

## La vuelta a lo sensible: una revisión estética del concepto de multitud.

**Pablo Caldera Ortiz.** Universidad Autónoma de Madrid  
(Recibido 7/6/2020)

### Abstract

Este artículo se propone revisar la noción de multitud desde un punto de vista estético.

La primera parte del estudio atiende a la disputa teórica planteada por los filósofos posmarxistas Toni Negri y Paolo Virno que establece una oposición radical entre los conceptos de pueblo y multitud. La segunda parte se apoya en los escritos de Jacques Rancière, Hannah Arendt y Judith Butler para proponer un “retorno a lo sensible” que sea capaz de romper la drástica distinción entre pueblo y multitud y arrastre este último concepto hacia el plano sensible.

**Palabras clave:** multitud, pueblo, estética, política.

### Abstract

#### An aesthetics revision of the concept of 'multitude'.

This article will review the concept of 'multitude' from an aesthetic point of view. Firstly, the theoretical dispute brought forth by the post-Marxist philosophers Toni Negri and Paolo Virno in regard to the radical opposition of the concepts of 'people' and 'multitude' will be analyzed. Secondly, through the critical examination of the 191 works by Jacques Rancière, Hannah Arendt, and Judith Butler it will be suggested a return to sensibility as an alternative which might be able to break said drastic dichotomy between the concepts of 'people' and 'multitude'; thus, leading the latter toward the realm of the sensible.

**Key words:** multitude, people, aesthetics, politics.

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA

## La vuelta a lo sensible: una revisión estética del concepto de multitud.

**Pablo Caldera Ortiz.** Universidad Autónoma de Madrid  
(Recibido 7/6/2020)

Ya a mediados del siglo XX Simone Weil lo sospechó: «se pueden tomar casi todos los términos, todas las expresiones de nuestro vocabulario político, y abrirlos. En su centro se encontrará el vacío» (Weil, 2007: 159). Ocurre con la soberanía, con el poder, con el pueblo, con la multitud. Están en boca de todos y, sin embargo, casi nadie sabe qué hacer con ellos. Se puede decir que el último giro de la filosofía política contemporánea, impulsado por la biopolítica de Foucault, estuvo emparejado a un desinterés por los conceptos clásicos de la disciplina. No fue hasta el final de siglo y la primera década del XXI que pensadoras de la talla de Wendy Brown (2010), Paolo Virno (2003) o Toni Negri (2000, 2005) iniciaron un nuevo debate sobre estos viejos conceptos. De entre todos ellos, destaca sobre todo la noción de *multitud* por su pluralidad de significados y su importancia dentro de la definición del nuevo orden mundial. ¿Es realmente capaz de hacerse con el espacio que el concepto en descomposición de *pueblo* ocupa en el vocabulario político?

Si estableciéramos una genealogía del concepto de multitud, habríamos de remontarnos a Cicerón y, sobre todo, a la época moderna y la disputa entre Hobbes y Spinoza. Es ahí donde empieza a formarse la dicotomía pueblo-multitud que llega a nuestros días y tan importante resulta en la conceptualización del filósofo marxista Paolo Virno. Quizás en la época en la que el populismo ha vuelto a tomar de forma peligrosa el poder, la contraposición de los conceptos se ha mostrado ilusoria e incluso innecesaria. ¿Qué es, pues, la multitud? ¿Puede servirnos de verdad para pensar el arte y la resistencia? Más que un análisis histórico del concepto, aquí pretendo esbozar las problemáticas de la concepción pos-obrerista de Negri y Virno, proponer una ampliación del concepto a partir del aspecto sensible, incluso estético, de la multitud.

En definitiva, que la definición no reduzca el potencial físico del hecho de *ser en multitud*.

