

## LOS LÍMITES DE LA MULTITUD

*¿Cómo es posible que una multitud ciega, que a menudo no sabe lo que quiere [...] pueda emprender una empresa tan vasta y difícil como un sistema legislativo?*

J. J. Rousseau, *El contrato social*

*Lo peor de la multitud  
hizo algo por el bien común.*

B. Mandeville, *La colmena rezongona*

Dentro de la política radical contemporánea, hay muchas cuestiones para las cuales existen innumerables respuestas posibles, y una cuestión para la que no se da ninguna. Existen numerosos diseños de porvenires utópicos que son, en distinta medida, igualitarios, cosmopolitas, ecológicamente sostenibles y sensibles a las dimensiones locales, pero todavía no hay solución para el problema más intratable de todos: ¿quién los llevará a cabo?

Casi todas las agencias a través de las cuales se ha realizado el cambio político en el siglo xx han desaparecido o se han visto gravemente debilitadas. De éstas, la más poderosa fue el Estado comunista, responsable, en las sociedades agrícolas, tanto de una horrible represión como de mejoras espectaculares del bienestar humano. Dentro de las naciones industrializadas, los partidos comunistas y socialdemócratas, y durante un periodo incluso el Partido Demócrata en Estados Unidos, lograron, a intervalos, llevar a cabo importantes reformas sociales y económicas, cuyo legado perdurable es el Estado del bienestar; en ese cometido, contaron con el apoyo de los sindicatos, que al mismo tiempo produjeron una redistribución parcial de la riqueza. A su vez, partido y sindicato proporcionaron (a menudo de mala gana) la matriz institucional y retórica para movimientos sociales fluidos de ambición e invención mucho mayores.

Cuál pueda ser el juicio que merecen hoy los logros de estos actores constituye, en cierto modo, una cuestión irrelevante, habida cuenta de que casi todos han dejado de ser agentes políticos efectivos. El Estado comunista ha desaparecido; los partidos políticos de la izquierda se han tornado prácticamente indistinguibles de los de la derecha tanto en su línea política como –algo que tal vez tenga mayor importancia– en lo que ata-

ña a su base social y a sus fuentes de financiación; los sindicatos padecen un declive a largo plazo, mientras que los movimientos por la paz y por la igualdad racial y sexual no han hecho más que agotarse, no porque sus objetivos a largo plazo se hayan visto realizados, sino porque son incapaces de movilizar sus apoyos.

Sin estos agentes, parece que sólo hay dos fuerzas capaces de dar forma al mundo contemporáneo: la globalización de mercado, impulsada por los gobiernos y las corporaciones multinacionales, y las reacciones populistas que tratan de afirmar la soberanía nacional o comunal. A menudo los mismos actores se ven involucrados en ambos procesos y oscilan entre las manifestaciones de la voluntad colectiva, espectaculares pero esporádicas –las acaloradas protestas británicas de 2000; el 11S; la invasión estadounidense de Afganistán; las manifestaciones globales contra la guerra de Iraq; los votos del «No» contra la Constitución europea– y la continuidad de las prácticas sociales y económicas que socavan su eficacia: la demanda insaciable mantiene altos los precios del petróleo; la sed de modernidad tecnológica erosiona los valores tradicionales; la resistencia a la presión impositiva y a la llamada a filas paraliza la política exterior estadounidense, en el preciso momento en el que la obediencia civil socava la campaña contra la guerra y la participación diaria en una economía paneuropea debilita los resultados del «no». Sin embargo, en realidad ambas están relacionadas, en la medida en que la resistencia de las poblaciones a aceptar las propiedades emergentes de su propio comportamiento habitual requiere en primer lugar aquellas protestas espectaculares. Todos los agentes parecen atrapados dentro de este ciclo de efectos no deseados y de propósitos no realizados, tanto el mercado mismo como los rudimentarios nacionalismos y fundamentalismos que tratan de controlarlo.

### *La multitud contra el pueblo*

Dentro de este paisaje, se ha llegado a identificar a un nuevo agente político –una alternativa potencial tanto al mercado global como a las respuestas populistas al mismo–. Según Hardt y Negri, la única base para «la acción política encaminada a la transformación y a la liberación» es la multitud, concebida como «todos aquellos que trabajan bajo el dominio del capital y, por lo tanto, potencialmente como la clase de todos aquellos que rechazan el dominio del capital»<sup>1</sup>. Sin embargo, la multitud se define ante todo no por su rechazo del mercado, sino por su distancia frente a las unidades ficticias del populismo:

La multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones, que no es homogéneo o idéntico a sí mismo y que pre-

---

<sup>1</sup> Michael HARDT y Antonio NEGRI, *Multitude*, Londres, 2004, pp. 99, 106 [ed. cast., *Multitud*, Barcelona, Debate, 2005].

senta una relación inclusiva con aquello que le es exterior. Por el contrario, el pueblo tiende a la identidad y a la homogeneidad internas, al mismo tiempo que antepone su diferencia excluyente con respecto a aquello que queda fuera del mismo. Mientras que la multitud es una relación constituyente inconclusa, el pueblo es una síntesis constituida preparada para la soberanía. El pueblo proporciona una voluntad y una acción únicas que son independientes y a menudo entran en conflicto con las diferentes voluntades y acciones de la multitud. Toda nación debe convertir a la multitud en un pueblo<sup>2</sup>.

Esta reafirmación de las potencialidades de las multitudes es presentada por Paolo Virno como una inversión de la derrota histórica de la multitud en las batallas políticas del siglo XVII, cuando la elección entre «pueblo» y «multitud» se «forjó en el fragor de intensos enfrentamientos». La multitud fue el «bando perdedor», y el Estado burgués se fundó sobre la base de la represión. De esta suerte, la multitud y el pueblo se convirtieron en posibilidades mutuamente excluyentes: «Si hay pueblo, no hay multitud; si hay multitud, no hay pueblo»<sup>3</sup>.

En esta narración (compartida, en distinta medida, por Balibar y Montag), Hobbes se presenta como «el Marx de la burguesía», tan «obsesionado por el miedo a las masas y por su tendencia natural a la subversión» que llegó a «detestar» a la multitud<sup>4</sup>. A sus ojos, la multitud no pasa de ser más que «una regurgitación del “estado de naturaleza” en la sociedad civil». «Rehuye la unidad política, resiste a la autoridad, es incapaz de mantener acuerdos duraderos, nunca alcanza el estatuto de personalidad jurídica porque nunca traspasa sus derechos naturales al soberano<sup>5</sup>.» El sucesor de Hobbes en lo que atañe a la formulación de la ideología del Estado contra la multitud fue Rousseau, para quien «la unidad del pueblo puede crearse sólo mediante una operación de representación que le separa de la multitud»<sup>6</sup>.

Contra esta tradición victoriosa, sólo tenemos a Spinoza, en cuya obra no encontramos «nada de Hobbes o Rousseau», sino que «se opone a la doctrina de Hobbes prácticamente en todos los puntos»<sup>7</sup>. Para Hobbes, «la unanimidad es la esencia de la máquina política [...] Para Spinoza la unanimidad es un problema»<sup>8</sup>. En el pensamiento de Spinoza, «la *multitudo* indica una

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>3</sup> Paolo VIRNO, *A Grammar of the Multitude*, Nueva York, 2004, pp. 21, 23 [ed. cast.: *Gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003].

<sup>4</sup> Antonio NEGRI, *The Savage Anomaly*, Minneapolis, 1991, p. 19 [ed. cast.: *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993]; Etienne BALIBAR, *Masses, Classes, Ideas*, Londres, 1994, p. 16; Paolo Virno, *Grammar of the Multitude*, cit., p. 22. Véase también Warren MONTAG, *Bodies, Masses, Power*, Londres 1999 y A. NEGRI, *Subversive Spinoza*, Manchester, 2005 [ed. cast.: *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, «Cuestiones de antagonismo 7», 2003]. Etienne BALIBAR, *Spinoza and Politics*, Londres, 1998, proporciona un relato más ponderado.

<sup>5</sup> P. Virno, *A Grammar of the Multitude*, cit., p. 23.

<sup>6</sup> M. Hardt y A. Negri, *Multitude*, cit., pp. 242-243.

<sup>7</sup> A. Negri, *Savage Anomaly*, cit., p. 199; W. Montag, *Bodies, Masses, Power*, cit., p. 92.

<sup>8</sup> E. Balibar, *Masses, Classes, Ideas*, cit., p. 17.

*pluralidad que persiste como tal* [...] sin converger en Uno [...] una forma permanente, y no una forma episódica o intersticial<sup>9</sup>. De esta suerte, su concepción de la multitud llega a «desterrar la soberanía de la política» y crea en su lugar «una política de revolución permanente [...] en la que la estabilidad social debe siempre recrearse gracias a una constante reorganización de la vida corpórea, mediante una movilización de masas perpetua»<sup>10</sup>.

### *Pueblo o facción*

La base para esta retórica revolucionaria es una lectura detallada pero considerablemente tendenciosa de los textos de la teoría política del siglo XVII. Aunque es cierto que Hobbes establece una distinción entre el pueblo y la multitud, el modo en que lo hace es sumamente específico y plantea inmediatamente dificultades que no es capaz de resolver por completo. Tal como reconoce el propio Hobbes, ambas palabras son potencialmente ambiguas:

La palabra pueblo tiene un significado doble. En un sentido, significa sólo un cierto número de personas, que se distinguen por el lugar en que habitan [...] que no es sino la multitud de las personas particulares que habitan esas regiones [...] En otro sentido, significa una persona civil, esto es, un hombre o un consejo, en cuya voluntad está incluida e implicada la voluntad particular de cada uno<sup>11</sup>.

Del mismo modo:

Puesto que la multitud es una palabra colectiva, se entiende que significa más de un objeto, de tal suerte que una multitud de hombres es lo mismo que muchos hombres. Puesto que la palabra es singular desde el punto de vista gramatical, también significa una cosa, a saber, una multitud<sup>12</sup>.

Hobbes trata de resolver la confusión utilizando la palabra «multitud» para referirse a una pluralidad de individuos en el mismo lugar, y la palabra «pueblo» para referirse a una persona civil. Sin embargo, la distinción es más engañosa de lo que podría parecer, ya que «pueblo» y «multitud» no son fuerzas distintas u opuestas; en realidad son los mismos individuos: «La naturaleza de una sociedad política consiste en que una multitud de ciudadanos ejerce el poder y al mismo tiempo está sometido al mismo, pero en

<sup>9</sup> P. Virno, *A Grammar of the Multitude*, cit., p. 21.

<sup>10</sup> M. Hardt y A. Negri, *Multitude*, cit., p. 340 y W. Montag, *Bodies, Masses, Power*, cit., pp. 84-85.

<sup>11</sup> Thomas HOBBS, *The Elements of Law, Natural and Politic* [1650], 21.11, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford, 1994 [ed. cast.: *Elementos de derecho constitucional y político*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 1979].

<sup>12</sup> Thomas HOBBS, *De Cive* [1642], 6.1. Todas las citas de *De Cive* proceden de la edición traducida y editada por Richard Tuck y Michael Silverthorne como *On the Citizen*, Cambridge, 1998. He reemplazado en todo momento *multitude* por *crowd* como traducción de *multitudo* [ed. cast.: *El ciudadano*, Barcelona, Debate, 1993].

diferentes sentidos». Cuando ejerce el poder, «la multitud está unida en un cuerpo político, razón por la cual es un pueblo»; sin embargo, cuando algo es hecho «por un pueblo en tanto que súbditos», en realidad es hecho «por muchos individuos al mismo tiempo», esto es, por una «multitud»<sup>13</sup>.

El criterio de esta definición es el tipo de agencia. Para Hobbes, la distinción crucial es aquella que determina si una acción es realizada por una multitud de individuos que actúan de forma separada o por un pueblo que actúa colectivamente como una persona. Esto no depende ni de la naturaleza de la acción, ni del número o de la identidad de los responsables de la misma (que pueden ser idénticos en ambos casos), sino, por el contrario, de la modalidad a la que puede ser atribuida la agencia. Una multitud no puede «hacer una promesa o firmar un acuerdo, adquirir o traspasar un derecho, hacer, tener, poseer, etc., salvo de forma separada o como individuos»<sup>14</sup>. En cambio: «Un *pueblo* es una entidad única, dotada de una *voluntad única*: uno puede atribuirle *un acto*»<sup>15</sup>. A juicio de Hobbes, aunque una multitud de individuos puede actuar individualmente, no puede decirse que actúen colectivamente a no ser que de hecho se hayan puesto de acuerdo para hacerlo con anterioridad. De ahí la necesidad de un contrato entre los individuos que comprenden la multitud. Sus acciones sólo pueden contar como el acto de una persona «si la misma multitud está de acuerdo individualmente en que la voluntad de algún hombre o el consentimiento de las voluntades de una mayoría de los mismos ha de ser considerada como la voluntad de todos»<sup>16</sup>.

