

# ¿QUÉ ES LA MULTITUD?

Vittorio Morfino

Vittorio Morfino es un destacado investigador del pensamiento filosófico materialista desde la antigüedad grecolatina a nuestros días. Morfino trabaja en la Universidad de Milán-Bicocca y ha publicado numerosos artículos y libros en torno a autores como Lucrecio, Spinoza, Hegel o Althusser. En el texto que publicamos, Morfino discute el sentido que podemos atribuir al concepto spinoziano de multitud y propone una respuesta materialista que lo despoja de todo cierre metafísico, finalismo o simplicidad. La conclusión a la que llega es que el concepto de multitud tal como lo piensa Spinoza no puede servir de base para la invención de un nuevo sujeto revolucionario, sino para un nuevo modo de pensar la política como proceso sin Sujeto ni Fin(es). El artículo apareció en italiano en el libro editado por Filippo Del Lucchese, *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, DeriveAprodi, Roma, 2009<sup>1</sup>.



1.- La traducción es de Roberto Peña León. Agradecemos tanto a Vittorio Morfino como a la editorial DeriveAprodi su permiso para publicar el artículo y las facilidades con las que han atendido nuestra propuesta. Nuestro agradecimiento va también para Roberto Peña León por prestarse como en anteriores ocasiones a realizar desinteresadamente la traducción.

La pregunta que he puesto como título a esta intervención evoca explícitamente el célebre *¿Qué es el tercer estado?*, del abate Sieyès. Texto escrito, como es bien sabido, en el umbral de la Revolución Francesa, fundamenta la arquitectura constitucional sobre la idea de nación: el tercer estado lo es todo, es el conjunto de ciudadanos pertenecientes al orden común al que compete el poder constituyente. En primera instancia, la respuesta a la pregunta sobre la multitud podría ser un calco de la respuesta del abate: la multitud lo es todo, porque juega en el nivel político el mismo papel que la sustancia en el nivel ontológico. Naturalmente, la simetría entre los dos conceptos, multitud y sustancia, es imperfecta, dado que la multitud misma es un modo de la sustancia, pero puede ser útil en una primera aproximación.

Por lo tanto, ¿qué es la multitud? Todo. Aquí, sin embargo, empiezan los problemas de definición de esta totalidad y el problema de traducción en italiano del término latino *multitudo* no es más que un claro exponente, creo yo, de la dificultad de definir en términos precisos el contenido semántico de la palabra<sup>2</sup>.

Paolo Cristofolini, que ha propuesto traducir el término *multitudo* con “popolo”<sup>3</sup> por la razón de que “aquello de cuya potencia emana el poder es, (...) en el lenguaje de las constituciones modernas, el pueblo”<sup>4</sup>, ha sido muy criticado en este punto porque, por un lado, proyecta una problemática del siglo XVIII sobre el pensamiento político spinoziano y, por otra, evita tomar en consideración el implícito rechazo de la posición hobbessiana expresada en la ecuación *rex est populus*.

Otra traducción posible del término *multitudo* es “masa” o “masas”. Ya Droetto había propuesto esta solución, pero ha sido Balibar quien ha dado nueva fuerza al término con su ensayo, publicado en las actas del congreso de Urbino de 1982, “El miedo de las masas”<sup>5</sup>. Sin embargo, también en este caso es inevitable el anacronismo, la proyección sobre el término spinoziano de una ambivalencia semántica que oscila entre el matiz positivo de la tradición marxista (“son las masas las que hacen la historia”) y el matiz negativo derivado de la sociología y de la psicología de masas de finales del XIX y principios del XX.

Para evitar hoy toda forma de anacronismo, la solución más simple podría ser la de traducir el latín *multitudo* por el italiano “*moltitudine*”. Sin embargo, sobre este punto es difícil no darle la razón a Cristofolini cuando dice que “‘multitud’ en el italiano moderno no comporta el papel activo que tiene la *multitudo* spinoziana (...), y evoca más bien la idea de una muchedumbre que necesita ser guiada”<sup>6</sup>. Además, el hecho de que este término haya entrado a formar parte del léxico político de una parte de la izquierda radical con un valor positivo, reubica ciertamente el problema, pero nos obliga a enfrentarnos a un nuevo anacronismo: la multitud contra el imperio de la que hablan Michael Hardt y Toni Negri como “el conjunto de los explotados y de los sometidos” es un concepto que, mucho más de lo que puede ayudarnos a entender el concepto spinoziano de *multitudo*, deviene conspicuo a la luz de la historia del obrerismo italiano y de las metamorfosis que el sujeto revolucionario ha sufrido en su seno.