## 1. Un mapa de poder e identidad.

Al contrario que Toni Negri y Michael Hardt (2005), creo necesario pensar la multitud como un cuerpo. Para ellos, la multitud no es cuerpo sino carne viva, maleable. Negri y Hardt entienden cuerpo como cuerpo social, aquello sobre lo que el soberano tiene potestad. Frente a eso, conciben la multitud como «la carne amorfa que aún no tiene cuerpo» (Negri y Hardt, 2005: 150), que es «pura potencialidad, una fuerza vital informe» (Negri y Hardt, 2005: 192). Sin embargo, la multitud es un cuerpo. Como todo cuerpo en disputa, es frágil. Frágil, pero no vulnerable, porque la vulnerabilidad del cuerpo se sitúa en la pugna por el reconocimiento, en el eje de la visibilidad social, y la multitud no lo es si no es visible, debe aprovecharse de la esfera pública, un sistema donde opera el poder de forma casi automática encumbrando lo endeble. Frágil en el sentido positivo: un cuerpo de fácil dislocación, pero también de fácil reconstrucción. Y, a cada reconstrucción, la apertura de nuevas posibilidades. Pero la multitud es contradictoria: aniquila la vulnerabilidad del cuerpo aislado para erigir una fragilidad colectiva. La fragilidad originaria será sustituida por otros tipos de flaqueza.

Para construir el antagonismo entre pueblo y multitud se dice que, mientras que el pueblo es una masa de identidad excluyente, la multitud ofrece siempre una relación constitutiva. Mientras que el pueblo siempre tiende hacia un Uno insoslayable, la multitud es una coagulación de singularidades no disueltas. La multitud anula la unidad, y escapar al Uno parece algo crucial en la lucha política. Admitimos que la pluralidad es la condición humana —acción y discurso, igualdad y distinción—<sup>1</sup>; mientras que la acción es aquello que marca verdaderamente un acto político; aquello que, además, consigue mostrar a un sujeto en su radical individualidad: la acción siempre descubre al agente junto al acto, y por ello solo es posible en la esfera pública (Arendt, 2016: 209). Sin embargo, la importancia del carácter revelador de la acción es

---

<sup>1</sup> Arendt (2016: 200).

doble, pues en ella también el sujeto puede diluirse. Se diluye en una concatenación de actividades múltiples: se diluye en la fábrica postfordista, se diluye en el desfile militar, se diluye también en la manifiesta-acción. De las tres disoluciones, solo interesa la última por su carácter rompedor, pues es ahí donde la acción conlleva la creación – simultánea al acto– de un “espacio de aparición”, un espacio también frágil y difuso, pero pesado.<sup>2</sup>

No anular la diversidad en lo múltiple: he ahí la proposición paradójica de toda multitud. Virno (2003: 42) sostiene que, mientras que el pueblo es centrípeto, la multitud es centrífuga. Está claro que el pueblo siempre viene definido por una identidad. Pero ¿realmente la multitud, tal y como Negri, Hardt y Virno la conciben, es capaz de acoplarse a los mismos parámetros? Negri (2000) ya criticó que, bajo la primacía del *general intellect*, se desligaran las prácticas de trabajo del uso de los cuerpos. Negri y Hardt tenían claro en *Imperio* que el intelecto no podía ocupar el primer plano. Sin embargo, para Virno «la vida de la mente es el Uno que sostiene el modo de ser de la multitud» (Virno, 2003: 36). Es cierto que para Virno el intelecto general ha de ser siempre público, y es el intelecto público el que concierne a la multitud. Sin embargo, si la multitud funciona a partir de un *general intellect*, solo quedan, como apunta Malcolm Bull, dos opciones: o la multitud no es un Uno, pero actúa como tal, con una dirección clara, o la multitud no llega nunca a conformar una unidad, pero actúa colectivamente bajo el trabajo de una «mano invisible».<sup>3</sup> No hace falta imaginar una partitura tal como el *general intellect* para hablar de multitud, los mecanismos de asociación son mucho más viscerales y responden a una necesidad política, intersección de problemas de vértebras materiales, culturales y simbólicas.

Mientras que los mecanismos de cohesión de un pueblo son siempre identitarios, es necesario pensar las fuerzas impulsoras de la multitud. También es algo urgente pensar lo unitario (una cierta forma de convergencia no definitiva ni estanca) de la multitud: no es identidad, no es forma. Es movimiento, es unidad que se desquebraja, que es ciertamente significativa solo bajo las condiciones adecuadas,

---

<sup>2</sup> Se entiende “espacio de aparición” como algo que “precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las arias formas de gobierno” y que “desaparece con la interrupción de las propias actividades” (Arendt, 2016: 222).

