

# Pensamiento político contemporáneo

Corrientes fundamentales

**Dora Elvira García G. • Carlos Kohn • Omar Astorga**  
Coordinadores



TECNOLÓGICO  
DE MONTERREY.



DORA ELVIRA GARCÍA, CARLOS KOHN  
Y OMAR ASTORGA  
(Coordinadores)

PENSAMIENTO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO:  
CORRIENTES FUNDAMENTALES



EDITORIAL PORRÚA



TECNOLÓGICO  
DE MONTERREY



ESPACIO ANNA FRANK

MÉXICO, 2011

Primera edición, 2011

Derechos Reservados

Copyright © 2011 por:

DORA FÉLIX GARCÍA GONZÁLEZ; CARLOS KUHIN Y OMAR ASTORGA

Esta edición y sus características son propiedad de la  
EDITORIAL PORRÚA, S.A. DE C.V.— 8  
Av. República Argentina, 15, 06020, México, D. F.

Queda hecho el depósito que marca la ley

ISBN 978-607-09-0862-0

IMPRESO EN MÉXICO  
PRINTED IN MEXICO

## ÍNDICE

|                                    |      |
|------------------------------------|------|
| PRÓLOGO POR AMBROSIO VELASCO.....  | IX   |
| INTRODUCCIÓN POR JESÚS BACEJA..... | XVII |

### TEMA 1

#### CONCEPCIONES DE LO POLÍTICO

|  |     |
|--|-----|
| 1. Antonio Gramsci: Una fundamentación marxista de la política en el siglo XX. Por Carlos Kohn y Omar Astorga..... | 3   |
| 2. República y democracia en el pensamiento político de Hannah Arendt. Por María Teresa Muñoz Sánchez.....         | 37  |
| 3. Foucault: Poder, disciplina e ilegalismo. Por José Colmenares.....  | 67  |
| 4. Giorgio Agamben: El eclipse de la política y el vaciamiento de sus categorías. Por Dora Elvira García G.....    | 91  |
| 5. Tres aspectos del pensamiento político de Hardt y Negri. Por Omar Astorga.....                                  | 113 |

### TEMA 2

#### LIBERALISMO Y MULTICULTURALISMO

|   |     |
|---|-----|
| 6. Isaiah Berlin: Libertad, liberalismo y pluralismo. Por Gustavo López Montiel.....                                      | 143 |
| 7. Norberto Bobbio: Liberalismo, democracia y socialismo (Su perspectiva metodológica). Por José Fernández Santillán..... | 157 |
| 8. Debate sobre la igualdad de las libertades efectivas entre Sen y Rawls. Por Fabiola Vethencourt.....                   | 171 |
| 9. Diversidad cultural, igualdad y liberalismo. Por Mónica Gómez Salazar.....   | 197 |
| 10. Will Kymlicka: Una defensa liberal del multiculturalismo. Por Gabriel Morales.....                                    | 223 |

### TEMA 3

#### NUEVAS FRONTERAS DE LA DEMOCRACIA

|   |     |
|---|-----|
| 11. Comunicación y política: reflexiones inoportunas. Por David De los Reyes..... | 251 |
|---|-----|

12. Imaginario y democracia en Cornelius Castoriadis. Por María Eugenia Cisneros ..... 279
13. Democracia y totalitarismo: la dimensión simbólica de lo político según Claude Lefort. Por Sergio Ortiz Leroux ..... 309

## TEMA 4

## CONTRIBUCIONES DESDE AMÉRICA LATINA

14. Versiones del republicanismo en el pensamiento político hispanoamericano. Por Carolina Guerrero ..... 341
15. Populismo: Una aproximación contemporánea. Por Ivo Hernández y Héctor Hurtado ..... 367
16. La Política de la liberación y los alcances de un nuevo paradigma filosófico. Por José Guadalupe Gandarilla Salgado ..... 397

## ***Tres Aspectos del Pensamiento Político de Hardt y Negri***

Omar Astorga<sup>1</sup>

### ***I. La Herencia Hobbesiana de la Idea de Multitud<sup>2</sup>***

Más allá de las propias advertencias de Michael Hardt y Antonio Negri sobre la distancia que sus categorías guardan con el sentido moderno de la política, expuesto por Thomas Hobbes en el *Leviatán*, ambos autores, al hablar de su proyecto filosófico de la *multitud*, utilizan como premisa la idea de la guerra en un sentido semejante al que le sirvió a Hobbes para justificar la existencia del Estado. Nos interesa poner de relieve la prolongación de ciertas categorías hobbesianas en el proyecto filosófico de estos pensadores. Para ello, en primer lugar, se intenta mostrar la debilidad del argumento según el cual se sigue un camino opuesto al que utilizó Hobbes en la justificación del Estado moderno. En segundo término, se examinan las consecuencias que se derivan al plantear la identificación de la guerra y la política como *una relación social permanente*, de la cual surgen los esquemas y prácticas del biopoder. Y, en tercer lugar, se considera la afirmación según la cual la solución hobbesiana al problema de la guerra es ambivalente e incompleta. Se destaca, en suma, la circunstancia de que un pensador como Negri, marxista y spinoziano, termina haciendo uso, en una obra fundamental de su madurez, de conceptos hobbesianos, no de un modo coyuntural, sino como una forma general de articulación destinada a justificar la emergencia ontológica del fenómeno de la multitud.

Antonio Negri es, sin dudas, un pensador spinoziano, sin que esto signifique que Spinoza fue el punto de partida de su ya larga trayectoria intelectual. Se podría decir, más bien, que el pensador holandés es un punto del círculo hermenéutico que él ha venido trazando desde un conjunto de preocupaciones cuyo corazón es la política y cuyo sentido fundamental es la subversión contra todas las formas de dominio y explotación.<sup>3</sup>

No nos sorprende que Negri se haya acercado a Spinoza como militante, en la cárcel, desde una posición subversiva, que si bien es densa, analítica y ampliamente documentada, no podía encajar sin más en la historiografía tradicional. La revalorización

---

<sup>1</sup> Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

<sup>2</sup> Publicado originalmente en *Akados*. Revista del Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación, Caracas, 2007, pp. 25-38.

<sup>3</sup> Negri (1981). Hago uso de la idea de círculo hermenéutico en el sentido de Gadamer (1993).

de los conceptos de potencia, singularidad y multitud, entre otros, es también la recuperación de Spinoza, del mismo modo como lo ha sido cuando Negri nos muestra los fundamentos y la historia del poder constituyente en la época moderna. Este intérprete es entonces coherente cuando, en su proyecto de la "Multitud", nos remite a Spinoza como pensador anómalo, antimoderno, crítico del absolutismo y de la subordinación al poder (Negri, 1981).<sup>4</sup> Sobre esto no hay dudas. Del mismo modo como no existen dudas sobre la posición antihobbesiana que Negri ha mostrado a lo largo de su obra. Más aún, debería decirse que Negri ha sido un pensador spinoziano en la misma medida en que, explícitamente, se ha empeñado en ir contra Hobbes, quien ha sido de un modo persistente el antimodelo de su obra, especialmente por el valor fundacional que se le ha atribuido al pensador inglés en la constitución y desarrollo del pensamiento político moderno.

Uno de los más recientes testimonios de esta posición se halla en el libro *Multitud*, escrito por Negri junto a Michael Hardt (2004), donde son frecuentes los intentos orientados a establecer un claro deslinde con el pensamiento político moderno de inspiración hobbesiana.

Ahora bien, al examinar esta obra nos encontramos con la curiosa circunstancia de que la estructura y buena parte de su argumentación guardan notables similitudes con el pensamiento político de Hobbes. Más aún, podemos observar que estas similitudes se aprecian incluso en la idea misma de multitud. Y si esto es así, Negri (tal como muchos pensadores que desde el siglo XVII se han declarado adversarios de Hobbes haciendo uso, sin embargo, de su antropología y de su modelo teórico), podría ser también visto "a pesar de él" como un heredero del filósofo inglés y de la política moderna de la cual fue fundador.

Formulemos esta idea con más moderación y quizás con menos contundencia: no queremos decir que Negri es un hobbesiano del mismo modo como él consideró hobbesiano a Macpherson en el prefacio a la edición italiana del conocido libro sobre la teoría política del individualismo posesivo (Macpherson, 1973). Puede decirse, más bien, que Negri es un coherente y apasionado seguidor de la utopía spinoziana, pero que en su obra de madurez, dedicada a la globalización, se ve obligado a transitar por el realismo hobbesiano, y con ello, a poner de relieve contradicciones quizás insalvables en su proyecto filosófico y político de la multitud.

---

<sup>4</sup> Véase mi reseña de este libro (Astorga, 1982). Valga recordar también Negri ([1992] 1994). Comentarios al respecto se hallan en Astorga (2006).