¿Por qué entonces la traducción del latín *multitudo* por el italiano “*moltitudine*”<sup>7</sup> es preferida de largo? Porque en realidad no se trata de una auténtica traducción, sino que se trata de una traducción en el sentido que esta palabra tenía en el italiano del siglo XIV, es decir, del desplazamiento de una palabra de una lengua a otra. Más que de una traducción se trata más bien de un auténtico calco, que de este modo trata de proteger el original latino contra proyecciones de significados ajenos o anacrónicos, como si esto fuera realmente posible.

2.- Morfino va a hacer, a continuación, un breve recorrido por la historia de cómo ha sido traducido al italiano el término en cuestión. Podría haberse evitado la traducción y haberse hecho un recorrido paralelo de cómo se ha realizado en español pero, en primer lugar, ése no es el objetivo de este trabajo y, en segundo lugar, las diferencias entre el español y el italiano en este sentido son muy escasas (cuando las hay), tal y como se comprobará al leer el texto (N. del T.).

3.- Obviamente, “pueblo”. (N. del T.)

4.- P. Cristofolini, *Piccolo lessico ragionato*, in B. Spinoza, *Trattato politico*, ETS, Pisa, 1999, pág. 245

5.- E. Balibar, *Spinoza: la crainte des masses*, en E. Giancotti (compilador), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Bibliopolis, Napoli 1985, págs. 293-320.

6.- P. Cristofolini, op. cit., pág. 245.

7.- Creo que a lo largo del anterior párrafo ha podido comprobarse lo que anunciaba en la nota 1, razón por la cual no haré más referencias a este hecho (N. del T.).

El problema, entonces, vuelve a situarse en el original latino y en la dificultad que hay para determinar exactamente su significado. ¿Qué significa *multitudo*, este todo que, a diferencia del “tercer estado” siempre ha sido todo y siempre será todo?

Hay un primer nivel de definición del concepto de multitud que, según creo, es más simple: el de la especificación de los conceptos a los que se opone o excluye. El concepto de multitud –y esto ha quedado claro para la mayor parte de los intérpretes después de *La anomalía salvaje*- tiene una función anti-individualista:

La naturaleza –escribe Negri- (...) es una entidad colectiva, un proceso que ve constituirse a la individualidad humana misma como entidad colectiva. (...) La determinación materialista del proceso constitutivo viene de hecho caracterizada por esta ulterior modalidad: el colectivo, la multitud. Desde el punto de vista histórico, la ruptura con el rígido individualismo de las concepciones difundidas de manera general en el pensamiento del XVII, y en particular del hobbesiano, deviene total. Desde el punto de vista sistemático, la determinación spinoziana de lo colectivo tiene efectos poderosos: permite a la concepción de la potencia desarrollarse de una manera integral<sup>8</sup>.

Y aun añade Negri, unas páginas más adelante, que en Spinoza, “a la individualidad no se vuelve ni como principio ni como valor, se vuelve simplemente como a un elemento de la estructura del ser que se despliega continuamente hacia la sociabilidad y por medio de ella”<sup>9</sup>. Esta función anti-individualista del concepto de multitud está perfectamente ejemplificada en el *Tratado Político*:

Ahora bien (...), en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su potencia y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad [*sed magis opinione, quam re constare*], puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda que uno tiene tanta menos potencia y, por tanto, tanto menos derecho, cuanto más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua [*absque mutuo auxilio*], los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente. Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que pueden habitar y cultivar, sino también fortificarse y repelear toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos<sup>10</sup>.

Sólo la multitud puede ejercitar el derecho natural por la precisa razón de que el individuo aislado, fuera del tejido de la multitud, no es más que una abstracción (una *opinio*) no real. El anticontractualismo spinoziano es una consecuencia directa del anti-individualismo: no puede haber un salto de la naturaleza al artificio donde no haya anterioridad lógica, si no histórica, de los individuos con respecto a la sociedad:

La multitud –escribe ahora Negri- no es ya una condición negativa, sino la premisa positiva de la constitución del derecho. El argumento escéptico, que niega el derecho mofándose de la verdad de la mayoría, se invierte perfectamente: este derecho es tal no por ser fuerza de la mayoría, sino porque es constitución de la mayoría. La mayoría, justamente a partir de la natural enemistad que conforma los comportamientos, comienza a constituir cuerpo político y jurídico. A partir de este punto se concentra y desarrolla una física política. La teoría del contrato social, propuesta en el *Tratado teológico-político* frente a iguales dificultades, no tiene ya espacio alguno dentro de la definición de este antagonismo progresivo. La física sustituye cualquier hipótesis voluntarista. Si la sociedad es inherente al ser, ésta se constituye por el ser en el ser: ningún prototipo puede sustituir el mecanismo, doble pero único, del desplazamiento ontológico y de la constitución colectiva sobre el horizonte físico y material del mundo<sup>11</sup>.

