



¿Democracia?: referentes para pensar el concepto

Democracy?: References to Think About the Concept

Democracia? Referentes para pensar o conceito

Jorge Eliécer Martínez Posada

Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia

jormartinez@unisalle.edu.co

Fabio Orlando Neira Sánchez

Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia

fneira@unisalle.edu.co

La constitución del sujeto político es una “desidentificación” que no puede desarrollarse más que como proliferación de los mundos posibles que buyen del mundo “común y compartido” en el fundamento de la política occidental.

Maurizio Lazzarato

Pero lo impolítico siempre se puede hablar a partir de lo que no representa. O, todavía más interesante, a partir de su oposición constitutiva a las modalidades de la “representación”, entendida esta última justamente como categoría de lo político en la época de su crisis incipiente.

Roberto Esposito

Recibido: 2 de agosto del 2014 / Aceptado: 9 de octubre del 2014

Cómo citar este artículo: Martínez Posada, J. E. y Neira Sánchez, F. O. (2014).
¿Democracia?: referentes para pensar el concepto. *IM-Pertinente*, 2(2), 213-227.

Introducción

Si antes existía el otro para delimitar la soberanía, hoy este ha desaparecido, con ello aparece el no lugar del poder. Este último implica que tampoco existe una distinción entre lo real y lo virtual. Ya no se conquista sino que se integra. Las diferencias entre culturas no se rechazan de una vez, sino que convergen y se ordenan posteriormente a través de un sistema de control cultural. Cualquier visión fija de los pueblos tiende a diluirse en un sistema de control. En este sentido, a través de un mercado de la cultura, las nuevas entran sin dificultad y compiten pero siempre prevaleciendo una. Habría que tener en cuenta que el nuevo sistema aparta aquellas diferencias que son inflexibles o inmanejables, favoreciendo un posible conflicto.

Hay necesidad de responder a estos retos derivados de la globalización, donde todo parece adquirir una nueva naturaleza, con una intensificación de las dependencias recíprocas que sobrepasan las fronteras nacionales, lo cual nos presenta un nuevo ecosistema humano donde todo se descentra y se interrelaciona.

Es imperativo transformar nuestras formas de pensar y de participar, en otras que conduzcan a crear nuevas oportunidades para la organización humana; que no se agoten en simples ideologías o en nuevas formas soterradas de sometimiento sino que efectivamente constituyan un camino a través del cual podamos reconfigurar lo humano.

Conceptos como *comunidad*, *etnia*, *religión*, *diversidad*, *participación* son ahora preocupaciones significativas que implican un respeto por su contenido, y no pueden ser tratados o burlados de otra forma que no sea una práctica sincera de la democracia, pues precisamente se constituyen en los principios básicos de esta, que de otro modo pueden llegar a convertirse en instrumento para oponérsele.

Abordaremos, pues, algunas posiciones sobre la democracia en diversos sentidos, lo cual supone profundizar sobre la democracia moderna pero, a su vez, pensar en nuevas formas del concepto desde categorías que están atravesadas por reflexiones filosóficas y sociológicas.

Para tal efecto, presentamos algunos enfoques que nos permiten adentrarnos en el asunto en mención: el primero, la marcha de la democracia como un camino en construcción que no puede tener un *telos* o fin predeterminado; el segundo enfoque es el de la multitud como una forma de democracia; y el tercero, que a su vez se presenta como conclusión del escrito, versa en torno a nuevos sujetos: resistir el Imperio.

Primer enfoque: la marcha de la democracia. Un camino en construcción

La democracia nació “palabras más palabras menos”, con la siguiente frase de los sofistas griegos: “El orden de los hombres no depende de los dioses, depende de los hombres”. Los griegos creían en la otra vida, pero tenían un problema: juzgaban que aquella era más mala que esta y afirmaban que, como los dioses del Olimpo no tenían nada que hacer, para divertirse controlaban a cada ser humano. De ahí viene el concepto de *destino*. Pero si todos tenemos destino no existe la historia, porque existe solamente la voluntad de los dioses. Lo que hacen los sofistas es cortar con ese modelo para poder decir, en términos de hoy, que el orden social es una construcción. El orden social es construido, no es inmutable; por eso son posibles las transformaciones en la sociedad.