<sup>3</sup> Bull, M. *The limits of multitude*. *New Left Review* 36, September – October 2005.  
<https://newleftreview.org/issues/II35/articles/malcolm-bull-the-limits-of-multitude>

cuando produce un “espacio de aparición” que realmente puede ofrecer resistencia. La multitud podría definirse en referencia a la historia del acoplamiento, de la coalición, materializada en el espacio público, en una marea de singularidades que ahuyentan la identidad represiva; quizás en una polifonía de gritos, de reclamaciones. La multitud sería algo así como un cuerpo que reclama. El cuerpo, un mapa de poder e identidad.<sup>4</sup> Al definir la multitud como una especie de cuerpo, es pertinente recordar que el cuerpo individual está históricamente construido, y que implica una responsabilidad de la que hemos de desasirnos con la crítica, aquella práctica *queer* que «expone los límites del esquema histórico de las cosas, el horizonte epistemológico y ontológico dentro del cual pueden hacer los sujetos» (Butler: 2012, 31).

Así, quizás lo que realmente produzca el antagonismo entre pueblo y multitud no es la falta de unidad homogénea o de identidad, sino la capacidad de esta última para propugnar el *deshacerse con los otros*, eso que para Butler (2012:83) marca el nacimiento de la ética: abandonar el yo, desposeerse para ser en multitud. Y ser en multitud para poder, simplemente, ser.

El problema radica en relegar la multitud a lo indeterminado. La multitud ha de ser comprendida como un cuerpo frágil, pero un cuerpo. Esto, además, nos ayudaría a comprender el cuerpo más allá de la tiranía de la Unidad, a comprender que ver un cuerpo siempre es leer un cuerpo, y que un cuerpo siempre se lee, se ve, discursivamente. El problema que ven Negri y Hardt en concebir la multitud como un cuerpo es que este siempre es una «unidad orgánica» (Negri, Hardt, 2005: 162). Así, pueden hablar del «cuerpo económico» o del «cuerpo político global (Negri, Hardt: 2005, 167) pero no del cuerpo asambleario, ni siquiera del cuerpo *queer*.<sup>5</sup> Las concepciones son siempre demasiado generalistas: la carne viva de la multitud deviene cuerpo social y su potencialidad productiva se neutraliza en la jerarquización. Así pues, la relación multitud-cuerpo social-poder fáctico es transitiva, por lo que se muestra complicado el escapar y buscar otra forma de organización de la multitud que

<sup>4</sup> Es la definición de cuerpo que da Donna Haraway (2018: 78)

<sup>5</sup> Ambos autores (2005: 200) afirman: “*There are no queer bodies, only queer flesh that resides in the communication and collaboration of social conduct.*”, algo que ciertamente entra en contradicción con la importancia que Negri da al cuerpo tanto en *Imperio* como en *Arte y multitud*. Pensar el cuerpo en abstracto es un error teórico grave que en nada ayuda a buscar, como se pretende desde la práctica *queer*, la justicia en el reconocimiento.

no devenga el cuerpo político del capital. A no ser que dejemos de concebir la multitud como el opuesto y sustituto del pueblo y comprendamos la multitud en su potencialidad fundadora, es decir, desde el ámbito estético justo en el punto de repartición de lo sensible (Rancière, 2009), de la configuración de la experiencia. Así, podremos hablar realmente de subjetividad política.

## 2. Subjetividad colectiva.

La cuestión no es qué es una multitud sino qué puede devenir una multitud (Negri, Hardt, 2005: 105), y ese devenir, esa toma de forma, depende totalmente de un proyecto político (Negri, Hardt, 2005: 212). Ahora bien, ¿qué tipo de proyecto político? Si, como se encargan de dejar claro los autores, no hay multitudes sino multitud, ¿cómo hacer que esta multitud devenga una forma de resistencia y no participe de la subsunción? <sup>6</sup> ¿Debe estar ya implícito en el concepto abstracto de multitud que manejan Negri y Hardt la posterior realización de un proyecto político real? Si es así, entonces no se trata ya de un concepto teórico descriptivo, sino de algo mucho más interesado. Por otro lado, Virno acude a Heidegger, además de a Marx, para ensalzar su conceptualización. Los problemas de ver la multitud desde la tradición hermenéutica, como «configuración biológica fundamental que deviene modo de ser históricamente determinado, ontología que se revela fenomenológicamente» (Virno, 2003: 102) conllevan una serie de equívocos filosóficos bastante problemáticos en el plano político. Es lo que supone ver la multitud como un *continuum*, como una Idea desligada del ámbito más fáctico que esquivada toda categorización eminentemente política. La tesis de Virno, orgullosamente marxista —las recriminaciones a Hannah Arendt, que abundan en su libro, parecen referirse siempre a la falta de *conciencia* de esta autora—, puede servir para canalizar tanto sentimientos de izquierda como de derechas. ¿Es peligroso, entonces, teorizar sobre la multitud sabiendo que, aunque personal y teóricamente se defiende una posición política adecuada, esta se diluye en la conceptualización abstracta? ¿Cómo evitarlo? ¿No ocurre lo mismo con el *pueblo*? Si