8.- A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milán, 1981, pág. 167 (trad. esp.: *La anomalía salvaje Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, trad. Gerardo de Pablo, Anthropos, Barcelona, 1993, págs. 233-234).

9.- *Ibid.*, pág. 184 (trad. esp.: *Ibid.*, pág. 259).

10.- B. Spinoza. *Tratado Político*, trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, págs. 92-93.

11.- A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, op. cit. pág. 229 (trad. esp.: *La anomalía salvaje*, op. cit., pág. 323).

Incluso aquí no es difícil rastrear el célebre fragmento spinoziano en el que el derecho civil no es un producto del artificio contractualista, sino que se funda en la potencia de la multitud: “*hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, Imperium appellari solet*”<sup>12</sup>.

Naturalmente, el mismo modelo ontológico spinoziano de la mente como idea del cuerpo hace de Spinoza un adversario tanto de la tradición que Macpherson ha caracterizado como *possessive individualism* [individualismo posesivo], como de la tradición de la subjetividad jurídica. El individuo, sea éste contemplado como modo del atributo pensante o extenso, es en realidad una multitud, no reconducible ni a un sustrato ni a una unidad sintética: el persistir de la forma está determinado por el complejo tejido de relaciones de las partes que lo componen, tanto entre ellas como con el ambiente en el cual existe el individuo.

Como he dicho, pues, la multitud no puede ser laminada sobre el pueblo, entendido en sentido hobbesiano, que es el reflejo del Estado y no existe sin él (en el sentido de que el pueblo es precisamente la ficción jurídica constituida por el contrato, es la multitud transfigurada, como habría dicho el joven Marx, “en el cielo de la política”), no es ni siquiera el pueblo-nación de Sieyès y, menos aun, el pueblo como construcción histórica del romanticismo.

Ni puede ser identificado con la “clase social”, ni siquiera con esa clase que no “tiene nada que perder más que sus propias cadenas” y tampoco, en fin, si bien esta identificación ejerce una extraordinaria fascinación, con el comunismo entendido “como el movimiento real que abole el estado actual de las cosas”<sup>13</sup>, o como una suerte de sujeto-objeto de memoria luckacsiana, un sujeto tal que emerge de las condiciones objetivas mismas y que es en cierto sentido su realización: el antiteologismo spinoziano constituye un antídoto radical contra la aplicación de modelos de este género al concepto de multitud.

Así pues, con la exclusión de un buen número de posibles equívocos, estamos de nuevo en el punto de partida. Regresamos a la pregunta de la que habíamos partido: ¿Qué es la multitud? En *El poder constituyente*, citando al Althusser de los *Elementos de autocrítica*, Negri sostiene que el poder constituyente es una totalidad sin clausura. Leamos este fragmento:

Carl Schmitt que, aun en la locura de los éxitos, ha planteado con extraordinaria intensidad esta cuestión, reenvía a Spinoza. También yo estoy convencido de que la filosofía de Spinoza nos permite fijar un primer esquema del concepto de poder constituyente y salvaguardarlo de malentendidos y mixtificaciones. Porque el esfuerzo de pensar “una causalidad que dé cuenta de la eficacia del Todo sobre las partes y de la acción de las partes en el Todo” hace de Spinoza “el único o casi el único testigo” del pensamiento “de un Todo sin conclusión”, de un poder constituyente sin limitaciones<sup>14</sup>.

Podemos, por lo tanto, usar la sugerencia de Negri para pensar la multitud: la multitud lo es todo, por tanto, pero un todo sin clausura, y es justamente esta imposible clausura la que impide a la totalidad replegarse sobre sí misma tomando la forma de un organismo fundamentado en la sangre o la raza. Sin embargo, como he dicho antes, el concepto de totalidad puede ser usado respecto a la multitud solo en un sentido relativo: la única totalidad sin clausura en sentido absoluto es la sustancia, la multitud –es necesario no olvidarlo jamás, so pena de acabar pensando su potencia desplegada como “un dios viviente democrático”<sup>15</sup>– es un modo entre otros cuya existencia no puede ser pensada fuera de las relaciones con otros modos, la primera de todas la relación que, con Marx, podríamos definir de *Stoffwechsel* con el ambiente natural, pero también las relaciones con otras multitudes. Sin embargo, hecha esta precisión, la multitud puede ser definida sin más como una totalidad sin clausura.

12.- “Este derecho, que se define por la potencia de la multitud, suele denominarse Estado” (*Tratado político*, II, 17).

13.- Es Negri quien define el poder constituyente de la *multitudo* como comunismo citando, no sin subrayar la hipoteca idealista, este célebre fragmento de *La ideología alemana* (A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma, 2002, pág. 49; trad. esp.: *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, trad. Clara de Marco, Libertarias / Prodhufi, Madrid, 1994, págs. 54-55).

14.- *Ibíd.*, pág. 40 (trad. esp.: *Ibíd.*, pág. 46). La cita de Negri proviene de L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, en *Solitude de Machiavel*, PUF, París, pág. 184 (trad. esp.: *Elementos de autocrítica*, trad. Miguel Barroso, Laia, Barcelona, 1975, pág. 55).

15.- “La democracia –añade Negri– es el proyecto de la multitud, en cuanto fuerza creativa, en cuanto dios viviente” (*Ibíd.*, pág. 377; trad. esp.: *Ibíd.*, pág. 373).

De lo que se trata ahora es de esbozar un sistema categorial para pensar esta totalidad sin clausura, que aquí me limitaré a resumir de manera extremadamente sintética, remitiéndome, para los aspectos analíticos, a trabajos anteriores<sup>16</sup>:

1. relación o transindividualidad;
2. encuentro;
3. temporalidad plural.

La multitud, se ha repetido ya muchas veces, no es sustancia sino tejido de relaciones. Balibar ha propuesto el uso de la categoría simondoniana del transindividual para pensar en términos adecuados este tejido: ni preexistencia del individuo a la sociedad constituida como un artificio, ni preexistencia de la sociedad al individuo, que no constituiría una mera expresión o *pars totalis*, sino una red compleja de estructuraciones de cuerpos y de mentes hecha de prácticas, de pasiones, de ideas, de palabras, de hábitos, de creencias, de aparatos, de dispositivos, de instituciones, que atraviesan al individuo y lo constituyen dando lugar a un tiempo, esto es, a una determinada configuración de la sociedad y del poder político.

Este tejido de relaciones no es una suerte de estructura inmutable y petrificada, sino el efecto de un equivalente complejo tejido de encuentros<sup>17</sup>. El primero en llamar la atención sobre la categoría de encuentro en Spinoza fue Deleuze, pero aquí lo usaré en el sentido althusseriano del escrito póstumo sobre la corriente subterránea del materialismo del encuentro<sup>18</sup>. El encuentro, o mejor, la tesis del primado del encuentro sobre la forma, que hace de toda forma natural e histórica el resultado provisional no de un Encuentro singular, detrás del cual podría esconderse fácilmente el Evento, es decir, la secularización filosófica del mesías, sino de una lucreciana carambola: esto da lugar a la radical contingencia de toda forma en tanto que resultado de un complejo entrecruzarse de encuentros, cada uno de ellos necesario, pero cuya necesidad es, si se me permite el oxímoron, del todo aleatoria, es decir, privada de un proyecto o de un *telos*. En este sentido, los elementos que se ligan en el encuentro no están allí porque esté la forma, sino que cada uno tiene su propia historia, efecto a su vez de un entrecruzarse de encuentros, algunos de los cuales han tenido lugar, pero algunos otros, obviamente, se han perdido.

En definitiva, para pensar la multitud como complejo entrecruzarse de relaciones y de encuentros, es necesario despojarla de la representación que su presencia pueda generar como instante simple y omnicomprensivo en una línea-tiempo ya trazada. La forma de presencia de la multitud es una forma compleja, un entrecruzarse de ritmos y de duraciones, necesariamente articulada, pero no reducible a un tiempo fundamental, a una esencia omnipresente que constituya, por decirlo así, el ritmo fundamental. La multitud es, estructuralmente, “no contemporaneidad”. No en el sentido de que junto a una esencia contemporánea convivirían arcaísmos y supervivencias de tiempos pasados (como ocurre por ejemplo en el Bloch de *La herencia de esta época*<sup>19</sup>), sino en el sentido de que la contemporaneidad es una imposible reducción de complejidad del entrecruzarse de la duración, y es justamente esta imposible reducción de complejidad lo que constituye la condición de pensabilidad de los encuentros, es decir, de la contingencia de toda relación, de toda forma.

Dado este esbozo de sistema categorial, me parece finalmente posible desbrozar el campo de algunas otras interpretaciones del concepto de multitud.

1. La que hace de la multitud una suerte de irreductible pluralidad (*i molti*: otra traducción italiana posible<sup>20</sup>) contrapuesta a la unidad del poder, ilusoria edad de oro en la que la ontología no estaría aun manchada por la política y la historia.

16.- Me refiero en particular a mis siguientes obras: *Incursione spinoziste*, Mimemis, Milán, 2006; *Il tempo della moltitudine*, manifestolibri, Roma, 2005; *Spinoza e il non contemporaneo*, Ombrecorte, Verona, 2009.

17.- Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. philosophie pratique*, Minuit, Paris 1981.

18.- L. Althusser, “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, en *Ecrits philosophiques et politiques*, vol. I, Stock/Imec, Paris, 1994, págs. 545-594. (trad. esp.: “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, trad. Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez, en *Para un materialismo aleatorio*, Arena, Madrid, 2002).

19.- E. Bloch, *Erbshaft diser Zeit*, in *Werkausgabe*, vol. 4, Suhrkamp, Frankfurt, 1962.

20.- “Los muchos”. Y aquí podríamos decir: española también. (N. del T.)

2. La que piensa la relación *multitudo-imperium* en los términos de una creación continuada, en la que, en una línea-tiempo simple, la multitud tendría la facultad de rellenar o vaciar, con su propia potencia, el poder del Estado, que por lo tanto no sería nada más que una concha vacía.
3. La que hace de la multitud una suerte de totalidad ética hegeliana cuyos elementos estarían controlados por una homogeneidad esencial.
4. La que ve la multitud como el sujeto de una conflictividad permanente, pensada todavía sobre el modelo de la contradicción simple hegeliano-marxista, desplegada sobre una línea tiempo progresiva.

Sin embargo, la pregunta que colocaba como título parecía prometer una respuesta y no simplemente la exclusión de una serie de hipótesis. ¿Qué es, por lo tanto, la multitud? En base a todo lo que hemos estado analizando, la multitud es una *textura lucreciana* o, por usar el término más propiamente spinoziano, una *connexio* de cuerpos, de trazas, de imágenes, de ideas, de palabras, de prácticas, de pasiones, de usos y costumbres, de hábitos, de creencias, de resistencias; una *connexio* respecto a la cual poder, violencia e ideología no son aquello que decíamos, la concha vacía que la aprisiona, sino la forma misma de la necesidad del entrecruzarse.

Esta *connexio*, sin embargo, no debe ser pensada como dada de una vez para siempre, a guisa de una estructura parmenídea: su toma de consistencia, su historicidad, se funda sobre una trama de encuentros conseguidos o frustrados, breves o duraderos, que tienen lugar precisamente sobre la base de la existencia de ritmos temporales diferentes. Si quisiéramos proponer una traducción provocativa, podríamos decir: la multitud es “coyuntura”.

Dicho en términos polémicamente explícitos, la multitud es una carta que no podemos jugar dos veces. Es decir: una vez puesta su potencia en la base del orden existente, no podemos decir que este orden no es más que una concha vacía, es decir, disociar su potencia de este orden establecido para producir imaginariamente otro que, obviamente, en cuanto que es imaginario, puede tomar la forma de un “triumfo báquico”. Este discurso sobre la multitud (que se presenta en realidad como un discurso de la multitud) me parece similar a aquél del “agua” de Schopenhauer:

Puedo producir olas altas (cierto, en el mar tempestuoso), puedo descender impetuosamente (cierto, en el lecho del torrente), puedo precipitarme entre la espuma (cierto, en la cascada), puedo libremente subir por los aires a chorro (cierto, en la fuente), en fin, puedo evaporarme y desvanecerme (cierto, a 80 grados). Sin embargo ahora no hago nada de todo eso, sino que me quedo voluntariamente clara y tranquila en el espejo del estanque.<sup>21</sup>

Ciertamente, traducir multitud por “coyuntura” significa perder este imaginario sujeto revolucionario omnipotente, cuya fuerza revolucionaria parece consistir, en un último análisis, en su existencia misma, porque su existencia es contra el poder. Lo que, en cambio, se gana es una suerte de “crítica de la razón pura política”, es decir, la formulación de las condiciones de pensabilidad del horizonte político o la problemática a partir de la cual es posible cada vez producir el análisis de las relaciones de fuerza en cuyo interior una acción política pueda inscribirse, sabiendo bien 1) que no puede darse acción política que no sea colectiva (precisamente porque el derecho natural individual no es más que una abstracción<sup>22</sup>) y 2) que los límites de esta acción no están establecidos por el derecho civil, sino por el derecho de guerra<sup>23</sup>.

---

21.- A. Schopenhauer, *La libertad del volere umano*, Bruno Mondadori, Milano, 1998, p. 90

22.- *Tratado Político*, II, 17.

23.- *Ibíd.* IV, 6.