En este orden de ideas, el proyecto democrático no es simplemente un proyecto político, es una forma de construir la realidad. Si una sociedad decide ser democrática, tiene que hacerse muchas preguntas; por ejemplo, ¿cómo serán los matrimonios democráticos?, ¿cómo serán los noviazgos democráticos?, ¿cómo serán las universidades democráticas?, ¿cómo serán la política y los políticos democráticos?, ¿cómo serán los Estados democráticos?, ¿cómo será la empresa democrática? Es decir, como la democracia es una cosmovisión, tiene que invadir todas las concepciones.

La democracia es como el amor, no se puede comprar, no se puede imitar, no se puede imponer, simplemente se puede vivir y construir. Entonces, la democracia no se la puede dar nadie a una sociedad. O la sociedad toma esa decisión o no existe el proyecto. De otra parte, el proyecto democrático no lo pueden tomar los políticos, lo tiene que tomar la misma sociedad.

Sin embargo, en un mundo globalizado, la democracia tiene otros significados que nos llevan a preguntarnos por su concepción: “[...] la crisis actual de la democracia tiene que ver no solo 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). Las respuestas de los griegos en el siglo V a. C. o lo que en su momento dijeron las naciones modernas sobre esta concepción cambian radicalmente ante el deterioro del sentido de soberanía de los Estados-nación y el surgir de los entes transnacionales de control económico global. “[...] desde el 11 de septiembre las presiones bélicas han polarizado las posturas y, en la mente de algunos, subordinados la nece-

sidad de democracia a las preocupaciones de seguridad y estabilidad” (Hardt y Negri, 2004, p. 268).

Lo anterior ha constituido una máquina de guerra que está dirigida a crear y mantener el orden mundial convirtiéndose en un biopoder, es decir, en una forma de dominio con el objetivo no solo de dirigir la población, sino de producir y reproducir todos los aspectos de la vida.

[...] el problema de la democracia en un mundo globalizado [...] se presenta al mismo tiempo que el problema de la guerra, otra de las cuestiones que no resolvió la modernidad. [...] una de las características de la globalización es que la guerra vuelve a revelarse hoy como un problema, o mejor dicho, que la violencia desorganizada e ilegítima plantea un problema para las formas de soberanía existentes. Nos enfrentamos a un estado global de guerra en el que la violencia puede estallar en cualquier lugar, en cualquier momento. (Hardt y Negri, 2004, p. 275)

En esta lógica de la máquina de guerra actual los países no tienen solamente enemigos internos, sino que las fronteras entre el campo amigo y el campo enemigo se pierden y los discursos sobre la temática giran en torno a los enemigos de la paz y la democracia, constituyendo de esta manera un cambio en la concepción de soberanía. El problema de la guerra surge a escala global y los conflictos de una población “X” alteran la paz del planeta.

Por otra parte, el concepto de *democracia* en el siglo XVIII fue entendido en términos de “el gobierno para todos”, dándole al término una característica que no estaba contenida en los griegos, debido a que la noción antigua de *democracia* era un concepto limitado al “gobierno de la mayoría”; la democracia moderna es como lo presenta Spinoza, “absoluta”: “Este paso de la mayoría a todos es un salto semántico pequeño, pero ¡qué consecuencias tan extraordinariamente radicales tuvo! Esta universalidad viene acompañada de otras concepciones no menos radicales tales como la igualdad y la libertad. Para que todos gobernemos, nuestros poderes han de ser iguales, con libertad para actuar y elegir como a cada uno le plazca” (Hardt y Negri, 2004, p. 278).

La idea de la democracia como un gobierno “para todos” implica la concepción necesariamente “de todos”, lo cual se constituye en la búsqueda de otras maneras de entender la democracia, de otras maneras de participación, de “otro mundo posible” como se proclamaba en Seattle.

La modernidad, si bien planteó la idea de la *universalidad* de la democracia, no instituyó, por el contrario, excluyó por mucho tiempo a las mujeres,

continúa en muchos espacios excluyendo a los homosexuales, a los negros, a los indígenas, a los niños, a los jóvenes, en fin, a todos los que de una u otra manera no respondan a los parámetros definidos por la mayoría hegemónica.

En realidad, la noción universal de democracia todavía no ha sido constituida, aunque se la haya tenido siempre como meta a la que tendían las revoluciones y las luchas de la modernidad. La historia de las revoluciones modernas se puede interpretar como una progresión intermitente e irregular, pero real, hacia la realización del concepto absoluto de democracia. Es la estrella Polar que sigue guiando los anhelos y las prácticas políticas. (Hardt y Negri, 2004, p. 278)

Por otra parte, un asunto que en la actualidad es fundamental en el tema de la democracia y que tiene sus raíces en la forma como esta fue asumida en la modernidad es el de la representación. La crítica a las formas existentes de representación constituye la mayoría de las protestas contemporáneas: “En efecto, hoy se plantean quejas constantes y ubicuas contra los sistemas institucionales de representación local en todas las naciones del mundo. La representación falsa y distorsionada que resulta de los sistemas electorales locales y nacionales viene siendo objeto de quejas desde hace mucho tiempo” (Hardt y Negri, 2004, p. 310).