---

<sup>6</sup> «the concept of the multitude thus attempts to break this numerical alternative between the single and the plural.» (Negri y Hardt, 2005: 223).

pueblo y multitud se contraponen tan radicalmente como estos autores defienden, quizás lo propio sea evitar que el concepto de multitud sustituya al de *pueblo*, más allá de disputas en torno a la ontología o a la unidad constitutiva de ambos conceptos.

La revisión estética del concepto de multitud propone centrarse en la multitud desde el punto de vista de la producción de lo sensible, donde se anudan formalmente estética y política; *ver* esa multitud y luego *pensarla*, y no al revés. Para ello, quizás resulten más interesantes los apoyos de Hannah Arendt (2016) y Judith Butler (2015), además de Jacques Rancière, quienes realmente nos pueden ayudar a concebir otra forma de multitud desligada de lo abstracto y centrada en lo estético. Con esto no pretendo dar a entender una confusión entre multitud y asociación o asamblea, sino enfocar el concepto más hacia estos últimos que hacia la oposición con el pueblo. Para Virno, multitud significa «la pluralidad –literalmente, el ser-muchos– como forma durable de existencia social política, contrapuesta a la unidad cohesionada del pueblo» (Virno, 2003: 76), y es sabido que esta pluralidad es, para Arendt, la base de la condición humana.

En la multitud se aniquila la individualidad y se forma un sujeto colectivo que es abstracción, pero en ningún modo es *abstracción pura* justamente por ser *sujeto*: como todo sujeto, lleva en sus espaldas el peso de la norma, de una formación. Habría que preguntarse por la subjetividad de este sujeto colectivo, si es que la subjetividad es posible más allá del individuo –¿no es acaso la subjetividad aquello que hace posible la comprensión de un individuo? ¿no se contraponen individuo y multitud?—. <sup>7</sup> Si, siguiendo a Butler, sólo es posible la subjetividad si hay sujeción, habríamos de entender la subjetividad que se crea en multitud también como un proceso de subordinación a ciertos poderes, ciertas prácticas, ciertos modos de comportarse. Virno considera que los individuos que se reúnen en multitud hallan su singularidad como punto de llegada y no como algo preexistente, pero para reunirse en multitud hace falta formar ya parte de una subjetividad colectiva. Un individuo deviene inteligible gracias a procesos de subjetivación –y de sujeción– intrincados que el

---

<sup>7</sup> Como apunte, Butler (2015: 179) desconfía de la posibilidad de formación de un sujeto colectivo en el mismo acto de reunión: «si decimos que el sujeto colectivo se forma en el curso de su acción performativa, entonces es que no está constituido: cualquiera que fuese su forma antes del ejercicio performativo no es la misma que tiene en el momento de actuar y después de haber actuado.»

análisis de la multitud nos permite esclarecer. Virno parece considerar que el individuo se subjetiviza en multitud y no al revés, que el hecho de formar multitud es un proceso de subjetivación político, y está claro que lo es, pero no es el único: hay una subjetividad preexistente que lleva a los cuerpos a reunirse en ese frágil equilibrio que es la multitud. Para Negri y Hardt también «la multitud es la subjetividad que emerge de la dinámica entre la singularidad y el común» (Negri, Hardt, 2005: 198). La multitud no necesita un Uno pero sí un común, aunque en otro texto Negri sostenga que la multitud «no puede hallar una unidad representativa».<sup>8</sup> ¿Cuál es el espacio que ocupa la subjetividad en esta «orquesta sin director» (Negri, Hardt, 2005: 242) que es la multitud? Las subjetividades sociales en multitud (campesinos, obreros, pobres, migrantes) se vuelven “híbridas”, «dejan de ser identidades y se convierten en singularidades» (Negri, Hardt, 2005: 138). Negri y Hardt tienen una concepción cíclica sobre la subjetividad y lo común, pero parecen ignorar la relación subjetividad-identidad. El paso de la identidad a la singularidad no parece tan fácil. La creación de un común no se puede desligar de la situación social concreta, más allá de que todas las figuras que se coaligan en multitud sean «figuras biopolíticas»; los mecanismos de asociación son mucho más complejos de lo que Negri y Hardt propugnan. Encontramos una descripción mucho más sucinta y esclarecedora en Butler (2015).