## 1. *Dos Recorridos Aparentemente Opuestos*

Ya en el prefacio al libro *Multitud* encontramos la advertencia de que la trayectoria intelectual de Hobbes *sigue un camino inverso* al que se aprecia en el movimiento que Hardt y Negri siguieron en la redacción que va del conocido libro *Imperio* ([2000] 2002) al libro dedicado a la multitud (2004). Mientras que Hobbes □nos dicen□ escribe primero *Del ciudadano* ([1642] 1966), donde se ocupa del cuerpo social y de las formas de ciudadanía asociadas al nacimiento de la burguesía, el *Leviathan* ([1651] 1989) ofrece los mecanismos jurídico-políticos desde los cuales emerge la soberanía como forma de control absoluto del Estado-nación. Éste es, según los autores, el movimiento de fundamentación que surge en □los albores de la modernidad□, pues □Hobbes pasó de la clase social en germen a la nueva forma de soberanía□ (Hardt y Negri, 2004, p. 19).

Por el contrario *en los albores de la postmodernidad* Hardt y Negri habrían desarrollado con sus dos libros el movimiento que va de las formas políticas de la soberanía global, vale decir, del Imperio, al surgimiento de la Multitud como un movimiento económico, social y político que se forma como clase global y que debe ser apreciado en su conformación biopolítica: Hemos seguido el camino contrario al de Hobbes porque, así como la burguesía naciente necesitó recurrir a un poder soberano que garantizase sus intereses, ahora la multitud emerge de la nueva soberanía imperial y apunta más allá□ (2002, pp. 19-20).

Creemos, sin embargo, que se trata de dos recorridos aparentemente opuestos. Hobbes no parte de la sociedad para luego legitimar la soberanía, sino que toma como punto de partida la crisis misma de la soberanía, cuya expresión se halla en la guerra civil que tanto le obsesionó y a la que se refiere en diversas ocasiones en el *Leviathan* y en la historia que de ella hizo en el *Behemoth* (1969). El problema que le preocupaba a Hobbes consistía en legitimar una sociedad cuyo □Leviatán□ había entrado en crisis. De allí su enorme esfuerzo por mostrar lo que le ocurre a una sociedad cuando no se halla sometida a un *poder común*.

En su obra *Del ciudadano* ya Hobbes ([1642] 1966) había teorizado sobre la necesidad del □Leviatán□ y del Estado-nación moderno, mientras que en el *Leviathan* ([1651] 1989) vuelve sobre el tema pero esta vez para mostrar, con mayor elocuencia e indagación antropológica y cultural, los problemas por los que estaba atravesando el Leviatán de su tiempo. Por ello se podría sostener que en la lectura de Hardt y Negri se traza una relación transitiva que no se corresponde con la compleja y versátil trayectoria de

Hobbes. Si esto es así, no podemos aceptar que el camino seguido por nuestros dos autores haya sido opuesto al de Hobbes. Tanto la interpretación del Imperio como la de la Multitud suponen la comprensión de la crisis de la soberanía, a una escala global, por supuesto, no limitada a los confines del Estado-nación, tal como la vio Hobbes en el siglo XVII. Pero la diferencia de escala no necesariamente modifica la naturaleza de las relaciones de dominio. Así como el Leviatán es inconcebible sin la guerra civil, el Imperio y la Multitud no pueden entenderse sin la existencia de lo que los autores llaman *la guerra civil global*.

Llama la atención que, especialmente en el libro *Multitud*, el capítulo fundacional esté dedicado al tema de la guerra, y más aún, que este tema termine por convertirse en el hilo conductor de todo el libro. A Hardt y Negri les interesa mostrar las condiciones de posibilidad de la emergencia de la multitud. Para ello acuden a una estructura argumental que no es distinta y mucho menos opuesta a la que siguió Hobbes: se trata de los mismos conceptos de soberanía y guerra civil manejados pendularmente. Cambia ciertamente la escala histórica pero no la naturaleza de la red que históricamente se ha tejido en torno al poder.

## ***2. La Guerra es la Política***

Hardt y Negri advierten que ya no tiene cabida concebir □a la manera de Clausewitz ([1832] 1999) la política como continuación de la guerra por otros medios. Carl Schmitt (1929) había destacado la inutilidad de esa afirmación para entender la política del siglo XX. Nuestros autores van más allá al señalar que en la época global del Imperio la guerra es la política misma. Resulta coherente entonces que, al plantear el proyecto político de la multitud como democracia global, el tema de la guerra adquiera un rol determinante a lo largo de todo el libro.

Efectivamente, en el Prefacio, una vez dicho que la posibilidad de la democracia a escala global emerge hoy por primera vez, se agrega que esa posibilidad □está oscurecida y amenazada por el estado endémico de guerra mundial. De allí se arriba a la siguiente conclusión: □tendremos que empezar por ese estado de guerra□ (Hardt y Negri, 2004, p. 13). Un camino, como ya se ha dicho, semejante al trazado por Hobbes. Ciertamente, estos pensadores se distinguen del filósofo inglés al apuntar a la idea de la democracia global, absoluta, a la manera como la vio Spinoza. No obstante, si la premisa de toda la argumentación apunta a examinar las amenazas que oscurecen las posibilidades de la democracia global, no extraña que, a la manera hobbesiana, la guerra se convierta en

premisa, incluso en hilo conductor y quizás en la conclusión de todo el discurso en torno a la multitud.

Hardt y Negri son coherentes, pues al afirmar que ahora la guerra es la política, no es posible entonces concebir la política sino como guerra, convertida, por tanto, en el eje de toda la argumentación. Afirmer, entonces, que se tendrá que empezar por allí, no es un giro retórico. Efectivamente, el primer capítulo del libro está dedicado a esa amenaza.

Podría, no obstante, sostenerse que Hardt y Negri se ocupan de un tipo de guerra muy distinta a la que trató Hobbes, precisamente por razones históricas, al considerar que es distinta la naturaleza de los conflictos globales a la de los conflictos civiles que azotaron a Inglaterra a mediados del siglo XVII. Sobre este punto, encontramos dos comparaciones muy distintas que hacen nuestros autores. En la primera, nos presentan la guerra tal como la vio Hobbes. Nos hacen ver que con el paso global de la modernidad a la postmodernidad □la guerra se ha convertido en una situación generalizada: podrán cesar las hostilidades en algunos momentos y en ciertos lugares, pero la aparición de la violencia letal es una posibilidad constante, siempre dispuesta a estallar en cualquier momento y lugar□. (Hardt y Negri, 2004, p. 25).

Luego señalan, tal como □nos enseña Thomas Hobbes□, que □la naturaleza de la guerra reside no en los combates reales, sino en la disposición notoria para ello, siempre y cuando no estemos asegurados de lo contrario (Hardt y Negri, 2004, p. 29). Michel Foucault (1983) es uno de los que más claramente ha visto el significado potencial y la densidad imaginativa de la guerra en Hobbes. Es una tendencia que se observa precisamente en aquellos estados donde la soberanía se halla en crisis, del mismo modo como puede observarse en la época del Imperio. Hardt y Negri llegan incluso a ser lapidarios cuando afirman que □no hay escapatoria al estado de guerra dentro del Imperio, ni se le ve un final (2004, p. 24).<sup>5</sup>

Al final del libro, sin embargo, en el momento en que se ocupan de las posibilidades de la democracia, señalan que no se puede seguir utilizando la idea de la □guerra de todos contra todos□ así como la noción de □un estado natural violento para legitimar la noción de un poder soberano monárquico□ (2004, p. 356). Al plantear este segundo significado, se agrega que esta noción no guarda relación con la época actual, especialmente porque se funda en la propiedad privada y la escasez, ligadas al trabajo material, mientras que la nueva economía se basa cada vez más en la propiedad inmaterial y en los mecanismos de

---

<sup>5</sup> Sobre la cuestión de la naturaleza de la guerra, véase Astorga (2000).

cooperación y comunicación, que hacen más antinatural la posibilidad de la guerra de todos contra todos: En realidad, nuestro estado natural es aquel que se crea en las redes comunes de la multitud (2004, p. 357).

Se podría aducir que no necesariamente existe una contradicción entre ambas interpretaciones. Se puede afirmar, por un lado, que la noción de guerra potencial es válida para pensar el desarrollo del Imperio, mientras que, por otro lado, la idea de la guerra de todos contra todos no es válida para pensar en la constitución de la multitud. Esto supone que el concepto hobbesiano estaría referido a situaciones históricas distintas, vale decir: puede ser útil □en su primer significado□ no sólo para entender los conflictos del siglo XVII, sino también la crisis de la soberanía imperial, mientras que el segundo significado no sería aplicable en el momento de pensar en las posibilidades de la democracia global. Llegados a este punto podríamos decir que la formulación hobbesiana □al menos en su primer significado revela una amplitud semántica que pone en sintonía al filósofo inglés con nuestros teóricos de la globalización imperial.

Creemos, sin embargo, que el segundo significado se prolonga también en nuestros autores precisamente a través del concepto de multitud. Antes de mostrar esto debemos advertir que hemos hablado de dos significados del concepto de guerra, considerando el doble uso que Hardt y Negri han hecho de este concepto. Estimamos, más bien, que estos significados se encuentran estrechamente ligados en la obra de Hobbes, de tal modo que hacer uso de uno lleva inevitablemente a utilizar el otro.