El voto como instrumento para la representación ha quedado relegado a la obligatoriedad de elegir un candidato no deseado que gracias los medios masivos de comunicación, y de manera concreta a la televisión, convierte a los ciudadanos en públicos, lo cual constituye “un instrumento de poder económico y político que se despliega en el dominio del discurso ajeno para oponerse al impulso del plurilingüismo, que es una condición tan importante como las condiciones económicas para la constitución de la multiplicidad y de sus creencias, deseos e inteligencias” (Lazzarato, 2006, p. 162). La televisión trata de eliminar la posibilidad de las voces diferentes que constituyen la ciudadanía, presentando un monolingüismo en las alternativas de elección en el momento de una partida electoral. En este mismo sentido, la representación es un signo de protesta contra el sistema; los bajos niveles de participación en las elecciones son una demanda silenciosa que puede ser leída como un grito mudo de inmensas mayorías ante el sistema democrático representativo.

Pero las quejas de la representación que se dan en el plano nacional y local entran en relación con los procesos de globalización. Las decisiones de las grandes corporaciones en cuanto a sus elecciones de gerentes, directivos,

entre otros, si bien no son fruto de elecciones democráticas, marcan decisiones que competen al ciudadano de la calle, al sujeto de carne y hueso. La frase “lo que es bueno para la General Motors es bueno para América”, manifiesta esta dependencia de los llamados Estados nacionales respecto a las grandes transnacionales.

Segundo enfoque: la multitud como forma de la democracia

Antonio Negri, en compañía de Michael Hardt, situó en escena el concepto de *multitud* desde las reflexiones realizadas en sus diversas obras, al igual que el sociólogo Paolo Virno en su trabajo *Gramática de la multitud* (2002). Estos pensamientos que hunden sus raíces en los planteamientos de Baruch Spinoza, quien se constituye en la base de las libertades políticas de los postulados de los pensadores nombrados anteriormente. El concepto de *multitud* nos aproxima a nuevas formas de entender la democracia en los tiempos de la globalización; de ahí que pueda ser fundamental presentar el concepto desde las propuestas teóricas antes nombradas para establecer la relación con la democracia en la actualidad.

El concepto de *multitud* lo abordaremos en oposición al de *pueblo*. Al respecto, Virno dice que “como ocurre con todos los conceptos de la filosofía política, también el de ‘multitud’ queda indeterminado mientras no se indique el polo opuesto. Considero que ‘multitud’, lejos de ser un colorido sinónimo de ‘masas’ sea el contrario de ‘pueblo’. Si existe multitud, no hay pueblo; si existe pueblo, no hay multitud. Esta es, para bien o para mal, mi contribución” (2005, p. 19). *Multitud* significa *muchos*, *pluralidad*, conjunto de singularidades que actúan concertadamente en la esfera pública sin confiarse a ese “monopolio de la decisión política” que es el Estado —a diferencia del “pueblo”, que converge en el Estado—. Los “muchos” son hoy los trabajadores posfordistas; por lo tanto, aquellos que, al trabajar, recurren a todas las facultades genéricamente humanas, y, en primer lugar, a la facultad de lenguaje. Estas facultades son comunes y compartidas. Sería un error, por lo tanto, creer que la multitud sea un torbellino de esquivas particulares. Se trata de otra cosa. Mientras que para el pueblo la universalidad es una promesa, esto es, un fin, para la multitud la universalidad es una premisa, este es el punto de partida inmediato. Paolo Virno presenta cómo los muchos deben ser pensados como individuación de lo universal, de lo genérico, de lo común compartido.

Así, simétricamente, cabe concebir un uno del pueblo como unidad que posibilita la democracia como representación de la modernidad, que, lejos de ser algo conclusivo, es la base que autoriza la diferenciación, aquello que consiente la existencia político-social de los muchos en tanto muchos. “Digo esto solo para subrayar que una reflexión actual sobre la categoría de *multitud* no soporta simplificaciones extasiadas ni resúmenes audaces, sino que ha de afrontar problemas ásperos: sobre todo el problema lógico [...] de la relación uno/muchos” (Virno, 2005, p. 26).

En *Gramática de la multitud*, Virno muestra cómo los conceptos de *pueblo* y *multitud* cumplieron un papel relevante en la constitución de los Estados modernos y, por lo tanto, su idea de democracia en el siglo XXI que “tiene como padres putativos a Hobbes y Spinoza. Para Spinoza, el concepto de *multitud* indica una *pluralidad que persiste como tal* en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes —comunitarios—, sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto” (Virno, 2002, p. 21).

Por el contrario, para Hobbes, el pueblo tiene que ver con lo uno, como se señaló anteriormente, con una única voluntad, mientras que la detestada multitud es la amenaza de los muchos. Para Hobbes, la multitud es lo propio del estado de naturaleza, refractaria a la obediencia; no accede nunca al estatus de “persona jurídica” porque no se somete al soberano y sus pactos no son durables. La desobediencia civil representa la forma básica de acción política de la multitud. Para los apologistas del Estado del 1600, “la multitud” es el detritus que cada tanto puede amenazar la estabilidad social, es la regurgitación del estado de naturaleza en la sociedad civil. Sin embargo, para Virno, la multitud es el último grito de la teoría social, política y filosófica.

El término *multitud* es un sujeto gramatical que necesita, al ser pensado adecuadamente, según Paolo Virno, invocar varios predicados, a saber: 1) principio de individuación. Los individuos son pensados no como átomos solipsistas sino como consecuencia de un proceso de individuación. El “individuo-social” es un oxímoron, es decir, un concepto que afirma y niega lo mismo. 2) La noción foucaultiana de *biopolítica*. 3) Las matices emotivas que se presentan en las formas de vida de los muchos, es decir, “estar en el mundo”. 4) Las habladurías y la avidez de novedades, dos fenómenos ya analizados por Heidegger.

Por otra parte, Virno aborda el término *individuación*, para aclarar el de *multitud*. La individualización es “el paso del bagaje psicosomático genérico del animal humano a la configuración de una singularidad única” (2002,

p. 81). Es la categoría que, más que ninguna otra, le es inherente a la multitud. La categoría de *pueblo* se refiere a una miríada de individuos no individualizados, es decir, comprendidos como sustancias simples o átomos solipistas. Justo porque constituyen un punto de partida inmediato, antes que el resultado último de un proceso lleno de imprevistos, tales individuos tienen la necesidad de la unidad/universalidad que proporciona la estructura del Estado (esta es la crítica que lanza Kierkegaard contra el espíritu absoluto de Hegel). Por el contrario, si hablamos de la *multitud*, ponemos precisamente el acento en la individuación, o en la derivación de cada uno de los “múltiples” a partir de algo unitario/universal. De ahí que Virno recoja en su propuesta dos tesis de Gilbertt Simondon sobre el principio de individualización. La primera: “La individualización no es jamás completa” (2002, p. 79), y la segunda: “[...] la experiencia colectiva, la vida de grupo, no es —como suele creerse— el ámbito en el cual se atenúan o disminuyen los rasgos salientes del individuo singular, sino que, por el contrario, es el terreno de una individuación nueva más radical” (2002, p. 118).

Así es como Paolo Virno muestra en su obra el concepto de *multitud*, pero, sobre todo, las relaciones de poder que se enmarcan en este. Es claro que nadie es ajeno al poder pues hace parte de todos y crecemos bajo un contexto que determina en cierta medida lo que somos y como actuamos. Se ha relacionado con las formas de producción de conocimiento llamado *general intellect*. El saber social devenido principalmente de una fuerza productiva es el conjunto de los paradigmas cognoscitivos, lenguajes artificiales regidos por formas de comunicación, donde se habla de hombres y mujeres como entes que hacen parte de esa gran máquina de producción; somos los actuantes que dejamos la individualización para dar paso a la masificación, presentada no como un problema, sino como un fenómeno.

Este fenómeno ocurre en un mundo capitalista, pues la novedad consiste en ser el mejor adaptado a los cambios culturales, y en una sociedad que cambia al ritmo de la tecnología, no estar en la onda de la producción significa encontrarse en los suburbios de la producción, es decir, en condiciones precarias de vida, en un estilo de vida lleno de necesidades, y si para esto hace falta vender espacios de vida, ser comprado por otros en la gran máquina de producción, no es reprochable el hacerlo; ser parte de la máquina de producción no es una decisión, se convierte en asumir la condición de seres con necesidades sociales y biológicas que se deben suplir, y el mecanismo es la producción, donde tarde o temprano se termina involucrado en un ciclo social.

En esta misma línea, Antonio Negri, en su libro *Abecedario biopolítico* (2003a), define el concepto de *multitud* en tres sentidos, y al igual que Virno establece la diferencia entre el concepto de *multitud* y la categoría de *pueblo*: “La multitud no puede ser captada ni explicada en términos de contractualismo como fue ideada la democracia moderna. En su sentido más general, la multitud resiste a la representación, pues ella es una multiplicidad inconmensurable” (Negri, 2003a, p. 106). El pueblo es siempre representado como una unidad, mientras que la multitud no es representable, pues esta es monstruosa frente a los racionalismos teleológicos y trascendentales de la modernidad.

Opuesto al concepto de *pueblo*, el concepto de *multitud* es el de una multiplicidad singular, de un universal concreto. El pueblo constituye un cuerpo social; la multitud no, pues esta es “la carne de la vida”. Si oponemos de un lado la multitud al pueblo, debemos igualmente oponerla a las masas y a la plebe. *Masas* y *plebe* frecuentemente han sido palabras empleadas para nombrar una fuerza social irracional y pasiva, peligrosa y violenta, razón por la cual, es fácilmente manipulable. La multitud es un actor social activo, “una multiplicidad que actúa”. La multitud no es, como el pueblo, una unidad, por el contrario, opuesta a las masas y a la plebe, podemos verla como algo organizado (Negri, 2003a, p. 111). En efecto, es un actor activo de autoorganización. Una de las grandes ventajas del concepto de *multitud* es neutralizar el conjunto de argumentos modernos basados sobre el “temor a las masas”, lo que llevó a la democracia representativa, o sobre la “tiranía de la mayoría”, argumentos frecuentemente utilizados como una forma de chantaje para obligarnos a aceptar (y, mejor todavía, a reclamar) nuestra propia servidumbre. Las definiciones de multitud las presenta Negri en tres momentos, siendo el primero el filosófico y positivo, el segundo a partir del concepto de *clase* y el último como potencia.¹

1) El filosófico y positivo: “La multitud es definida como una multiplicidad de sujetos. Aquí, lo que es puesto en desafío, es la reducción a lo uno, es decir esta permanente tentación que envenena el pensamiento desde de la metafísica clásica” (Negri, 2003a, p. 107). La multitud es por el contrario una multiplicidad irreductible, una cantidad indefinida de puntos, un conjunto diferenciado, absolutamente diferenciado. “¿Piensas realmente que el conjunto de ciudadanos puede ser reducido a la unidad? Es absurdo. La multitud de singularidades no puede ser devuelta a la idea de pueblo. El pueblo ha representado durante el período moderno una reducción hipostática de la multitud. La soberanía ha reconocido en el pueblo su base y ha transferido en el pueblo su imagen. El engaño de la representación política se ha tejido a través de estos conceptos de *soberanía* y de *pueblo*. ¿Pero qué ha pasado, por tanto, con el pueblo soberano? Está perdido en las brumas del Imperio; su composición ha sido anulada por la corrupción de la multitud. No queda

ante nosotros ya más que la multitud” (Negri, 2003a, p. 108). La multitud es un conjunto de singularidades. 2) La multitud es un concepto de clase: “La clase de las singularidades productivas, la clase de los obreros del trabajo inmaterial” (Negri, 2003a, p. 109). Una clase que no es una, sino que es el conjunto de la fuerza creativa de trabajo. Multitud es el nombre de una realidad económica, todavía sujeta a los riesgos de un poder al que le gustaría ignorar la transformación de la fuerza de trabajo: “[...] los patrones dicen, en efecto, que solo la guerra les permite garantizar y asegurar un horizonte productivo [...]. Pero esta fuerza productiva no es ya una clase, es a pesar de todo una potencia productiva extremadamente fuerte” (Negri, 2003a, p. 110). La lucha de la clase obrera no existe ya, pero la multitud se propone como sujeto de la lucha de clase: para poder devenir en lucha, debe ser la clase más productiva que haya existido jamás. De ahí que la multitud siempre sea productiva, está siempre en movimiento. Considerada desde un pun-

La multitud es entonces una forma de entender la democracia debido a que en esta no se da la primera en un sentido griego de exclusión de los ciudadanos y los no ciudadanos, ni en la democracia moderna que solo fue representativa. La multitud asume las multiplicidades de los sujetos que no se pueden reducir al uno de la representación de la democracia moderna, por eso, la multitud como fuerza viva es una potencia que busca transformar el mundo que habita.

Tercer enfoque: unos nuevos sujetos para resistir el Imperio

Este último enfoque, que a su vez es una conclusión, pretende exponer las posibilidades de nuevas subjetividades como forma de resistir las lógicas dominantes del capital globalizado desde la constitución de nuevos tipos de luchas a partir la multitud en la constitución democrática.

De ahí que para lograr el planteamiento anterior, reflexionemos desde el “Intermezzo” del libro *Imperio* de Antonio Negri y Michael Hardt, el cual presenta una inflexión, es decir, un torcimiento o comba que nos permite analizar el desarrollo del discurso, los procesos políticos, económicos y sociales actuales que aparecen como síntomas de la organización de un nuevo orden mundial que los autores llaman *el Imperio*.

En esta inflexión, Negri y Hardt ponen de manifiesto cómo la estructura del Imperio, que está dada por la dinámica misma de la globalización y por la del capital, en la cual el poder se organiza descentralizadamente y se configura en forma de red en la cual el capital se impone ante cualquier tipo de límite

to de vista temporal, la multitud es explotada en la producción; y vista desde un punto de vista espacial, la multitud es todavía explotada pues constituye la sociedad productiva, de cooperación social para la producción. El concepto de *clase de multitud* debe considerarse de modo diferente al concepto de *clase obrera*. El concepto de *clase obrera* es, en efecto, limitado, tanto desde el punto de vista de la producción (incluye esencialmente a los trabajadores de la industria) como desde el punto de vista de la cooperación social (envuelve solo a una pequeña cantidad de trabajadores que operan en el conjunto de la producción social). 3) La multitud es una potencia ontológica: esto significa que la multitud encarna un dispositivo que busca representar el deseo y transformar el mundo. Mejor, esta recrea el mundo a su imagen y semejanza, esto es, genera un gran horizonte de subjetividades que se expresan libremente y que constituyen una comunidad de hombres libres. *Multitud* es el concepto de una potencia. Solo analizando la cooperación podemos en efecto descubrir el conjunto de las singularidades como producto

de la otra medida. Esta potencia no quiere simplemente esparcirse, quiere ante todo conquistar un cuerpo: la carne de la multitud quiere transformarse en cuerpo del *general intellect*. “Podemos considerar este paso, o, mejor, esta expresión de la potencia, siguiendo tres líneas de fuerza: a) la genealogía de la multitud a través del paso de lo moderno a lo posmoderno (o, si se quiere, del fordismo al posfordismo). Esta genealogía está constituida por las luchas de la clase obrera que han disuelto las formas de disciplina social de la ‘modernidad’; b) la tendencia hacia el *general intellect*. La tendencia constitutiva de la multitud, hacia modos de expresión productiva siempre más inmateriales e intelectuales, quiere configurarse como re-inscripción absoluta del *general intellect* en el trabajo vivo; c) la libertad y el gozo (pero también la crisis y la pena) de ese paso innovador, que comprende en su seno continuidad y discontinuidad, algo así como sístoles y diástoles de la recomposición de las singularidades” (Negri, 2003a, p. 113).

que se interponga a su expansión global, la propuesta de los autores es asumir la misma lógica, es decir: “Para combatir contra el Imperio hay que hacerlo en su propio nivel de generalidad e impulsando los procesos que ofrece más allá de sus limitaciones actuales. Debemos aceptar ese desafío y aprender a pensar y a obrar globalmente. La globalización debe entenderse con una contra globalización, el Imperio con un contra imperio” (Hardt y Negri, 2002, p. 186). En otras palabras, el territorio para el capital se organiza bajo la forma de un “no lugar”; simultáneamente a esta nueva forma de organizar el mundo, emergen prácticas tendientes a la resistencia. De la misma manera que san Agustín propuso la Ciudad de Dios en contra de la Ciudad Terrestre, la propuesta de Negri y Hardt de la multitud es la respuesta ante el Imperio como contraimperio. La construcción de una nueva cultura política, de una nueva forma de entender la democracia, entendida esta como la acción de la multitud en la constitución de un nuevo lugar.

Por lo tanto, para lograr dicha constitución, la multitud debe reapropiarse del control sobre el espacio: construir un “nuevo lugar” en el “no lugar”, una nueva democracia desde la democracia vigente. Este es un proceso global de desterritorialización (de “no lugar”). De ahí que el inmigrante aparezca como la figura clave en quien se concentran las máximas paradojas del dominio global: por un lado, la represión y criminalización de esos “nuevos bárbaros”, según ironizan los autores, que no respetan fronteras en la búsqueda de alternativas para sus vidas, y, por otro, el requerimiento de su fuerza de trabajo para que siga reproduciéndose el propio capitalismo.

El nuevo bárbaro —no ve nada permanente. Pero por esa misma razón, ve caminos por todas partes. Donde otros encuentran muros o montañas, también allí él ve un camino. Pero, porque ve un camino en todas partes, debe abrirse paso en todas partes [...] Porque ve caminos en todas partes, siempre se ubica en los cruces. En ningún momento puede saber qué le deparará el próximo. Reduce lo que existe a escombros, pero no por los escombros mismos, sino por el camino que debe abrirse a través de ellos— los nuevos bárbaros destruyen con violencia afirmativa y trazan nuevas sendas de vida a través de su propia existencia material. (Hardt y Negri, 2002, p. 193)

La multitud, como figura antagónica, opera en y contra ese “no lugar” que es el territorio del Imperio, a través del “éxodo” y el reclamo por la ciudadanía global, reapropiándose del espacio que le fue expropiando el capital a lo largo de la modernidad, y creando “nuevos lugares” como espacios de libertad.

En el Imperio, el Estado-Nación pierde su protagonismo en favor de los organismos supranacionales y transnacionales, que son los nuevos responsables mundiales de las decisiones políticas y económicas. Desde el punto de vista espacial, ello significa la organización del poder descentralizado, en forma de red, sobre la base de un espacio que no impone límites a la expansión del capital, un “no lugar”, según los autores, y que, por lo tanto, barre con la diferenciación entre un adentro y un afuera. Pero en este no lugar del poder imperial también comienza su declinación, porque al mismo tiempo que se desarrolla el capitalismo global, se genera su figura antagónica encarnada en la multitud. A partir de sus propias necesidades y deseos, la multitud se constituye en un sujeto activo que, con sus prácticas colectivas, pone en cuestión el viejo orden y, a la vez, proyecta una nueva cultura política; una nueva forma de la democracia. “[...] hoy más que nunca, a medida que las fuerzas productivas tienden a estar completamente deslocalizadas, a ser completamente universales, producen no solo mercancía, sino también ricas y poderosas relaciones sociales” (Hardt y Negri, 2000, p. 189).

Por otra parte, el avance de las nuevas tecnologías de la información hace que trabajadores situados en lugares distantes puedan comunicarse y cooperar entre sí sin requerimiento de ningún tipo de proximidad o contacto físico. En este contexto, las relaciones de explotación capitalista se expanden por todas partes, no se limitan a la fábrica, sino que tienden a ocupar todo el terreno social; y en el ciberespacio, en la medida en que la fuerza laboral no puede ser medida, la explotación ya no puede ser localizada y cuantificada. En efecto, el objeto de la explotación y la dominación tiende a ser no actividades productivas específicas sino la capacidad universal de producir, esto es, trabajo social abstracto. Y este trabajo abstracto es también una actividad sin lugar: es la cooperación de cerebros y manos, mentes y cuerpos; es tanto la no pertenencia y la difusión social creativa del trabajo vivo; es el deseo y los esfuerzos de la multitud de los trabajadores móviles y flexibles; y, al mismo tiempo, su energía intelectual y la construcción lingüística y comunicativa de la multitud de los trabajadores intelectuales y afectivos (Negri, 2003b).

En esta medida, la idea que presentan Hardt y Negri del *éxodo* tiene que ser asumida con la de *desierto* debido a que en la tradición hebrea estos dos términos están plenamente identificados. En la actualidad, el “desierto” sería el “no lugar” y todos los lugares y, a su vez, ninguno, en el que se mueve la multitud, es decir, el miedo y la angustia de los emigrantes que no se sienten en su casa:

El miedo está referido a un hecho bien preciso, al mismo alud o a la desocupación; la angustia no tiene en cambio, una causa desencadenante precisa [...] la angustia es provocada por la simple y pura exposición al mundo, por la incertidumbre y la indecisión que caracterizan nuestra relación con él. El miedo es siempre circunscrito y nombrable; la angustia es omniabarcativa, no está conectada a ninguna ocasión particular, puede sobrevenir en cualquier momento o por oleadas. (Virno, 2002, p. 30)

Este desierto al que nos referimos en este escrito no es un territorio compuesto en general por un área de piedras quebrantadas y desnudas, desecado y privado de vida vegetal y animal, sino una tierra poblada por las angustias y los miedos, los deseos y los afectos y el intelecto general, *general intellect*, de los emigrantes que constituyen la multitud; es posibilidad del profeta que anuncia, denuncia, evoca, convoca y provoca a la multitud. Desierto que posibilita los lugares comunes de los emigrantes que no se sienten en su casa como lo presenta Paolo Virno, al decir que los *topoi koinoi* son las formas lógicas y lingüísticas de valor general que permiten ordenar toda enunciación particular de la multitud; son los principios básicos de la “vida de la mente” a los cuales la multitud echa mano como una caja de herramientas (Virno 2002). De ahí que la “vida de la mente deviene en sí misma pública [...]. El no sentirse en la propia casa y la preeminencia de los lugares comunes van de la mano. El intelecto como tal, el intelecto puro, deviene brújula concreta allí donde desaparecen las comunidades sustanciales y se está continuamente expuesto al mundo” (Virno, 2002, p. 36).

Por otra parte, los autores de *Imperio* afirman que el Tercer Mundo, que fue construido en el proceso imperialista, es destruido cuando las viejas reglas de la disciplina política del Estado moderno y sus mecanismos de regulación geográfica y étnica de población son sobrepasados por el éxodo masivo, la transgresión de aduanas y fronteras. Negri y Hardt destacan la deserción de los Estados-naciones por parte de los inmigrantes que llegan desde los países periféricos a los centrales en el actual pasaje al nuevo orden imperial. El Imperio no sabe cómo controlar las rutas del éxodo y los intentos por reprimir a la multitud móvil son paradójales, destacan estos autores, ya que a la vez que criminalizan a aquellos que transitan esas rutas no pueden obviar el hecho de que es la propia producción capitalista la que requiere de esos inmigrantes en tanto fuerza de trabajo. “La democracia de la multitud como sociedad de código abierto, es decir, una sociedad cuyo código fuente se revela a todos de

modo que todos, podamos trabajar en colaboración para corregir los defectos y crear nuevos y mejores programas sociales” (Hardt y Negri, 2004, p. 386).

La potencia de esos flujos humanos, afirman los autores, está dada por la creación de espacios en los que conviven trabajadores afectados por una fuerte precariedad laboral, social y cultural, con una multitud que se organiza y resiste la restricción de movilidad impuesta por los gobiernos. Las acciones de la multitud se tornan políticas cuando se reapropian del espacio, establecen nuevas residencias y, en esa movilidad, se constituyen en sujetos activos y libres pioneros de una nueva democracia: “Lo que la multitud produce no son solo bienes y servicios, sino también, y sobre todo, cooperación, comunicación, formas de vida y relaciones sociales. En otras palabras, la producción económica de la multitud no solo brinda un modelo para la toma de decisiones políticas, sino que tiende a convertirse ella misma en toma de decisiones políticas” (Hardt y Negri, 2004, p. 385).

De ahí que debemos promover nuevas formas de subjetividades y de democracia a través del rechazo de la clase de individualidad y de las formas de gobierno que se nos han impuesto durante siglos (Foucault, 1994, p. 232). En otras palabras, el desafío para la democracia es “imaginar y construir lo que podríamos ser” (Foucault, 1994, p. 232). Decidir nuevos sujetos políticos que constituyan nuevos mundos posibles en la búsqueda constante de la democracia no como un fin sino como un camino en la práctica constata y nunca terminada de la libertad. “La creación de la multitud, su capacidad de innovación en redes y su habilidad para tomar decisiones en común hacen posible hoy la democracia por primera vez. La soberanía política y el gobierno de uno, que han vaciado de sentido toda noción real de democracia, tienden a parecer no ya innecesarios sino absolutamente imposibles” (Hardt y Negri, 2004, p. 387).

Bibliografía

- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- Foucault, M. (1994). Omnes et singulatim. En M. Foucault. *Dits et écrits*. Vol. IV. París: Gallimard.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.

- Negri, A. (2003a). *Del retorno: abecedario biopolítico*. Barcelona: Debate.
- Negri, A. (2003b). *Europa y el Imperio*. Roma: Akal.
- Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Martínez, J. (2009). *La Universidad productora de productores: entre biopolítica y subjetividad*. Bogotá: Unisalle.
- Virno, P. (2002). *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporánea*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Virno, P. (2005). Entrevista. *Memoria, Revista Mensual de Política y Cultura*, 193, 307-311. Marzo.