Por su parte, Rancière (2011) insiste en la necesidad de no separar completamente pueblo y multitud: «el punto fundamental es la determinación del poder de ser de lo común como producción, es la idea de la producción como fuerza habitada por una teología inmanente a su esencia afirmativa» (2011: 217). Sabemos que la multitud es siempre constituyente, pero acierta Rancière al desconfiar de la supuesta centralidad del concepto: «o bien pensamos las multitudes como procesos de subjetivación política y planteamos el problema de la relación entre los lugares y las formas de esos procesos, o bien pensamos las multitudes, bajo un modo metapolítico, como el nombre mismo del poder que anima al todo, a riesgo de identificarlo con alguna voluntad inconsciente del Ser que no quiere nada. El pensamiento de las multitudes no escapa a las alternativas que, en general, debe afrontar el pensamiento

---

<sup>8</sup> Negri, Antonio., & Zolo, Danilo. (2002). “El imperio y la multitud. Un diálogo sobre el Nuevo Orden de la Globalización.” *Da Reset. Publicado en Internet por Rebelión.org.* [http://www.gramscimania.info/ve/2009\\_08\\_27\\_archive.html](http://www.gramscimania.info/ve/2009_08_27_archive.html)

de los sujetos políticos» (Rancière, 2011: 223). El peso central que se ha concedido al concepto de multitud ha de ser, después de todos los equívocos, repensado. La multitud se opondría al pueblo tras la decadencia del Estado-Nación, pero no es tan importante la dimensión conceptual de la multitud como su apariencia estética, su capacidad de agrupar, movilizar, canalizar, dislocar la percepción. Como sustitución del pueblo, el concepto de multitud hierra: es imposible explicar la decadencia del Estado-Nación solo a partir de este concepto. La multitud ha de volver a su forma más física, al derecho a la aparición y la ética de la cohabitación.

Más que oponer teóricamente multitud a pueblo, quizás sea necesario necesario centrarse en el espacio de aparición, incluso en la gestualidad. La multitud en el espacio de aparición recoge lo sembrado. No supone acumulación, pero en la gestualidad hay memoria. El vector de temporalidad de los gestos en multitud no es el mismo que el de los individuos que se reúnen. Los gestos —no importa ahora su efectividad política— se espigan, se concatenan; desvelan un pasado solo con su exhibición pública. Quizás lo importante de la multitud resida en su capacidad para producir la mutación antropológica —o visual— que estamos aguardando. Si el arte es potencia ontológicamente constitutiva, la multitud también podría serlo. Para ello, habría que volver a pensar la multitud desde el ámbito sensible del acontecimiento y la agencia, desde su función eminentemente expresiva.

## Bibliografía.

- Arendt, Hannah. (2016). *La condición humana*. Madrid, Paidós.
- Bull, Malcolm. (2005). "The limits of multitude." *New Left Review*, 35, 19.
- Butler, Judith. (2015) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Madrid, Paidós.
- Butler, Judith. (2012). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Brown, Wendy. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. Madrid, Herder.
- Haraway, Donna. (2018). *Manifiesto para ciborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Mar del plata, Letra Sudaca ediciones.
- Negri, Antonio., & Hardt, Michael. (2000). *Imperio*. Madrid, Akal.
- Negri, Antonio., & Hardt, Michael. (2005). *Multitude: war and democracy in the age of empire*. New York, The Penguin Press.
- Negri, Antonio., & Zolo, Danilo. (2002). "El imperio y la multitud. Un diálogo sobre el Nuevo Orden de la Globalización." *Da Reset*. Publicado en Internet por Rebelión.org. [http://www.gramscimania.info/ve/2009\\_08\\_27\\_archive.html](http://www.gramscimania.info/ve/2009_08_27_archive.html)
- Rancière, Jacques. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Madrid: Herder.
- Rancière, Jacques. (2009). *El reparto de lo sensible*. Santiago, LOEM Ediciones.
- Virno, Paolo. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid, Traficantes de sueños.
- Weil, Simone. (2007). *Escritos históricos y políticos*. Madrid, Trotta.

202

---

Nº 97  
Enero  
febrero  
2021

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA