopher Antonio Negri, including the works written with Michael Hardt. The text reconstructs the opposition of the concept of the multitude to that of the people, central to modern political thought and institutions; and the difference between the concept of the multitude and that of the modern working class, from which it goes beyond. Finally, emphasis will be placed on the passage from being to making multitude.

Key words: Crowd, Antonio Negri, Political Theory.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Tras las huellas de la multitud de Antonio Negri

Andrea Fagioli. IDAES-CONICET (Argentina)

Recibido 18/9/2021

En un artículo publicado en la *New Left Review*, con ocasión de los veinte años de la publicación de *Imperio*, Michael Hardt y Antonio Negri han vuelto a subrayar la centralidad del concepto de multitud para comprender la coyuntura.

Si bien en la actualidad política, la vuelta de los nacionalismos parece un rasgo común a muchos países, tanto dentro del continente europeo —piénsese en el Brexit, en los gobiernos de Duda y Orban, así como en el éxito electoral de partidos como Vox, *Ressement National* o *Lega*—, como fuera de sus fronteras —Trump y Bolsonaro son los casos más evidentes, pero no los únicos—, los filósofos los liquidan como «gritos quejumbrosos de quienes temen ser desplazados de sus posiciones de privilegio en el sistema global» (Hardt y Negri, 2020: 80). Al contrario siguen afirmando que «los movimientos más inspiradores de las décadas pasadas, de Cochabamba a Standing Rock, de Ferguson a Ciudad del Cabo, de El Cairo a Madrid —agregaría los más recientes: Chile, Colombia y Ecuador—, han estado animados por multitudes» (Hardt y Negri, 2020: 90).

Se trata, por decirlo con las palabras de los autores, de «levantamientos [que] a menudo se caracterizan como movimientos sin líderes [...] y de hecho rechazan las formas tradicionales de liderazgo centralizado, intentando crear nuevas formas de expresión democráticas» (Hardt y Negri, 2020: 90) y que en general han tenido una corta duración, han sido derrotados o duramente reprimidos.

El problema central —urgente política y conceptualmente— es el de la organización, que Hardt y Negri (2020: 90) formulan en estos términos: «¿cómo puede una multiplicidad actuar políticamente [...] y provocar una verdadera transformación social?»

En este texto me propongo tematizar la manera en que Negri piensa la multitud — sobre todo en los trabajos escritos con Hardt, pero no solo — en oposición al pueblo y más allá de la clase obrera moderna.

Ahora bien, el punto de partida de mi reflexión es justamente que, desde el punto de vista del filósofo italiano, la multitud constituye un doble límite: por un lado, de la relación de capital y, por el otro, de la relación de soberanía (Negri, 2004). Dos relaciones que, desde su perspectiva, están marcadas por una profunda homología, en la medida en que ambas son poderes que dependen de la potencia de la multitud; una potencia que los excede y se les escapa sin cesar.

Dicho de otra manera, por un lado, como ha planteado Filippo Del Lucchese (2016: 190), la *multitudo* que Negri encuentra en los textos de Spinoza es «el sujeto absoluto que de la manera más fiel encarna el concepto de poder constituyente en su historia alternativa de la metafísica occidental». En este sentido, la multitud es el sujeto que históricamente encarna un poder (constituyente, o potencia) que —así lo afirman también Agamben (2010) y el propio Negri (2015)— remite al campo de la ontología más que de la filosofía política, por lo menos aquella que podemos definir hegemónica¹.

En este sentido, la multitud no puede ser constreñida dentro de los límites marcados por el poder constituido, según la secuencia que, desde la Revolución Francesa en adelante, ordena cronológicamente los dos poderes. Pero tampoco puede ser concebida como encarnación de un poder constituyente pensado, en términos de Carl Schmitt, como excepción, como aquello que funda la posibilidad misma de un ordenamiento jurídico. El poder constituyente —y entonces la multitud— de Negri representan una alternativa radical a ese entramado conceptual.

¹ Negri (2015; *cfr.* también Hardt y Negri, 2011) reivindica una modernidad alternativa, que piensa a partir del eje Maquiavelo-Spinoza-Marx, opuesta a la modernidad hegemónica, cuyo desarrollo sitúa en la línea Hobbes-Rousseau-Hegel, por lo que concierne a la filosofía política, y en el eje Descartes-Kant-Hegel en lo metafísico.

Por otra parte, la multitud es el límite de la relación de capital, ya que en la etapa actual del capitalismo, desde el punto de vista de nuestro autor, el capital no organiza directamente la producción, sino que se limita a capturar desde afuera el valor producido por las redes y la cooperación de las singularidades que componen la multitud. Al vampiro que chupa la sangre de los obreros y aspira el trabajo vivo, se sustituye un parásito que se sienta en los agenciamientos sociales².

En este sentido, la multitud es un concepto que es «de clase» y que nos impone reflexionar sobre la clase misma, deshaciéndonos de las formas que este concepto ha cobrado a lo largo del siglo XX, en el marco del cual ha estado vinculado a un paradigma eurocéntrico fundado en el varón blanco trabajador de fábrica.

§ 1. El sustrato insoslayable de cualquier institución política

En este primer apartado, se trata de definir cómo se caracteriza la multitud en la teoría política de Negri. Nos encontramos —vale la pena subrayarlo— en un terreno desplazado respecto del modelo abstracto de la soberanía, de aquella teoría del contrato que, para nuestro autor, lejos de explicar las formas de asociarse del hombre y de la constitución de la sociedad civil, es una legitimación de «la constitución de la sociedad política y del traspaso de poder de la sociedad civil al Estado» (Negri, 2000: 60). Es decir, que el contrato que ocupa el centro de la filosofía política hobbesiana tiene una naturaleza inmediatamente jurídica, no sociológica. Negri, al contrario, siguiendo a Maquiavelo y a Spinoza, se sitúa en el campo de lo que llama «realismo político», es decir el campo de las cosas tales como son y no de como desearíamos que fuesen (Hardt y Negri, 2019).

Vale la pena retomar la pregunta que se hace un comentarista respecto de la multitud de Hardt y Negri, a saber: si es ilusión o realidad (Gelado Marcos, 2009), porque nos da la posibilidad de arrojar luz sobre algunas cuestiones determinantes.

² Hardt y Negri retoman esta fórmula de un sugerente artículo de Bernard Aspe y Muriel Combe (1996).

Dejando de lado las conclusiones de ese comentarista, mi hipótesis es que podemos responder a la pregunta a partir de distintos puntos de observación, y me voy a centrar en uno en particular.

Se puede decir, usando las palabras del propio autor, que:

[...] la multitud es el nombre de una inmanencia [...] un conjunto de singularidades. Si partimos de estas constataciones podremos tener inmediatamente la huella de una definición ontológica de la realidad que queda, en el momento en que el concepto de pueblo haya sido liberado de la trascendencia [Negri, 2002: 36].

Veamos más en detalle. Al reflexionar sobre la *multitudo* spinoziana, Vittorio Morfino (2009) sostiene que esta lo es *todo* y que cumple, en el nivel político, el mismo papel que la sustancia spinoziana cumple en el nivel ontológico. Al margen del hecho de que el mismo autor indica la asimetría entre los dos conceptos, siendo que la *multitudo* es un modo de la sustancia, me parece que esta consideración es clave para entender la multitud.

Ahora bien, si es posible afirmar, como lo hace Deleuze (2008), que Spinoza es un discípulo de Hobbes, por lo que concierne a la manera de pensar el derecho natural y el estado de naturaleza, por otra parte la distancia entre el holandés y el inglés es insanable. En Spinoza no existe el traslado de poder que caracteriza al contractualismo de la línea hegemónica de la modernidad; es más, en la última obra (inconclusa) del filósofo, el *Tratado político*, la misma donde acuña el concepto de *multitudo*, la palabra «contrato» aparece una sola vez y —sostiene Diego Tatián (2014)— en un sentido anticontractualista. «Es indudable —leemos en el último párrafo del capítulo 4— que los contratos o las leyes con los que la multitud transfiere su derecho a un consejo o a un nombre, deben ser violados cuando esta violación importa al interés común» (Spinoza, 2014; 53). Es decir que el pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil no implica ninguna alienación definitiva y que, como escribe el propio Spinoza (1988:

155) en una célebre carta, «conservo el derecho de naturaleza incluso en el Estado civil».

Es decir que el Estado en el que piensa el judío holandés es, dicho en palabras de Deleuze (2008: 110), «el conjunto de las condiciones bajo las cuales el hombre puede efectuar su potencia de la mejor manera». En este sentido, emerge claramente que si para Hobbes no hay sujeto colectivo antes del pacto fundacional, para Spinoza, como sostiene Laurent Bove (2009: 15), «la existencia misma del sujeto político es siempre pre e infra-institucional».

Entonces, una primera respuesta posible al interrogante planteado al comienzo de este párrafo, es que la multitud en la que piensa Negri es realidad en tanto y en cuanto constituye el sustrato insoslayable de cualquier institución política. Es desde esta perspectiva que, en el debate contemporáneo y siguiendo a Negri, Beasley-Murray (2010: 223) ha indicado que «la multitud nunca puede ser desterrada completamente de lo social».

A partir de estas consideraciones, resulta claro por qué la multitud se presenta, para nuestro autor, como un obstáculo y como un límite para el poder soberano. Si la soberanía es pensada por el filósofo como una relación —una relación que, desde ya, produce historia y subjetividad—, la multitud, en tanto conjunto de singularidades irrepresentables e imposibles de reducir al Uno, es un obstáculo porque es un contrapoder que se opone a la soberanía. Además es un límite porque de esta dependencia, que deriva de la anterioridad ontológica de la multitud por sobre el pueblo, no se puede deshacer (*cfr.* Negri, 2002). Volviendo a usar las palabras de Beasley-Murray (2010: 224), podemos decir que «el contrato social no puede considerarse originario y fijo; debe hacerse y rehacerse continuamente en la vida cotidiana».

Lo que me parece extremadamente interesante subrayar, es que Hardt y Negri usan la figura merleauPontiana de la carne para sostener que la multitud, a diferencia del pueblo, «no puede ser un cuerpo político, al menos en la forma moderna» (Hardt y

Negri, 2004; 192). Para el filósofo francés, «la carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Sería necesario, para designarla, el viejo término de ‘elemento’, en el sentido en que se lo usaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego» (Merleau-Ponty, 2010: 127) y, en este sentido, la carne está expuesta a la diferencia, huye de la unidad del cuerpo. De la misma manera, sostienen los autores de *Multitud*,

[...] la carne de la multitud es puro potencial, poder vital informe; constituye un elemento del ser social que aspira a la plenitud de la vida. Desde esta perspectiva ontológica, la carne de la multitud es una potencia elemental que expande incesantemente el ser social, produciendo en exceso de cualquier medida tradicional político-económica de valor. Aunque lo intentemos, no podemos sujetar los vientos, las olas, la tierra. Desde la perspectiva del orden y el control políticos, entonces, la carne elemental de la multitud es terriblemente evasiva ya que nunca puede ser completamente atrapada en la jerarquía orgánica de un cuerpo político [Hardt y Negri, 2004: 227-228].

Entonces hay existencia colectiva por fuera del dispositivo soberano de la modernidad. Pero en el caso de la multitud no se trata de una existencia a la manera de la *foule*, las masas, de la que nos habla Gabriel Tarde (1989); es decir un fajo de contagios psíquicos, producido por contactos físicos, sin ninguna comunicación entre las mentes y que necesita de uno o más jefes, aún cuando pueda volver a absorberlo(s) y quedarse acéfala. De hecho, Hardt y Negri sostienen que las masas —al igual que las turbas, la gente o la chusma— es un sujeto donde las diferencias desaparecen en favor de una homogeneización, pero que —aunque pueden ejercer efectos sociales terribles— no actúan por voluntad propia (Hardt y Negri, 2004).

La multitud, al contrario, es un sujeto social *activo*, compuesto por singularidades, y no por individuos, que actúa partiendo de lo que comparte, de lo común y que no se funda en la identidad, ni en la unidad, sino en las diferencias. Por esta razón, escriben los autores, «la multitud plantea un obvio desafío a toda la tradición de la soberanía [y] en vez de un cuerpo político, en donde uno manda y otros obedecen, la multitud es carne viva que se gobierna a sí misma» (Hardt y Negri, 2004: 128).

Ha sido planteado que nos encontramos frente a la postulación de una suerte de autonomía de lo social, en contra de una (imposible) autonomía de lo político (*cfr.* Zaru, 2017). Me parece que se trata de una sugestión correcta, pero un poco reductiva si pensamos en la imposibilidad de aislar esferas separadas en el presente imperial que plantea Negri. Me parece más correcto situar esta cuestión en el marco de la reflexión sobre la relación entre potencia y poder, en base a la cual las actividades de la multitud vienen antes de las formas del comando que se ejercen sobre estas (*cfr.* Negri, 2009).

La incompatibilidad entre multitud y autonomía de lo político, desde este punto de vista, no significa que la multitud huya de lo político en sí. En otra instancia formulé la hipótesis de que podemos pensar el postoperaísmo —del cual Negri es uno de los autores fundamentales— como una «antifilosofía política», en el sentido de que reivindica lo que ha sido excluido del fundamento de la política moderna: los muchos en tanto muchos, la multitud (Fagioli, 2016). Pero si pensamos la política desde abajo —como lo hace Negri (2018: 131) recuperando una definición del historiador Delio Cantimori—, como «lucha de los seres humanos por las instituciones que deben regular su convivencia», el problema puede ser visto desde otra óptica.

La multitud es un sujeto que construye mundo, relaciones, subjetividades y que tiene prioridad ontológica con respecto al poder soberano, que depende de una carne —la carne de la multitud— que no puede cesar de violentar para armar un cuerpo. Una carne que, por otra parte, constantemente se le escapa. Es por esta razón que la multitud puede colocarse en el centro de una política alternativa, en el marco de la cual la carne no tenga que volverse cuerpo y las instituciones no sean instituciones de la trascendencia soberana, sino de lo común.

§ 2. Un concepto de clase

Otras de las definiciones que Negri ofrece de la multitud, es que es un concepto de clase (Negri, 2002; Hardt y Negri, 2020). Esto indica que la multitud no tiene que ser

pensada solo en oposición al concepto de pueblo, sino también en tensión —no voy a decir en oposición en este caso— con el concepto moderno de clase obrera. Por otra parte, se trata de otro punto de vista a partir del cual podemos verificar la realidad, la existencia material de la multitud.