Nuestros dos intérpretes insisten en que, a diferencia del Leviatán, que acaba con los conflictos y garantiza la paz, el Imperio se constituye como una guerra permanente y generalizada en la cual, en nombre de la seguridad, se apela a diversos mecanismos de violencia. El Leviatán permite alcanzar la paz por el enorme poder que posee para mantener el temor, incluso el terror, frente a la desobediencia y la sedición. Es una forma distinta de hacer la guerra, de la misma manera en que el Imperio, visto como Leviatán, no es más que la forma de mantener la seguridad y el terror. O mejor dicho: es el Leviathan del orden global (2004, pp. 208-209).<sup>6</sup>

### ***3. La Guerra de la Multitud***

---

<sup>6</sup> Hardt y Negri advierten que □no hay que olvidar [□] que la solución hobbesiana es ambivalente e incompleta□, pues, por un lado, el Leviatán pone fin a la guerra civil, pero, por el otro, □la guerra sigue siendo una posibilidad siempre presente, en parte porque la propia amenaza de la guerra y la muerte es el arma principal de coerción □ (2004, p. 276). Es necesario destacar que la propuesta política de nuestros autores es también ambivalente e incompleta mientras no demuestren las condiciones de posibilidad de la eliminación del Imperio.

Hardt y Negri conciben la multitud como la constitución de un movimiento democrático. Ese es el propósito principal de la tercera parte del libro, dedicado al tema de la democracia, cuya búsqueda supone también el logro de la paz, la libertad y la igualdad. Por estos motivos, el proyecto político de la multitud representaría una alternativa al estado de guerra generalizado que se produce con la formación del Imperio. Se trataría de una organización y una dinámica distinta a dicho estado. Y, por tanto, podría decirse que, con la emergencia de la multitud, nos encontramos con un esquema de comprensión de la política distinto e incluso antagónico al de Thomas Hobbes.

Ya en el prefacio del libro dicen que □la posibilidad de la democracia está oscurecida y amenazada por el estado endémico de guerra mundial□ (2004, p. 13). Por ello, al anunciar que tendrán *que empezar por ese estado de guerra*, lo hacen considerando no sólo la estructura de la guerra que produce el Imperio, sino también la que puede emerger del seno de la multitud. Más aún: se puede sostener que la prioridad no sólo es la guerra, sino que la respuesta de la multitud se basa en la estructura de los conflictos desarrollados por el Imperio. Ciertamente, esta no es la única característica que distingue a la multitud: el capítulo dedicado a este concepto hace énfasis en diversos aspectos económicos y sociales relacionados con las nuevas tendencias históricas de la postmodernidad. Creemos, sin embargo, que la guerra es la característica que orienta decisivamente su interpretación.

Los autores nos dicen que la paz adquiere para la multitud un valor superior, la condición necesaria para cualquier liberación. □Pero en este contexto □se advierte□ sería demasiado simplista que se identificaran los intereses de la multitud inmediata y exclusivamente con la paz□ (Hardt y Negri, 2004, p. 95). Y si tomamos en cuenta el enorme valor que los autores le atribuyen a la lucha de resistencia como una actividad configuradora de la multitud, no sorprende entonces que afirmen que los movimientos de liberación están (o deberían estar) orientados hacia una □guerra contra la guerra□, es decir, □hacia un esfuerzo activo por destruir el régimen de violencia que perpetúa nuestro estado de guerra y sustenta los sistemas de desigualdad y opresión. Es una condición necesaria para hacer realidad la democracia de la multitud□ (*Ibidem.*). Si esto es así, podría entonces decirse nuevamente que, tal como en el Imperio, la política de la Multitud también es la guerra.

Hardt y Negri toman en cuenta los múltiples tipos y generaciones de guerra que se han desarrollado en la época moderna, especialmente las del siglo XX. Pero no privilegian algún tipo, no sólo por la multiplicidad existente sino, sobre todo, por las cada vez más

complejas formas de hacer la guerra, vistas no solamente como movimientos históricos, sino también como expresiones ontológicas, tal como la destrucción nuclear o las más sofisticadas formas que el capitalismo global ha venido perfeccionando como dominio de la vida y de la muerte, es decir, como biopoder.

Frente a la guerra del Imperio, entendida como biopoder, se propone la guerra de la Multitud, vista como biopolítica. Se podría suponer que se trata de posibilidades históricas y ontológicas distintas, pero en el fondo no son más que las caras de una misma moneda, ciertamente en planos diferentes: el de la dominación, por un lado, y el de la liberación, por el otro. Se trata de una misma estructura, pues la multitud no hace más que servirse de las formas como se organiza el mismo Imperio. El así llamado *trabajo inmaterial* que sirve de base a la biopolítica, la estructura reticular de comunicación y las posibilidades de formación de una nueva subjetividad son, en buena medida, atributos del Imperio llevados al terreno de la Multitud.

Hardt y Negri plantean, sin embargo, la posibilidad de que una vez expuesto el estado de guerra, □la naturaleza y las condiciones de la multitud permitirán situarnos en un nuevo punto de vista, desde el que podemos identificar las fuerzas reales y creativas que están emergiendo con el potencial para crear un mundo nuevo□ (2004, p. 95). La pregunta que inevitablemente surge es la de saber si, al hacer uso de la exposición de los principios y modos como se ha desarrollado la guerra, es posible encontrar *un nuevo punto de vista* desde el cual pueda crearse *un mundo nuevo*.

Según Hardt y Negri hace falta desarrollar una teoría opuesta a la estructura del poder visto como cuerpo político, es decir, como articulación de jerarquías que giran alrededor del poder de uno. Es necesario disolver la estructura del cuerpo político, escribir y realizar la negación del tratado hobbesiano sobre el cuerpo: un anti-*De Corpore*, más allá de la distinción entre identidad y diferencia. En lugar del cuerpo, los dos filósofos proponen la metáfora de la carne, sustituyendo la idea de la unidad por la de lo común, así como la del individualismo por la de la singularidad. La posibilidad de revalorizar lo común, actualizando la noción moderna de hábito, desarrollada por los pragmatistas norteamericanos, o a través de la revalorización lingüística de la comunicación, tal como lo ha hecho Paolo Virno, plantea, según Hardt y Negri (2004, pp. 434-435), nuevas formas de constitución de la multitud.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Véase Hammer (2003); Virno (2003, p. 73).

Curiosamente, en esa proposición se hallan, de nuevo, la debilidad y la fuerza de la trayectoria de Negri. La fuerza sigue siendo filosófica, debido a la fortuna de encontrarnos con el intento de construir un principio ontológico que nos permite pensar en las condiciones de posibilidad de la vida más allá del individualismo posesivo y de la servidumbre. La multitud es ontológica, según Hardt y Negri: □la facultad de ser libres y la propensión a rechazar la autoridad han pasado a ser los instintos humanos más nobles y más saludables, los verdaderos signos de eternidad□ (2004, p. 259).

La debilidad sigue estando en los ejemplos que ofrece la misma historia moderna. A pesar del enorme esfuerzo por encontrar testimonios del poder constituyente de la multitud, los autores no ocultan la vena realista de su interpretación, al reconocer que el capital global mantiene precisamente la dominación de la producción de lo común.<sup>8</sup> Por ello hablan de la □multitud histórica□, vista como □la multitud que todavía no es□ (*Ibidem*).

El concepto de multitud se presenta así bajo diversas fórmulas. Hardt y Negri, coherentemente, se aproximan con notable versatilidad a un concepto expansivo, complejo, a una tendencia □como ellos mismos admiten□ que se vuelve inasible o al menos difícil de identificar desde las categorías políticas tradicionales. A fin de cuentas, el concepto no pocas veces resulta equívoco e incluso contradictorio.<sup>9</sup>

Creemos, en definitiva, que Hardt y Negri no logran desarrollar enfáticamente *un nuevo punto de vista* desde el cual pueda crearse *un mundo nuevo*, a pesar de las sugerentes y audaces fórmulas, metáforas, ilustraciones y testimonios que nos ofrecen. Su esperada propuesta por una nueva democracia no es más que la exposición de la crisis de las democracias actuales junto a la formulación de una vaga e inasible idea de democracia absoluta donde se privilegian, ciertamente, la libertad y la igualdad a través de las singularidades, pero donde no emergen las formas o los principios de su realización histórica.<sup>10</sup> A pesar de su crítica a Rousseau, Hardt y Negri se colocan en un terreno semejante al del ginebrino quien, luego de haber criticado el principio de representación,

---

<sup>8</sup> □Nos parece que la multitud plantea el problema de la resistencia social y el tema de la legitimación de su propio poder y su violencia en términos completamente diferentes. Ni siquiera las formas más avanzadas de resistencia y guerra de la modernidad parecen ofrecernos elementos adecuados para la solución de nuestro problema□ (Hardt y Negri, 2004, p. 119).

<sup>9</sup> Quizás no sea casual que frente a los esquemas de comprensión heredados de la modernidad Hardt y Negri digan, al final del libro, que □será necesario una ciencia de la pluralidad y de la hibridación, una ciencia de las multiplicidades, que sepa definir el modo en que las diversas singularidades se expresan plenamente a sí mismas en la multitud□ (2004, pp. 354-355).

<sup>10</sup> Los autores admiten que □la crisis actual de la democracia tiene que ver no sólo con la corrupción y la insuficiencia de sus instituciones y prácticas, sino también con el concepto mismo. En parte, esa crisis proviene de que no queda claro lo que significa la democracia en un mundo globalizado□ (Hardt y Negri, 2004, p. 268).

propio de la modernidad, termina invocándolo como un mecanismo social y político en la elaboración de su proyecto de República.<sup>11</sup> Y tal como Spinoza, Hardt y Negri culminan hablando de la democracia absoluta, de la potencia de la multitud, de la posibilidad de recuperar el sentido antiguo de democracia como gobierno de todos por todos, sin que todo ello deje de ser, como lo ha sido, desde los clásicos o desde el siglo XVII, apenas una esperanza que permite ir más allá de los límites a la igualdad fijados por el liberalismo y más allá de los límites a la libertad que impone el socialismo (2004, p. 258).

Hardt y Negri (2004), al final de su reflexión, recuerdan una vez más a Foucault (1983) quien afirmaba que □la ontología crítica de nuestra propia condición no deberá ser, en ningún caso, una teoría, ni una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de conocimiento□, sino más bien un □análisis histórico de los límites que se nos imponen, y un experimento con la posibilidad de transgredirlos□ (2004, p. 27). El problema al que se enfrentan, sin embargo, nuestros autores, es el de convertir la ontología, desde esta sugerente mirada, en un proyecto político postliberal y postsocialista donde se mantengan bien resguardadas la libertad y la igualdad en un mundo global. Por ello, para decirlo tomando en cuenta dos momentos decisivos de la trayectoria de Octavio Paz, desde *El laberinto de la soledad* (1950) hasta *La llama doble* (1993), Hardt y Negri, siguen siendo herederos del realismo hobbesiano, es decir, de las escisiones y laberintos existenciales e históricos constitutivos de la modernidad. Aun así, no se ha debilitado su empeño o su apuesta sobre la idea de multitud e incluso sobre la posibilidad de concebir y transmutar el poder □tal como escriben al final de su libro□ en una forma de amor.

## ***II. Sociedad Civil, Multitud y Pueblo***<sup>12</sup>

En este apartado nos acercamos al tema de la sociedad civil desde dos conceptos que han sido revalorizados en el debate político contemporáneo. Por un lado, examinamos el □concepto□ de multitud expuesto por Michael Hardt y Antonio Negri bajo la exigencia de pensar la sociedad contemporánea más allá de los marcos tradicionales del Estado moderno. Tratamos de mostrar ciertas similitudes y a su vez la distancia que exhibe la □multitud□ respecto a la sociedad civil. Por otro lado, consideramos la propuesta de un crítico implacable de Hardt y Negri, Ernesto Laclau, quien reivindica más bien el concepto

---

<sup>11</sup> En todo caso, Hardt y Negri (2004) terminan diciendo que □necesitamos concebir formas diferentes de representación, o tal vez nuevas formas de democracia que superen el paradigma de la representación□ (p. 293).

<sup>12</sup> El siguiente texto está basado en la ponencia que bajo el mismo título presentamos en el III Coloquio Internacional de Filosofía Política de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, noviembre, 2009.

de "pueblo" como forma central de pensar la articulación política de las demandas sociales.

Entre las diversas inquietudes desde las cuales se han explorado las bases del pensamiento político contemporáneo, ha cobrado cada vez más fuerza el problema de cómo pensar la sociedad en tiempos de globalización.<sup>13</sup> Especial atención ha merecido, por ejemplo, la necesidad de revisar las diversas concepciones de la democracia con el fin de adecuarse a un mundo cada vez más cosmopolita, donde la movilidad de los escenarios históricos ha llevado al desafío de decantar el clásico arsenal de categorías sobre las cuales se venía sustentando el pensamiento moderno.<sup>14</sup> Se pueden observar diversos cambios en los usos y significados de algunos conceptos que siguen siendo centrales (como los de "Estado", "sociedad civil", "democracia", "libertad" o "justicia"), y de otros que han empezado a ocupar en algunas corrientes un rol privilegiado (tal como sucede con los conceptos de "espacio público" o "cosmopolitismo").<sup>15</sup>

En este contexto el concepto de "sociedad civil" ha tenido una multiplicidad de significados equivalentes a los que ha tenido el concepto de "Estado", aunque con una variabilidad mayor, pues este último, a pesar de los diversos cambios que ha sufrido, conserva intacto su núcleo principal sustentado en el monopolio de la violencia legítima, tal como lo vieron, entre otros, Hobbes, Weber o Schmitt.

La sociedad civil ha sido vista, más bien, como un conjunto de relaciones morales, económicas, culturales, políticas e incluso religiosas, sin que ninguna de ellas se haya convertido permanentemente en un eje privilegiado. Se trata de una larga historia cuya versatilidad y relevancia quizás no había sido imaginada.

Baste señalar dos momentos decisivos de esa historia. En primer lugar, los inicios del pensamiento político moderno, donde nos encontramos con el notable énfasis económico que se hizo valer en el uso del concepto de sociedad civil a través de la propiedad privada, tanto en la versión liberal que va de Locke a Kant, como en la teorización de su "anatomía", tal como se halla en Marx. De otro lado, como lo ha visto Norberto Bobbio, la sociedad civil fue pensada básicamente como una realidad ético-política, tal como lo hizo Hegel y más tarde Benedetto Croce desde una visión histórico-especulativa o, como la concibió Gramsci, desde una perspectiva histórico-crítica colocada al servicio de un proyecto revolucionario. Con el paso a la segunda mitad del siglo XX se

---

<sup>13</sup> Véase al respecto Vallespín (2003).

<sup>14</sup> Véase al respecto Greppi (2006).

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, Beck (2005).

fortaleció en el mundo académico la mirada ético-política de la sociedad civil, donde se produce una vez más el retorno al kantismo y la revalorización del espacio público tal como se ha teorizado, por ejemplo, en la línea ampliamente utilizada por Habermas.

En segundo lugar, debe advertirse que es sobre todo en las últimas décadas cuando emergieron, desde nuevos e insospechados orígenes, experiencias plurales de organización frente a algunas formas de totalitarismo; o los así llamados "nuevos movimientos sociales", así como diversas formas de asociación que tomaban distancia de la burocracia de los partidos, de los sindicatos y del Estado, procurando democratizar las diversas experiencias de gobernabilidad.

De este modo, comenzó a configurarse una realidad distinta e históricamente significativa de la sociedad civil. En muchos casos, más allá de la tradicional noción de pueblo o de clase social, pero también más allá del individualismo posesivo y del mercado, empezaron a reformularse viejos conceptos que también se alejaban de los esquemas políticos derivados del Estado-nación, para colocarse en un ámbito institucional flexible y en muchos casos articulado a la experiencia histórica de la globalización.

Quizás por ello, en este contexto, la sociedad civil se ha convertido en una realidad tan amplia, digámoslo así, en construcción, que quizás haría imposible la formulación de un concepto que permita dar cuenta de ella de un modo sistemático y coherente. Nuestra intervención no busca ese camino, explorado por lo demás desde diversas perspectivas por una inmensa literatura especializada, sino que busca agregar, más bien, un par de aristas que quizás podrían sugerir otras miradas en el abordaje de la complejidad de este fenómeno.

Para ello vamos a recurrir a dos teorizaciones que se han hecho de la sociedad contemporánea, vistas como reflexiones que han retomado tendencias relacionadas con el concepto de sociedad civil. Se trata de los conceptos de multitud y pueblo, a través de los cuales se busca dar cuenta de procesos de identificación o de reorganización de movimientos sociales en el marco de nuevas relaciones de poder.

Conviene señalar, de antemano, tres momentos a través de los cuales se distingue la aparición moderna de estos conceptos. En primer lugar, se trata de conceptos cuyos orígenes modernos han sido rastreados en el siglo XVII a través de las obras de Hobbes y Spinoza. Baste decir que si bien Hobbes se ocupó enfáticamente del concepto de multitud, lo hizo dentro de un dispositivo teórico que buscaba arribar al concepto de pueblo entendido como la base fundamental para la concepción del Estado. Esta concepción fue

desarrollada especialmente en el período de la Ilustración donde el pueblo fue visto como el sujeto histórico político desde el cual era pensable el rumbo y la transformación de la sociedad moderna. El concepto de multitud quedó más bien relegado. Quedó, por ejemplo, aislado y olvidado el significado que le dio Spinoza, quien pensaba la multitud como una comunidad guiada por un pensamiento colectivo que debía hacer valer sus exigencias frente al Estado en nombre del derecho natural. El Estado no sería entonces concebido tan sólo como una superestructura jurídico-política, sino como la expresión de la potencia de la multitud.

En segundo lugar, los conceptos de pueblo y multitud, especialmente este último, fueron utilizados de nuevo a finales del siglo XIX, con el surgimiento de la así llamada □sociedad de masas□, pero con un significado totalmente distinto, especialmente en las ya clásicas teorizaciones que van de Le Bon a Freud, recogidas por Moscovici (1985) o Laclau (2005), donde la multitud es vista como un agregado de individuos ligados emocionalmente por instintos y fantasías y subordinados a la figura mesiánica y autoritaria del líder, en una experiencia colectiva que puede ser contingente o repetitiva.

Sin embargo, a comienzos de este siglo nos encontramos, en tercer lugar, con un intento más de hacer uso de estos conceptos frente a las insuficiencias que han mostrado los diversos intentos de pensar la sociedad contemporánea. Vamos a referirnos brevemente a dos ejemplos que han venido revelando este interés. Por un lado, la forma de ver la política que desplaza su atención desde el Estado hacia la sociedad sirviéndose para ello de un nuevo significado de la idea de multitud. Los promotores de esta idea □Michael Hardt y Antonio Negri- advierten que no se trata de la sociedad vista como pueblo, como masa o como clase social, sino como un movimiento que adopta diversas formas de constitución y que se define esencialmente como una respuesta ante las formas políticas del capitalismo global.

Por otro lado, nos encontramos con el marcado interés que ha surgido por la idea de pueblo a partir de la búsqueda de las bases racionales del populismo y, en general, del fenómeno de formación de las identidades colectivas en el seno del Estado moderno. En este caso queremos destacar la contribución de Ernesto Laclau, crítico radical de Hardt y Negri, quien ha procurado mostrar cómo a través del concepto de pueblo se articulan políticamente las demandas sociales.

Se trata de dos opciones teóricas que en buena medida están emparentadas con la experiencia histórica recogida en el concepto de sociedad civil, pero que tratan de ir más

allá de ese concepto de maneras distintas e incluso opuestas. Tan sólo nos interesa poner sobre la mesa algunos alcances políticos que se desprenden de esa doble deriva.

1. La multitud teóricamente es un proyecto que Michael Hardt y Antonio Negri convirtieron en el horizonte básico de sus exploraciones, vista como una agrupación de afectos y de inteligencia, no subordinada a las jerarquías del mundo moderno, modelado por las formas del Estado, sino organizada en forma de red, del mismo modo como tiende a organizarse políticamente el mundo globalizado. Adelantémonos desde ya a decir que se trata de una fórmula en la que subyace un conjunto de problemas que no logra colmar las expectativas que se habían trazado sus propios autores en su intento de comprensión de los cambios que ha sufrido la sociedad contemporánea.

No podemos ocuparnos aquí de la densidad de esos problemas. Más bien, la pregunta que nos guía es la de saber en qué sentido este proyecto de la multitud puede llegar a ser políticamente expresable. Nos hacemos esta pregunta presuponiendo cierta fecundidad en ese proyecto, sin caer por ello en las posiciones extremas que han surgido en sectores de la izquierda radical, europea o latinoamericana, cuyo entusiasmo ha convertido las ideas de Hardt y Negri en dogmas y estereotipos puestos al servicio de diversas utopías revolucionarias. O en las posiciones no menos radicales que han asumido algunos intérpretes que han descalificado el concepto de multitud desde una lectura simplificadora o desde expectativas que van más allá de las promesas anunciadas por sus autores. Baste recordar los casos de Chantal Mouffe ([1993] 1999); ([2005] 2007), y especialmente de Ernesto Laclau, a quien nos referiremos en la parte final de este ensayo.

De antemano es necesario advertir que este proyecto no puede separarse de la idea de Imperio, donde se habla de las nuevas tendencias que viene adoptando el poder a escala global. Se trata de una nueva forma de soberanía que va más allá de las tendencias imperialistas que pudieron observarse entre los siglos XIX y XX con el surgimiento de ciclos expansivos de la economía capitalista. Con la aparición del Imperio, el Estado-nación comenzó a articularse con diversos tipos de corporaciones económicas y poderes supranacionales que habrían comenzado a adoptar la forma de red y que se iría constituyendo como condición de posibilidad para el ejercicio del poder global.

Ahora bien, si el concepto de Imperio ofrece serias dificultades para comprender el orden global, el concepto de Multitud ofrece un nivel mayor de dificultades para abordar ese orden. Baste advertir de entrada que al menos la idea del Imperio se halla asociada de alguna manera con el desarrollo histórico del imperialismo, ampliamente estudiado por la

tradición marxista; mientras que la idea de multitud no cuenta con antecedentes históricos comúnmente reconocidos. No se corresponde con el concepto que va de Le Bon a Freud. Y si bien son útiles las asociaciones que pueden tejerse desde Spinoza, la multitud teorizada por Hardt y Negri intenta colocarse mucho más allá de las fronteras de la modernidad con el fin de dar cuenta de un nuevo período histórico.

La idea de multitud no cuenta con una tradición teórica e histórica reconocida, precisamente porque se plantea un abordaje de la sociedad, o mejor decir, de las múltiples formas como se articulan las sociedades contemporáneas, desde perspectivas que pueden resultar extrañas al sentido común y a las formas tradicionales de concebirlas. Conviene además destacar que al presentar este concepto como proyecto y como tendencia, entran en un terreno, digámoslo así, en construcción y, por ello mismo, difícil de seguir y evaluar en sus alcances teóricos e históricos. Y si bien esta propuesta se acerca en principio al concepto de sociedad civil, en definitiva se aleja de dicho concepto desde el momento en que se considera que los espacios de gobernabilidad democrática deben expandirse hasta el punto de poner en crisis y propiciar la disolución del sistema de soberanía inherente al Estado. No es precisamente una realidad que esté a la vista, sobre todo si se toma en cuenta aquellos casos donde el Estado sigue ejerciendo un rol absoluto o en aquellos otros donde precisamente la gobernabilidad se ha logrado a través de una permanente interacción con la sociedad civil. Sin embargo, son numerosos los ejemplos donde las agrupaciones y movimientos sociales, que han logrado cierto nivel de autonomía democrática, siguen estando subordinados a los moldes y a los supuestos que proceden del Estado-nación. Más aún, y aquí se encuentra quizás lo más novedoso de la propuesta, según Hardt y Negri esos problemas se han venido acentuando con el peso que ejercen las tendencias de jerarquización y desigualdad impulsadas por el capitalismo global.

Quizás estos problemas puedan visualizarse mejor si nos colocamos en un ángulo opuesto al desarrollado por Hardt y Negri, vale decir, en la perspectiva del pueblo, tal como ha sido reivindicado recientemente por Ernesto Laclau.

2. En efecto, Laclau ve en la multitud una elaboración teórica superficial que no aporta una respuesta política a los problemas que se había planteado. A diferencia del concepto de pueblo, que puede ser visto □nos dice□ como una □universalidad parcial construida políticamente□ (Laclau, 2005: 298), la multitud sería un sujeto emancipatorio de alcance universal caracterizado por la espontaneidad de la rebelión. Su conclusión en este sentido es categórica: □Si existe una tendencia natural a la rebelión, no es necesaria ninguna construcción política del sujeto de la rebelión□ (op.cit.: 300). La multitud sería

así una suerte de tendencia horizontal □no se sabe si virtual o real□ que coexistiría con las luchas particulares donde se ha evidenciado la organización y el compromiso político.

Se trata de una crítica que está precedida de una densa elaboración teórica que supone una manera de comprender la sociedad contemporánea opuesta a la que ofrecen Hardt y Negri. Por ello el rechazo de Laclau al concepto de multitud puede ser visto a la luz de la revalorización que intentó hacer del concepto de pueblo en uno de sus textos más recientes.

No vamos a detenernos a analizar el denso trabajo de Laclau, pero sí podemos tomarlo como referencia para señalar que así como existen diversos elementos para acercar el concepto de sociedad civil a la idea de la multitud, existen también elementos que alejan dicho concepto de la idea de pueblo.

En primer lugar, cabría destacar que el interés de Laclau por comprender el fenómeno del populismo le lleva a exponer el concepto de pueblo basándose en la así llamada □lógica de formación de las identidades colectivas□ que apunta, en definitiva, a la idea de pueblo como unidad articuladora de demandas que si bien son heterogéneas, exhibe rasgos totalizadores de la realidad a la cual busca referirse. Sin embargo, el propio Laclau muestra cómo el concepto de populismo pone en evidencia la □vagueza□ que siempre le ha caracterizado, pues termina reflejando que las identidades colectivas no son fijas y estables, sino sujetas a las contingencias de la historia.

No obstante, en Laclau hay una apuesta por el populismo, es decir, un intento de rescatar el sentido político que esta experiencia histórica ha mostrado en la lógica de su formación. Y para ello nos muestra dos grandes perspectivas. La primera, de la cual en buena medida se aparta, consiste en la asociación que se ha hecho entre el populismo y los diversos modos de denigración de las masas, tal como fueron teorizadas □tal como lo hemos referido□ desde Le Bon hasta Freud.

La segunda perspectiva es su idea de la □construcción del pueblo□, visto no como una □expresión ideológica, sino un □actor histórico□ que se constituye como relación entre agentes reales□ (*Ibid.*: 97) ampliamente articulados a través de una pluralidad de demandas. Desde esta perspectiva, el pueblo aparece como una instancia unificadora y hegemónica que se coloca por encima de las particularidades y logra dar cuenta, sin embargo, de ellas. Y lo logra, entre otros aspectos, a través del principio de representación.

Entre las múltiples aproximaciones que el autor ofrece para dar cuenta de la formación del pueblo, nos interesa tan sólo destacar ese principio debido al valor

constitutivo que le atribuye. Retomando una larga tradición, Laclau nos dice que □la construcción del pueblo sería imposible sin el funcionamiento de los mecanismos de representación□ (*Ibid.*: 202). Y para mostrar la naturaleza de esos mecanismos ofrece una explicación □ya formulada emblemáticamente por Hobbes□ según la cual la voluntad de los representados, especialmente cuando se trata de grupos débiles, se desarrolla y consolida a través del mecanismo de representación y, en definitiva, mediante la figura del representante, que se convierte entonces en la fuente de la unidad del pueblo. Vista de esta manera, la voluntad del pueblo no antecede a la representación, sino que es posterior a ella.

Desde esta perspectiva, Laclau aborda el nexo que existe entre representación y democracia. Pero para ello nos encierra, digámoslo así, en un círculo, que consiste en sostener, por un lado, que □la construcción de un pueblo es la condición *sine qua non* del funcionamiento democrático□ (*Ibid.*: 213) y a su vez □que la posibilidad misma de la democracia depende de la constitución de un □pueblo□ democrático□ (*Ibid.*: 215). Sin embargo, en este círculo la idea determinante es la de pueblo, quedando anclada la democracia en el mecanismo de representación.

Visto así, a pesar de que el concepto de pueblo posea una realidad heterogénea y suponga la posibilidad de recoger las diversas formas de identificación colectiva, como aquellas que podríamos atribuir a las diversas experiencias, permanentes o contingentes, que ha tenido la sociedad civil (en lo que Laclau llama la lógica unificadora de las equivalencias), termina imponiéndose como la forma de identidad política a partir de la cual se ha caracterizado la soberanía moderna. Digámoslo de otra manera: Laclau no hace más que desarrollar los esquemas tradicionales como se ha concebido la formación política de la sociedad contemporánea. Y lo hace desde una visión que privilegia la hegemonía ante la diversidad, y que coloca la unidad por encima de la pluralidad de la multitud o, si se quiere, de las diversas formas que adopta la sociedad civil.

Se ha dicho, por ejemplo, que la sociedad civil es el sustituto histórico del concepto de pueblo (Olvera: 2003). Pero en el enfoque de Laclau el pueblo sigue siendo la forma colectiva como se pueden unificar las demandas de la sociedad civil. Cabría entonces preguntar si al buscar sistemáticamente en la idea de pueblo la forma como se articula la sociedad contemporánea, se abre efectivamente un nuevo espacio de reflexión que permite pensar en las posibilidades históricas de la sociedad civil. Creemos, en principio, que esta propuesta, a pesar de tener presente la heterogeneidad y las nuevas tendencias del mundo global, corre el riesgo de quedar subordinada a las formas políticas tradicionales de

unificación y subordinación. Y esta es precisamente la respuesta que Hardt y Negri le dieron a Laclau en su libro más reciente, dedicado al Bien Común. (2005)

A manera de conclusión, debemos advertir que en este breve recorrido hemos querido destacar apenas un plano en nuestra lectura de las opciones teóricas que representan Hardt-Negri y Laclau. Hemos hecho énfasis en el interés que se ha mostrado en buscar la forma política desde la cual se expresa la multitud o el pueblo. En ambos casos se puede advertir la centralidad y las tensiones que produce el concepto de representación.

Desde la idea de multitud, se trata de un concepto que se intenta poner en crisis de un modo radical, recuperado pasajera y momentáneamente en el momento de pensar las maneras como debe ser practicada la democracia, pero que en definitiva se convierte en una fórmula social que, al buscar explicar la forma como se organizan las redes globales, se diluye en los laberintos de esas redes. Allí está la fuerza de ese principio y a la vez su debilidad, si se tiene en cuenta, al fin y al cabo, que la democracia gira en torno al ejercicio del poder desde las mediaciones de la representación. En 1994 Negri buscaba las alternativas a la modernidad en la reconstrucción teórica e histórica del poder constituyente de la multitud, pero diez años más tarde, al reivindicar la democracia, se encuentra con los mismos laberintos aparentemente insalvables del poder constituido. Quizás la ausencia de una estructura política de la multitud mantiene □paradójicamente□ las expectativas y la fecundidad de este proyecto.

Quizás esto explica buena parte la crítica de Laclau quien, por el contrario, busca incesantemente las lógicas unificadoras de lo político y hace seguramente por ello del principio de representación uno de los ejes fundamentales de su discurso. Aunque esto no significa que se aleje o contraponga a las diversas formas de articulación de la sociedad civil. Creemos que también presupone dichas formas, pero bajo los límites y el poder del Estado moderno. Seguramente la ventaja de su interpretación se halla en el realismo y en la forma como se puede ilustrar históricamente la formación del pueblo y de las razones que han dado lugar al populismo. Quizás el aporte de Negri consista en haber tratado de ir más allá de ese realismo, buscando opciones sociales de organización distintas a las formas políticas tradicionales.

Y si volvemos la mirada hacia el concepto de sociedad civil emerge entonces la pregunta de saber cuáles son los alcances políticos de la representación en el marco de la así llamada □gobernabilidad democrática□, desde la cual se ha considerado dicho concepto. Los conceptos de multitud y pueblo ofrecen, digámoslo así, un horizonte más de discusión cuya utilidad seguramente se halla en la fuerte dicotomía que suponen o, si se

quiere, en las diversas maneras de abordar los espacios cada menos fronterizos que se producen entre lo social y lo político. La emergencia permanente e inevitable del principio de representación como tendencia histórica e incluso antropológica, nos sigue planteando el problema de saber cuál es el tipo de coexistencia social, de espacios e instancias, y sobre todo cuál es la forma política del sujeto pensable quizás más allá de la sociedad civil.

Hemos visto que el concepto de multitud exhibe diversas similitudes con algunas de las características básicas que se le han atribuido a la sociedad civil. Se trata de dos perspectivas que si bien pueden llegar a ser muy heterogéneas entre sí, comparten una inclinación antiautoritaria, democrática, donde se privilegia el espacio público y el consenso, sin menoscabo del conflicto, en la organización cada vez más amplia y renovada de diversos tipos de demandas frente a los excesos del Estado o del mercado. Sin embargo, existe una diferencia fundamental que también hemos destacado. El concepto de multitud es presentado en el marco de una teoría política del mundo global que intenta ir más allá de los límites de la soberanía expresada en el Estado-nación. El concepto de sociedad civil no supone rebasar esos límites. Nos encontramos, en suma, con la diferencia que existe entre la teorización de una tendencia (no claramente visible), y la interpretación de una realidad histórica que ha venido adquiriendo un peso cada vez mayor en la sociedad contemporánea.

### ***III. Un Nuevo Problema de la Democracia***<sup>16</sup>

En este apartado nos referimos a los límites del intento de Hardt y Negri de pensar políticamente la globalización desde la idea de la democracia de la multitud. Ellos señalan que si bien las formas políticas de la democracia en la época moderna lograron adaptarse a las exigencias del Estado-nación, esas formas se encontraron, desde la segunda mitad del siglo XX, con el nuevo desafío político representado por el desarrollo de la globalización. En efecto, si la política ya no es pensable desde los esquemas de la modernidad, tampoco la democracia puede reducirse a los límites del Estado-nación. Dada entonces la tentación de considerar las posibilidades de una democracia global, donde se junten los ideales económicos y sociales del liberalismo y las exigencias éticas de un mundo cosmopolita, Hardt y Negri se introducen en el laberinto de esas posibilidades, invocando más bien la idea de multitud bajo la necesidad de crear nuevos significados para pensar lo político. A manera de conclusión tratamos de advertir que esta idea se mantiene sin embargo en el

---

<sup>16</sup> El siguiente texto está basado en la ponencia titulada «La democracia vista por Hardt y Negri» presentada en el VII Congreso Nacional de Filosofía, Caracas, Venezuela, junio, 2010.

mismo laberinto, ofreciendo un testimonio nuevo y radical de la crisis del concepto de democracia.

La democracia sigue siendo la forma política a la cual se acude para pensar el orden y la cohesión de la sociedad contemporánea. A pesar de las diversas concepciones que han florecido, se podría sostener que existe un consenso universal sobre la necesidad de adoptarla debido a la legitimidad y los beneficios que ella produce. Desde el siglo XVIII no se ha hecho más que repensarla y ajustar la multiplicidad de fórmulas desde las cuales se ha venido construyendo el Estado moderno. Tal como lo señalan Hardt y Negri, siguiendo una larga tradición, la democracia parecía imposible con la emergencia de la sociedad de masas y del individualismo. Baste recordar la sentencia rousseauiana según la cual la democracia no podría ser practicada por hombres sino sólo por dioses. No obstante, se pudieron sortear los escollos demográficos haciendo valer el casi sagrado principio de representación. La teoría del poder constituyente fue dando paso al orden constitucional y al principio de la separación de los poderes.

Hardt y Negri se refieren constantemente a esta tradición. La que va, digámoslo así de Bodin y Hobbes a Carl Schmitt, o de Locke y Montesquieu a Hans Kelsen, Weber y Habermas, mostrando la forma como el concepto moderno de soberanía termina ajustándose a las exigencias de las formas democráticas. Pero la contribución de estos intérpretes intenta ir más allá de esta tradición. En sus tres recientes libros, especialmente en *Multitud*, se plantea el problema de cómo concebir la democracia más allá del Estado moderno, en vista de la presencia cada vez más significativa del fenómeno de la globalización. Dicho más directamente: la pregunta que recorre el libro es la de saber si es posible una democracia a escala global ante los cambios que han venido afectando las fronteras del Estado-nación.

Esta pregunta por la democracia es también una manera de abordar las nuevas formas como ha de concebirse la política en una época que para los autores no cabe llamar sino postmoderna. El proyecto que nos anuncian es audaz y ambicioso: no se trata de describir la crisis social y la agonía cultural de la modernidad con la mirada del escéptico o el pesimista. Se busca, más bien, trazar las opciones políticas que van emergiendo desde la postmodernidad en el contexto cada vez más de un orden global.

Ahora bien, la democracia a esa escala no debe ser concebida como una suerte de Imperio desde el cual se configuran nuevas jerarquías de poder y nuevas divisiones sociales. Precisamente el primer libro de Hardt y Negri (*Imperio*) consistió en tratar de

mostrar el desplazamiento político que se viene produciendo con el paso del imperialismo, que venía ejerciendo el Estado-nación, a la aparición todavía tendencial del Imperio, donde los Estados y las corporaciones e instituciones transnacionales comienzan a adquirir la forma de una red de poder desde la cual se ejerce la soberanía. El segundo libro (*Multitud*), si bien toma como base las condiciones materiales y subjetivas de la formación de redes propia del Imperio, intenta ir más allá de sus formas políticas teniendo como mira la posibilidad de la democracia basada en el poder común y en el sentido emancipatorio que le atribuyen a la multitud.

No obstante esta propuesta ha tenido diversos detractores. El cuestionamiento fundamental que se le ha hecho a la obra de Hardt y Negri consiste en señalar la ausencia de una teorización que permita dar cuenta de las formas políticas a través de las cuales se expresaría la multitud, pues no basta con atribuirle a ésta un carácter expansivo y liberador si no se da cuenta de la forma política como ha de enfrentarse el Imperio. El mismo concepto de multitud encerraría además numerosas ambigüedades, y peor aún, no necesariamente tendría una orientación emancipatoria, sino que podría expresar tendencias hacia la subordinación política que no harían más que reforzar la soberanía del Imperio. En el tercer libro (*Commonwealth*) se hace un balance de esas críticas y como respuesta se vuelve al concepto mismo de multitud, a su poder constituyente y a la democracia como su forma fundamental de expresión.<sup>17</sup> Dicho en palabras de Hardt y Negri, se trata, en definitiva, del proyecto político de la democracia de la multitud.

1. Podemos advertir aquí diversas miradas desde las cuales Hardt y Negri se han esforzado en poner de relieve la necesidad de la democracia global. Valga señalar, en primer lugar, que la indagación en torno al Imperio les lleva a sostener que la estructura histórico-política del capitalismo va más allá del esquema moderno atado a la figura del Leviatán. No se trata de una estructura piramidal, sino del poder que en forma de red se va tejiendo más allá de los límites del Estado-nación. Ahora bien, el alcance más significativo de esa indagación consiste en tratar de mostrar cómo, paradójicamente, la red desde la cual se forma el Imperio sirve de base histórica para pensar las posibilidades de la multitud. El desarrollo del Imperio, basado en el poder cada vez más expansivo del capital, supondría a su vez el desarrollo de formas de poder no piramidales a través de las cuales la sociedad contemporánea encontraría mecanismos de autogobierno nunca antes vistos.

---

<sup>17</sup> Hardt y Negri se refieren específicamente a las críticas formuladas por Pierre Macherey, Ernesto Laclau, Paolo Virno, Étienne Balibar, Slavoj Žižek y Alan Badiou. (Hardt-Negri, 2009: 166-169)

Destaquemos, en segundo lugar, que de este modo, para los autores, el camino hacia la democracia se vuelve cada vez más justificado. El argumento básico es el siguiente: mientras el Imperio supone en definitiva la identificación de la política con la guerra, donde se hace valer una lógica de dominación y jerarquías, la democracia, en cambio, supone la emancipación de esa lógica y la posibilidad de activar el campo de lo común como forma de alcanzar la paz. Se trata, sin embargo, como advierten los autores, de un camino lleno de obstáculos cada vez más refinados. Las investigaciones de Foucault en esta dirección representan para ellos un antecedente fundamental.<sup>18</sup> Frente a las formas cada vez más organizadas de control social de la población, es decir, frente al ejercicio del biopoder, surge la posibilidad de la biopolítica, entendida como resistencia y especialmente como liberación. La multitud emergería democráticamente como un movimiento que busca poner en crisis los poderes constituidos a través del autogobierno y de la expansión compartida de lo común.

Habría que señalar, en tercer lugar, que esta argumentación supone un uso radicalmente distinto del término democracia. Supone, por un lado, la potencia expansiva y de la multitud. Se trata del poder constituyente, tal como fue teorizado por Negri en la década de los noventa, donde ya exponía las líneas teóricas e historiográficas que habrían representado especialmente desde el siglo XVII, una alternativa política a la que se desarrolló durante la modernidad. Frente al así llamado "poder constituido" del Estado, Negri apelaba al poder constituyente de la multitud, tal como ya lo había hecho en los años ochenta en su conocido estudio sobre la filosofía de Spinoza. Si tomamos en cuenta estos antecedentes, se podría decir que la densa indagación que emprendió junto con Michael Hardt representa una línea de continuidad y coherencia que podría concebirse como una reflexión sobre el poder constituyente de la multitud dirigida en un primer momento a buscar alternativas al mundo moderno, y que en un segundo momento se desarrolla como un intento de comprensión de la postmodernidad en el contexto de la globalización. Ya desde los años noventa se hacía énfasis en la necesidad de la democracia, pero es especialmente en la trilogía que Hardt y Negri dieron a conocer desde el año 2000, donde la democracia aparece como eje en torno al cual se desarrolla buena parte de su argumentación.

2. Sin embargo, pueden advertirse dos momentos de flexión a través de los cuales se pone a prueba la coherencia y la fecundidad de esta indagación. En primer lugar, las

---

<sup>18</sup> Véanse especialmente las lecciones de 1979 que Foucault dictó en el Colegio de Francia (Foucault, [2004] 2007).

dificultades para ofrecer un marco político que logre ir más allá del liberalismo y del socialismo. Es cierto que la argumentación está dirigida a encontrar un espacio distinto a la escisión entre lo privado y lo público-estatal. Y para ello los autores han concentrado su atención en la idea de lo común, en la condición reticular de la multitud, y en la posibilidad de que, sobre todo, se produzca el autogobierno, superando así los esquemas tradicionales de la soberanía y la representación. De esta forma, buscan separarse no sólo de las diversas variantes a través de las cuales se ha desarrollado la tradición democrática, en especial la del siglo XX, sino que toman también distancia del así llamado cosmopolitismo liberal, orientado a pensar las bases de un gobierno democrático de alcance global. Sin embargo, la apuesta, digámoslo así, es demasiado alta, difícil de visualizar más allá de los esquemas propios del pensamiento político moderno. Es quizás por ello que en diversos momentos los autores plantean la necesidad de elaborar una nueva ciencia de la política o algo semejante. Pero por ahora es apenas un anuncio o un deseo. En todo caso, la trilogía que han desarrollado podría ser vista como los prolegómenos de una corriente fundamental en el desarrollo del pensamiento político del presente siglo.

Sin embargo, creemos que Hardt y Negri no logran ir más allá de los esquemas políticos de la modernidad. Quizás no es casual que se remitan, paradójicamente, a menudo, al siglo XVIII, para pensar las diversas demandas que la democracia debe atender. En este contexto emerge especialmente la tensión que genera la existencia del principio de representación, pues una vez sometido a crítica, los autores terminan asumiendo dicho principio aunque sin la carga política tradicionalmente asociada al ejercicio de la soberanía. Dejada de lado la estructura de jerarquías y desigualdades, la representación se convierte en una función articulada a las demandas de la sociedad civil. Se pasa entonces de la rigidez de las estructuras políticas al sentido dinámico y abierto de las demandas sociales. Sin embargo, lo que se gana en atención a la democracia, se pierde en relación a la forma política que ha de adoptarse. Aquí precisamente se halla uno de los motivos de la crítica que se le ha hecho a Hardt y Negri cuando se pregunta por la manera como se articula y expresa políticamente la multitud, especialmente de cara al Imperio. Incluso podríamos retomar la observación de Paolo Virno y preguntar por qué ha de ser necesariamente democrático el rumbo político de la multitud. Podríamos incluso encontrarnos en los inicios de una tendencia histórica donde la multitud podría convertirse en un rebaño sometido a estructuras políticas quizás más sutiles en su estructuración pero más potentes en su capacidad de dominio. Quizás se podrían estar formando las

condiciones históricas para la emergencia de la multitud tal como fue teorizada a comienzos del siglo XX.

Hardt y Negri se han empeñado en distanciarse de esa tradición al distinguir constantemente la multitud de las masas. Sin embargo, ante la ausencia de una teorización que dé cuenta de las formas políticas que harían posible la democracia de la multitud, se acercan y quizás legitiman, paradójicamente, las formas incluso perversas como se expresan las masas, transitando incluso el camino de la servidumbre.

Sin embargo, existe otro momento de flexión a partir del cual estos intérpretes logran mantener el sentido y la fecundidad de su propuesta. Se trata, digámoslo así, del círculo hermenéutico que recorre toda su obra, expresado en la tensión que existe entre el poder constituyente y las formas políticas. A pesar de las fluctuaciones e incluso de los retrocesos que muestran al tratar de pensar las formas políticas de la democracia, no dejan caer el rol histórico y ontológico del poder constituyente de la multitud.<sup>19</sup>

La idea de multitud supone un ejercicio radical y expansivo de la democracia, y a su vez la democracia cobraría sentido no bajo las formas locales e incluso nacionales, sino bajo las tendencias cosmopolitas de la multitud. Tal como dicen sus autores, □en los albores de la postmodernidad□ la globalización nos presenta dos alternativas: la del Imperio, visto como una organización en red que viene desarrollando mecanismos de poder y control con base en un conjunto de jerarquías y divisiones. Por otro lado, se plantea la idea de la multitud concebida como una red abierta, donde las diferencias pueden llegar a expresarse de forma libre y equitativa bajo el supuesto de compartir y cultivar un mundo común.

No obstante, insistimos, el problema que encontramos en esta propuesta reside en la enorme dificultad de hallar las formas de articulación política de la multitud. Retomando la obra de Spinoza, el republicanismo inglés del siglo XVII, y sobre todo la idea del poder constituyente desarrollada en el siglo XVIII, Hardt y Negri nos hablan del gobierno de todos por todos, buscando una forma de ver la política que deje atrás las tendencias hobbesianas del Estado moderno, donde el gobierno es ejercido desde la unidad representada por el príncipe, el partido, el caudillo o el así llamado pueblo. Para ello ponen en cuestión el principio de representación a través del cual buscan organizarse los poderes

---

<sup>19</sup> Valga destacar la continuidad que se observa entre el pionero ensayo de Negri sobre el poder constituyente interpretado como alternativa frente a la modernidad (Negri, 1994), y las reflexiones de Hardt-Negri sobre las diversas formas de «antimodernidad» vistas como una forma de resistencia interna a la modernidad (Hardt-Negri, 2009: 101-118).

constituidos. Y lo hacen de un modo que muestra notables analogías con el modo como lo hizo Rousseau en su crítica radical a la sociedad de su tiempo.

No obstante, Hardt y Negri quedan también afectados por el síndrome rousseauiano, aunque terminan invocando un concepto de representación que si bien muestra el peso que todavía tiene en su obra el pensamiento político moderno, terminan haciendo de dicho concepto un recurso político que tiende a disolverse en el curso de una argumentación que apela con insistencia al poder constituyente de la multitud.

De allí que su proyecto suponga una compleja tarea interpretativa que puede ser planteada de la siguiente forma: por un lado, se nos presenta el concepto de multitud como un proyecto-tendencia a partir del cual se va a configurar la sociedad contemporánea. Por otro lado, se afirma que el proyecto de la multitud es la democracia a escala global. Sin embargo, nos advierten que la democracia está en crisis y se encuentra amenazada por la guerra precisamente en la era de la globalización, cuando se creía que, finalizada la guerra fría, iba a alcanzar una notable estabilidad y una expansión permanente.

El proyecto de la constitución democrática de la multitud se encuentra amenazado entonces por un doble flanco: por las posibilidades de la guerra global (imperial) y por las formas tradicionales, pero no menos fuertes y persistentes, de la democracia moderna. Ambas amenazas son históricamente determinantes y es quizás este el motivo por el cual el proyecto de la multitud no puede ser más que una apuesta democrática, del mismo modo como el proyecto de la democracia no puede estar encarnado sino en la apuesta por la multitud. Por ello las incertidumbres o la fecundidad de un proyecto se apoyan en las incertidumbres o la fecundidad del otro.

Nos encontramos entonces con un curioso movimiento interpretativo que podría ser visto como un fecundo círculo hermenéutico o como una sucesión de argumentos que se niegan recíprocamente. En efecto, la multitud debe configurarse políticamente más allá de las formas democráticas existentes y del principio de representación que les ha servido de base. Pero la alternativa de optar por la democracia absoluta, más allá de la modernidad, supone revalorizar precisamente el mismo concepto de multitud, y con ello volvemos al punto de partida. Quizás no sea casual que mientras Hardt y Negri más se preocupan por la democracia y por las formas políticas, terminen reexplorando el sentido inmanente del concepto de multitud. Allí, en definitiva, se aprecia la necesidad □planteada repetidamente por sus autores□ de empezar a construir nuevas categorías y quizás una nueva ciencia de la sociedad que dé cuenta de las articulaciones políticas que van a adoptar los diversos grupos y movimientos sociales.

## **Bibliografía**

Astorga, O. (1982). Reseña de Negri, A. (1981). *Spinoza. Anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza. Episteme. NS, 2, 280-289.*

Astorga, O. (2000). *La institución imaginaria del Leviathan. Hobbes como intérprete de la política moderna.* Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela (UCV).

Astorga, O. (2006). □Poder constituyente y cultura política□. En *Ensayos sobre filosofía política y cultura, (189-205).* Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

Beck, U. (2005). *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz,* Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1983). *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di Stato.* Firenze: Ponte Alle Grazie.

Foucault, M. ([2004] 2007). *Nacimiento de la biopolítica.* México: Fondo de Cultura Económica.

Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y método.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Greppi, A. (2006). *Concepciones de la democracia,* Madrid: Trotta.

Hammer, G. (2003). *American Pragmatism: A Religious Genealogy.* Oxford: Oxford University Press.

Hardt, M. y Negri, A. ([2000] 2002). *Imperio.* Buenos Aires: Paidós.

Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio.* Buenos Aires: Editorial Debate.

Hardt, M. y Negri, A. (2009). *Commonwealth,* Cambridge Mass, Harvard University Press.

Hobbes, T. ([1642] 1966). *Del ciudadano.* Caracas: IEP y UCV.

Hobbes, T. (1969). *Behemoth or the Long Parliament.* F. Tönnies (ed.). London: Frank Cass & co. ltd.

Hobbes, T. ([1651] 1989). *Leviathan. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil.* Madrid: Alianza Editorial.

Laclau, E. (2005). *La razón populista,* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Moscovici, S. ([1981] 1985). *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas,* México: Fondo de Cultura Económica.

- Mouffe, Ch. ([1993] 1999). *El retorno de lo político*, Barcelona : Paidós.
- Mouffe, Ch. ([2005] 2007). *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- MacPherson, C. B. (1973). *Libertà e proprietà alla origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*. Prefazione di A. Negri. Milano: Isedi.
- Negri, A. (1981). *Spinoza. Anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. Milano: Feltrinelli Editore.
- Negri, A. ([1992]1994). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias / Prodhufi.
- Olvera, A.J. (2003). *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: México*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Veracruzana.
- Paz, O. ([1950] 1993). *La llama doble. Amor y erotismo*. Barcelona: Seix Barral.
- Paz, O. (1998). *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra.
- Schmitt, C. ([1929] 2001). □El concepto de lo político□. En H. O. Aguilar (comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, (167-223). México: Fondo de Cultura Económica.
- Vallespin, F. (2003). *El futuro de la política*, Madrid: Taurus.
- Virno, P. (2003). *Quando il verbo fa carne*. Torino: Bollati, Boringhieri.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid: Traficantes de sueños.
- Von Clausewitz, C. (1999). *De la guerra*. Madrid: Ediciones del Ministerio de Defensa de España.