Si nos enfocamos en esta segunda cuestión, tal y como aparece en *Multitud*, leemos que

[...] desde la perspectiva socioeconómica, la multitud es el sujeto común del trabajo, es decir la carne verdadera de la producción posmoderna y al mismo tiempo el objeto al que el capital colectivo trata de convertir en cuerpo de su desarrollo global. El capital quiere que la multitud se convierta en unidad orgánica, exactamente como el Estado desea convertirla en pueblo. [Hardt y Negri, 2004: 129]

Es decir que, por un lado, podemos pensar que la unidad orgánica anhelada por el capital está constituida por la sociedad de empresarios de sí, por un conjunto de sujetos que piensan a partir de un esquema ordenado en torno al eje costos/beneficios a la que apuntan los neoliberales³. Sin embargo, por otra parte, la multitud puede ser concebida como la «totalidad de los que trabajan bajo el dictado del capital» (Hardt y Negri, 2004: 134). En este sentido, el concepto de multitud es más amplio que el de clase obrera usado a lo largo de los siglos XIX y XX, que se basaba en primera instancia en el trabajo fabril, que llegaba a incluir, en una acepción más amplia, a todos los asalariados, pero que estribaba en una serie de divisiones excluyentes, como trabajo masculino/trabajo femenino, trabajo fabril/trabajo agrícola, empleados/desempleados, trabajadores/pobres. Se trata de una forma bajo la cual la clase obrera se ha presentado en un fragmento de tiempo y de espacio delimitado —básicamente la modernidad euroestadounidense— y que no puede ser, de ninguna manera, universalizada.

Desde este punto de vista, la clase obrera moderna no constituía una excepción a las figuras de la antropología política moderna y a sus exclusiones. De hecho, algunos

³ Sobre estas cuestiones, que exceden este trabajo, hay un debate muy amplio que se dio a partir de la publicación del curso de Michel Foucault *Nacimiento de la biopolítica* en 2007.

historiadores del capitalismo han evidenciado cómo la idea de que la libertad formal que subyace al contrato entre poseedor de dinero y poseedor de fuerza de trabajo haya sido la norma en la historia del modo de producción no se sustenta empíricamente. Al contrario, en el capitalismo pensado en su dimensión global no sólo han seguido existiendo, sino que han sido y continúan siendo vitales determinadas formas de trabajo esclavo (*cfr.* Chakrabarty, 1989; Federici, 2010; Mezzadra, 2011; Van der Linden, 2008).

Por otra parte, algunas perspectivas críticas, como el feminismo o el *black marxism*, hace ya varias décadas, ponían el acento en el hecho de que los varones tenían algo más que perder y no sólo sus cadenas (*cfr.* Hartmann, 1979) y que los obreros blancos, que constituían la casi totalidad de los trabajadores en los países donde el movimiento obrero oficial era más fuerte, cobraban una suerte de sueldo público o psicológico precisamente por ser blancos (*cfr.* Du Bois, 1998).

En este sentido, en el trabajo reciente de Hardt y Negri aparece la voluntad de — dicho en términos de Brett Neilson (2005) — «provincializar el operaísmo italiano», en el sentido de liberarlo del contexto monocultural en el marco del cual se había forjado. De hecho, los autores sostienen que el marxismo —y en este caso la crítica es autocrítica, es decir que incluye al operaísmo— pensaba la clase obrera industrial como el «único sujeto capaz de actuar con eficacia contra el capital»⁴ (Hardt y Negri, 2004: 135), producto de su vínculo con el mismo capital, al cual estaba directamente sometida y del cual constituía la negación: «no-capital» dentro de la relación de capital.

Sin embargo, sin entrar en consideraciones sustantivas, es decir si esta lectura era o no cierta en el pasado, la hipótesis de Negri y Hardt es que ya no tiene validez, frente a las mutaciones cualitativas del trabajo. Es decir que si pensamos en el hacerse

⁴ Pensemos, por ejemplo, en el planteamiento que, en abierta polémica con el tercermundismo de aquellos años, postulaba que la fuerza de la clase obrera era mayor donde el capitalismo estaba más desarrollado (*cfr.* Mezzadra, 2009). En este sentido, si bien el concepto de composición de clase, una de las grandes novedades metodológicas del operaísmo, se oponía a la identidad y la unidad que atravesaban al marxismo oficial, la única subjetividad tenida en cuenta era la subjetividad de los obreros de fábrica.

inmaterial, femenino y migrante del trabajo, cosa que constituye el núcleo de la lectura del capitalismo actual de los dos teóricos (Hardt y Negri, 2011), emerge claramente que en el marco del capitalismo contemporáneo es imposible plantear la prioridad política de una forma de trabajo por sobre las otras, ya que todas las formas de trabajo son socialmente productivas, que la división entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio se ha parcialmente borrado —pensemos en el capitalismo digital— y que la vida misma es terreno de explotación por parte del capital y terreno de posible resistencia. Desde este punto de vista, al referirse a todos quienes trabajan o, mejor dicho, viven bajo el dominio del capital, «la multitud proporciona su definición más amplia al concepto de proletariado» (Hardt y Negri, 2004: 135), más que a la clase obrera⁵.

La multitud, entonces, es constituida por la multiplicidad de singularidades que producen, comunican, tejen relaciones, dando forma al común del cual hacen parte. Se trata de aquella carne que no configura un cuerpo —en este caso los trabajadores de mameluco azul que entraban a la misma hora en un galpón donde el capital fijo organizaba el trabajo— y que, por lo tanto, es amorfa porque el trabajo se presenta (y produce) de un modo extremadamente fragmentado.

De esta manera, nos encontramos frente a una multiplicidad que, como hemos ya visto, existe no sólo desde el punto de vista económico-productivo, como conjunto de singularidades cuya vida está subsumida por el capital, que de ahí extrae valor sin organizarla, sino también desde el punto de vista ontológico en tanto conjunto de singularidades que crean mundo. Y lo crean porque no son átomos separados, sino que se relacionan y mutan en el espacio común, constituyéndolo y constituyéndose.

⁵ Como afirma Mezzadra, desde una perspectiva afín a la de Negri, Marx no es extremadamente riguroso en la definición de «clase obrera» y «proletariado», sin embargo podemos encontrar diferencias sustantivas entre los dos conceptos. «[E]l ‘nombre’ del proletariado —escribe Mezzadra (2014: 119)— parece hacer referencia a formas de acción colectiva, a prácticas de insurgencia revolucionaria, bastante diferentes a lo analizado por Marx en el primer libro de *El capital* a propósito de la clase obrera inglesa». Mezzadra sostiene que detrás del proletariado «es difícil no ver el regreso de los ‘fantasmas’ de las víctimas de la insurrección parisina de junio del 48, es decir, de la experiencia victoriosa (aunque sea de corta duración) de la Comuna de París de 1871». En este sentido, si pensamos en la definición que Marx da de la Comuna, como «forma política totalmente expansiva» y que permitía realizar la emancipación económica del trabajo, entendemos a cabalidad el planteamiento de Hardt y Negri (cfr. Marx, 2007).

Vemos así que las categorías de la filosofía política invaden constantemente, y de manera muy fecunda, el espacio de la crítica de la economía política. Es decir que en el marco del imperio, la manera en que cooperan las singularidades tiene que ser pensada —si seguimos el punto de vista Negri— a través de una puesta al día de la crítica marxiana, que se enfoque en las maneras bajo las cuales se da la explotación en el modelo productivo contemporáneo, pero a la vez es necesario pensar la multitud a través de una mirada que apunte a definir su devenir político, que se dirija a lo que el autor define «hacer multitud».

De hecho, podemos afirmar que la dimensión política es lo que todavía le falta a la multitud contemporánea y —podríamos decir sin temor de equivocarnos— que para ese objetivo político trabajan los autores que definimos postoperaístas. Pero es necesario aclarar qué significa decir que a la multitud le falta la dimensión política, siendo que en el párrafo anterior escribí que la multitud es un sujeto siempre pre e infra-institucional; y también de qué manera las dimensiones productiva y política se unen en las formulaciones teóricas del último Negri. A estas cuestiones será dedicado el último párrafo, donde voy a acudir a la lectura negriana de los trabajos de Spinoza y de Marx.

§ 3. Del ser al hacer la multitud

En «*Imperio*, veinte años después», parafraseando a Marx, Hardt y Negri traen a colación el concepto de «clase prima», que viene después de la clase y de la multitud en un esquema C-M-C'. Se trata de una clase multitudinaria, interseccional y a la altura de los tiempos imperiales y «en lucha contra el capital, el patriarcado, la supremacía blanca y otros ejes de dominación» (Hardt y Negri, 2020: 98). Me parece extremadamente importante, para entender este pasaje, tematizar otra diferenciación que propone Negri en varios trabajos: aquella entre *ser* y *hacer* multitud.

En primera instancia me parece fundamental despejar el campo de equívocos que pueden surgir. No se trata de pensar una distinción entre lo que la multitud es y lo que la multitud puede llegar a ser, retomando la pareja conceptual *clase en sí/clase para sí*, que implica, de alguna manera, la idea de que es necesario llevar desde el exterior la conciencia a un sujeto ya existente.

Creo que para esclarecer esta cuestión es fundamental remitir a la lectura que Negri da de la política de Spinoza y «saltar», en un segundo momento y con la ayuda de Marx, al contexto contemporáneo.

En el *Tratado político* del filósofo holandés leemos que

[...] todos los hombres temen a la soledad porque ninguno de ellos tiene en la soledad fuerza para defenderse y procurarse las cosas necesarias a la vida, resulta que los hombres tienen una apetencia natural por el estado civil y en consecuencia, nunca se puede hacer que ese estado quede disuelto del todo. [Spinoza, 2014: 59]

224

N.º 103
Noviembre-
diciembre
2021

Esto pone de manifiesto, para Negri, el hecho de que, en el estado de naturaleza spinoziano, el miedo a la soledad es, paralelamente, deseo de multitud, de la seguridad que la dimensión común proporciona. En este sentido, las singularidades simplemente existen en cuanto multitud y el sintagma «ser multitud» indica, para Negri, un proceso de recomposición en base al principio de utilidad⁶.

Al contrario, el «hacer multitud» remite a la construcción de la realidad política, de aquella democracia absoluta spinoziana (*omino absolutum imperium* [Spinoza, 2014]), que —sostiene Negri— no tiene estructura contractual y que, justamente por esto, es un proceso abierto en cuanto es inconclusa, al igual que la naturaleza del sujeto que la sostiene: la multitud (Negri, 2000). Desde este punto de vista, lo que Spinoza llama, en

⁶ Negri sostiene que en el *Tratado teológico-político* Spinoza permanece en el terreno del ser-multitud y el contractualismo que ahí reside es de carácter inmanentista, vinculado a la dimensión del ser-multitud y profundamente distinto de aquel de Hobbes, centrado en la función trascendental del contrato (cfr. Negri, 2002).

latín, *multitudo* se presenta como un sujeto que se hace y se re-hace constantemente porque escapa a cualquier forma definitiva y a cualquier idea de perfección (de producir una sociedad última podríamos agregar), carne viva y no cuerpo dirán, como hemos visto, Hardt y Negri. Sin embargo, este proceso constitutivo no es dejado al azar, sino que es un proyecto, una convergencia de *cupiditates* que son guiadas por la razón (y que por lo tanto deben organizarse) y que se mueven materialmente desde el bien singular al bien colectivo (Negri, 2000)⁷.

Volvamos a la influencia de Marx. Como indica Marazzi (2003: 85), desde una perspectiva muy cercana a la de Negri, Marx «cuando habla de ‘clases’ no lo hace para identificar las ‘clases’ sino para crearlas». Es decir que no se trata de categorías que se proponen describir la realidad, sino que se trata de «‘ficciones necesarias’ que hay que hacer que se vuelvan verdaderas, y verdaderas lo son sólo cuando *actúan políticamente*» (Marazzi, 2003: 85).

Dicho en otras palabras: por la multiplicidad de diferencias tanto geográficas como de género, tanto de raza como de etnia que atraviesan el trabajo, es imposible pensar en aquella unidad que parece ser condición de posibilidad para hablar de clase, mientras se piense la clase como un concepto ligado a lo socioeconómico-cultural. Sin embargo, desde el punto de vista de Negri, la clase es un concepto político y, por ello, «está determinada por la lucha de clases» (Hardt y Negri, 2004: 135)⁸; en este sentido, la indagación sobre las clases económicas, al igual que aquella sobre la raza u otras diferencias, no debe centrarse en un nivel empírico, sino en «las líneas de las resistencias colectivas al poder» (Hardt y Negri, 2004: 135). Además, una teoría de las clases semejante no debe limitarse a una fotografía de las líneas existentes de luchas, sino que debe proponer posibles líneas futuras. En esta postura tenemos, al mismo

⁷ En este sentido, Verónica Gago y Diego Sztulwark (2011) han subrayado, en una reseña de *Commonwealth*, que se trata de «convergencias parciales, en el que cada una conserva su singularidad a la vez que alimenta un movimiento común de liberación».

⁸ Mario Tronti (2008: 54) especifica que en Marx se trata de «un concepto político fundado en un dato económico». Pero este concepto desborda constantemente y «está en éxodo de la prisión económica».

tiempo, una declaración de intentos y un planteo sobre el papel que una perspectiva militante tiene por delante.

Ahora bien, me parece que podemos encontrar la clave para ir cerrando la reflexión sobre la multitud en Negri, en una lectura que nuestro autor da de las categorías marxianas de trabajo productivo y trabajo improductivo, porque creo que ahí tenemos elementos para hipotetizar el modo en que Negri piensa el «hacer multitud» en el contexto posmoderno.

Veamos entonces, aunque sea de manera esquemática, de qué manera Negri usa estas categorías marxianas y, para hacerlo, es necesario traer a colación el «Fragmento sobre las máquinas» de los *Gründrisse*. Ahí, Marx presenta una concepción de trabajo productivo que excede al simple trabajo inmediato, en cuanto según la previsión (acertada) del filósofo alemán este iba a ser subordinado al trabajo científico; en aquellas mismas páginas encontramos, además, que el trabajo productivo es social en tanto representa la productividad general del trabajo, de la cual se adueña el capital; y, finalmente, lo que más me interesa —y que más le interesa a Negri— el trabajo productivo es pensado como condición de la liberación comunista (Marx, 1989). En este sentido, Negri sostiene que nos encontramos frente a una «paradójica afirmación metodológica» en base a la cual

[...] si el trabajo productivo es el trabajo que produce plusvalor, no existe definición de la clase obrera (entonces definición de un sujeto productivo y antagonista) sin lucha de clases, es decir sin el intento de romper con la producción de plusvalor. [Negri, 2008: 94]

En este sentido Marx (2011) compara el trabajo del soldado que, aún cuando es un asalariado, no es un trabajador productivo, con el del obrero, sentenciando que el trabajo vivo es aquel incorporado en el capital. En esta consideración reside un elemento clave del operaísmo —que aparece ahora como un límite— y que fue, en su

momento, cristalizado por Negri en el editorial del tercer número de *Classe Operaia*, titulado de manera evocativa: «*Operai senza alleati*».

Se nos pregunta —escribía en el año 1964 el filósofo de Padua— con paterna solicitud: ¿cuál es el «bloque histórico» que proponen en la fase actual de la lucha política de la clase obrera? Y nosotros simplemente contestamos: *el bloque de la clase obrera sobre sí misma, el bloque de la clase obrera contra el adversario de clase* [Negri, 1964: 1].

De esta manera, la dimensión política del análisis científico, que Negri rastrea en los libros II y III del *Capital*, nos lleva a «dar vuelta» a la primera e inmediata definición de trabajo productivo. Ahora, si pensamos en lo que plantea Tronti (2001) en las célebres páginas de *Lenin en Inglaterra*, que podemos resumir con el eslogan: «antes las luchas y después el desarrollo capitalista», vemos que el trabajo productivo es aquel trabajo que no está sometido al capital, sino el que se rebela al capital, que se rebela a la «dictadura» del plusvalor, que rechaza el trabajo⁹. Sobre ese trabajo productivo estriban, entre otras cosas, la innovación que está a la base de los cambios paradigmáticos y el desarrollo capitalista.

En el contexto contemporáneo el trabajo productivo podrá entonces ser definido como «la totalidad del trabajo social explotado que se opone (es objetivamente antagonista) a la renta, al capital financiero, en fin a las varias formas en las cuales el capitalismo renueva su dominio» (Negri, 2008: 101). En el marco de la producción y del capitalismo biopolíticos, el trabajo productivo puede ser entonces concebido «como aquella fuerza colectiva social que produce lo común» (Negri, 2008: 101).

⁹ El rechazo del trabajo es uno de los elementos clave del operaísmo y uno de los puntos de mayor distancia con el marxismo oficial, completamente sumergido en la ética del trabajo. Franco Bifo Berardi (2017: 27-28) escribe, por ejemplo, en un texto del 70 recientemente publicado en una compilación, «la clase obrera no quiere gestionar la organización del trabajo, quiere sólo rechazarla; es por esto que hoy poder no significa 'toma del poder' [...] para los obreros el rechazo del trabajo, que significa también constante inducción en el capital de la dinámica que lleva el desarrollo, la reducción del trabajo vivo, la sustitución del trabajo vivo con las máquinas, la introducción de técnicas productivas automáticas que absorben cada vez más la función de producir y abren la posibilidad de subvertir la relación trabajo-capital a la raíz: abolir el trabajo.» (cfr. también Castellano, 2007).

Es a partir de estas premisas que tenemos que pensar que la multitud «no es un sujeto político espontáneo, sino un proyecto de organización política» (Hardt y Negri, 2011: 181) y es en este sentido que nos sirve pensar la multitud negriana a la luz del trabajo de Marx y de Spinoza.

Por una parte, es central pensar la multitud como clase en términos marxianos, como subjetivación del trabajo productivo, aquel que apunta a terminar con la explotación capitalista. Por otro lado, la multitud es un proyecto inacabado, que no persigue una síntesis, ni una forma definitiva, pero que implica una convergencia y una composición constantes.

En el momento en que la producción biopolítica sustituye la dialéctica del instrumento y el carácter político de la producción, en el marco de la cual las singularidades se vuelven a apropiar del *general intellect* que les había sido arrancado por el capital, y se organizan autónomamente en la producción, Negri ve que las posibilidades de liberación son infinitamente mayores, pero esta no se da por sí sola. Lo que podemos definir un pasaje de lo virtual a lo real tiene que ser organizado políticamente desde adentro.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. (2010), «*Homo sacer*»: *el poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos.
- Aspe, Bernard y Muriel Combes (1996), «Du vampire au parasite» en *Futur Antérieur*, n.º 35-36, 207-219.
- Beasley-Murray, Jon (2010), *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Buenos Aires, Paidós.
- Berardi, Franco (2017), *Quarant'anni contro il lavoro*. Roma, DeriveApprodi.
- Bove, Laurent (2009), «Diritto di guerra e soggetto politico dell'autonomia in Spinoza», en Filippo Del Lucchese (ed.), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*. Roma, DeriveApprodi, 7-18.
- Castellano, Lucio (2007), «Rifiuto del lavoro», en Sergio Bianchi y Lafranco Caminiti, *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*, vol. 2. Roma, DeriveApprodi, 11-25.
- Chakrabarty, Dipesh (1989), *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940*. Princeton University Press.
- Deleuze, Gilles (2008), *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus.

- Del Lucchese, Filippo (2016), «Spinoza and Constituent Power», en *Contemporary Political Theory*, vol. 15(2). Macmillan Publishers Ltd, 182-204. <<https://doi.org/10.1057/cpt.2015.39>> [18/09/2021]
- Du Bois, William E.B. (1998), *Black reconstruction in America 1860-1880*. Free Press.
- Fagioli, Andrea (2016), «Política y vida. Perspectivas posoperaístas», en *Pléyade: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n.º 17. Chile, Centro de Análisis e Investigación Política, 155-180.
- Federici, Silvia (2010), *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Foucault, Michel (2007), *Nacimiento de la biopolítica (Course au Collège de France 1978-1979)*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Gago, Verónica y Diego Sztulwark (2011), «Hacer multitud. Acerca de *Commonwealth* de Michael Hardt y Antonio Negri» en *Sociedad*, n.º 29-30. Universidad de Buenos Aires, 223-234.
- Gelado Marcos, Roberto (2009), «La multitud de Hardt y Negri: ¿ilusión o realidad?», en *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, n.º 110. Colombia, Universidad Pontificia Bolivariana, 15-31.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2004), *Multitud*. Barcelona, Debate.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2011). *Commonwealth*. Madrid, Akal.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2019). *Asamblea*. Madrid, Akal.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2020), «Imperio, veinte años después», en *New Left Review* (Segunda Época), n.º 120. Madrid, Traficantes de Sueños, 71-99.
- Hartmann, Heidi, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism», en *Capital & Class*, Summer 1979, 1-33.
- Marazzi, Christian (2003), *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos en la política*. Madrid, Akal.
- Marx, Karl (1989), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: borrador (1857-1858)*. Siglo XXI.
- Marx, Karl (2007), *Las luchas de clases en Francia (de 1848 a 1850)*. Buenos Aires, Claridad.
- Marx, Karl (2011), *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010), *Lo visible y lo invisible*. Argentina, Nueva Visión.
- Mezzadra, Sandro (2009), «Italian Operaism and Postoperaism», en Immanuel Ness (ed.), *International Encyclopedia of Revolution and Protest*. Blackwell, 1841-1845.
- Mezzadra, Sandro (2011), «How Many Histories of Labour? Toward a Theory of Postcolonialist Capitalism», en *Postcolonial Studies*, 14(2), 151-170. <<https://doi.org/10.1080/13688790.2011.563458>> [18/09/2021]
- Mezzadra, Sandro (2014), *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*. Tinta Limón.
- Morfini, Vittorio. (2009), «Che cos'è la moltitudine», en Filippo Del Lucchese (ed.), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*. Roma, DeriveApprodi, 77-85.
- Negri, Antonio (1964), «Operai senza alleati», en *Classe Operaia*, n.º 3.
- Negri, Antonio (2000). *Spinoza Subversivo. Variaciones (in)actuales*. Madrid, Akal.
- Negri, Antonio (2002), «Pour une définition ontologique de la multitude», en *Multitudes*, n.º 9, 36-48. <<https://doi.org/10.3917/mult.009.0036>> [10/09/2021]
- Negri, Antonio (2004), *Guías: cinco lecciones en torno a «Imperio»*. Barcelona, Paidós.
- Negri, Antonio (2008). «NEGRI, Lavoro produttivo ed improduttivo», en VVAA, *Lessico marxiano*. Manifestolibri, 92-107.

- Negri, Antonio (2009) «Politiche dell'immanenza, politiche della trascendenza. Saggio popolare», en Filippo Del Lucchese, *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*. Roma, Deriveapprodi, 86-96.
- Negri, Antonio (2015), *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid, Traficantes de sueños.
- Negri, Antonio (2018), *Historia de un comunista*. Madrid, Traficantes de sueños.
- Neilson, Brett (2005), «Provincializing the Italian Effect» en *Cultural Studies Review*, vol. 11, n.º 2. 11-24. <<https://doi.org/10.5130/csr.v11i2.3635>> [
- Spinoza, Baruch (1988), *Epistolario*. Raíces.
- Spinoza, Baruch. (2014), *Tratado político*. Buenos Aires, Quadrata.
- Tarde, Gabriel (1989), *L'Opinion et la foule*. Paris, PUF.
- Tatián, Diego (2014), «Prólogo», en Baruch Spinoza, *Tratado Político*. Buenos Aires, Quadrata, 9-25.
- Tronti, Mario (2001), *Obreros y capital*. Madrid, Akal.
- Tronti, Mario (2008), «Clase», en VVAA, *Lessico marxiano*. Manifestolibri, 51-59.
- Van der Linden, Marcel (2008), *Workers of the World. Essays toward a Global Labour History*. Brill.
- Zaru, Elia (2017), «Autonomía del "político" e autonomía del "social"». Trascendencia e immanenza in Negri e Laclau», en *Quaderni Materialisti*, n.º 15, 193-209.