En el *Leviatán*, Hobbes presenta este acuerdo como análogo a aquel en el que alguien actúa como apoderado legal de otro. La multitud se torna en pueblo cuando cada individuo establece un contrato con todos los demás individuos, conforme al cual hacen a la misma persona (un individuo o una asamblea) su representante legal: «Una Multitud de hombres pasa a ser *Una Persona* cuando éstos están representados por un hombre o una Persona [...] Cada hombre da a su Representante común su propia autoridad particular y reconoce todas las acciones que lleva a cabo el Representante»<sup>17</sup>.

Así, pues, para Hobbes la multitud existe en tres momentos distintos: antes del contrato, cuando hay una multitud y no hay un pueblo; en el contrato, donde la multitud se torna en pueblo en la medida en que decide a quién debe entregarse la soberanía; y después del contrato, cuando se ha designado a un apoderado, y el apoderado designado es ahora el pueblo, mientras que la multitud misma ya no es, una vez más, sino la multitud. La multitud y el pueblo sólo existen uno junto al otro durante uno

<sup>13</sup> Th. Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, cit., 21.11, y *De Cive*, cit., 6.1.

<sup>14</sup> Th. Hobbes, *De Cive*, cit., 6.1.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 12.8.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 6.1.

<sup>17</sup> Th. Hobbes, *Leviathan*, cit., p. 114.

de estos momentos. Antes de la formación de una sociedad política el pueblo no existe; más tarde, en el contrato, en la medida en que la multitud es el pueblo, la multitud no existe (y viceversa); sólo después de que la multitud, en tanto que pueblo, ha traspasado su poder soberano, vuelve a convertirse de nuevo en una «multitud desorganizada», mientras que ahora el pueblo es el apoderado individual o colectivo al que ha sido traspasado el poder<sup>18</sup>. De esta suerte,

En toda sociedad política el *Pueblo* reina; pues incluso en las *Monarquías* el *Pueblo* ejerce el poder; el *pueblo* expresa su voluntad mediante la voluntad de *un hombre*. Sin embargo, los ciudadanos, esto es, los súbditos son una *multitud*. En una *Democracia* y en una *Aristocracia* los ciudadanos son una *multitud*, sin embargo el *consejo* es el *pueblo*; en una *Monarquía* los súbditos son una *multitud*, y (paradójicamente) el Rey es el *pueblo*<sup>19</sup>.

No obstante, en el caso de que la multitud no designara a un apoderado, y todo el mundo formara parte de un consejo democrático, entonces la multitud seguiría siendo el pueblo *qua* soberano y una multitud *qua* súbditos.

Constituye un error afirmar que la multitud de Hobbes rehuye la unidad política, resiste a la autoridad o no llega a acuerdos duraderos. A juicio de Hobbes, la multitud llega a acuerdos duraderos (con otros en tanto que individuos) para crear el pueblo. La multitud no puede ser «aquello que no se aviene a convertirse en pueblo», pues ella misma puede tornarse en pueblo. Hobbes no se opone a la multitud, sino al simulacro del pueblo representado por la facción, una multitud que piensa que es un pueblo cuando no lo es:

Por facción entiendo una multitud de ciudadanos, unida por acuerdos de unos con otros o por el poder de un hombre, sin autoridad procedente del titular o titulares del poder soberano. Una *facción* es como una sociedad política dentro de la sociedad política; pues del mismo modo en que una sociedad política nace de la unión de los hombres en el estado natural, una facción nace mediante una nueva unión de ciudadanos<sup>20</sup>.

Los paralelismos son demasiado estrechos para ser considerados satisfactorios. Un pueblo y una facción se forman precisamente del mismo modo: la única diferencia entre ellos es que, mientras que el primero comprende una multitud en estado de naturaleza, la segunda comprende una multitud en tanto que ciudadanos. Nada distingue a una facción de un pueblo, salvo el hecho de que el pueblo ya existe, mientras que en una democracia, la existencia de un pueblo, contrapuesto a una multitud, continúa

<sup>18</sup> Th. Hobbes, *De Cive*, cit., 7.11.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 12.8.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 13.13.

«sólo en la medida en que un tiempo y un espacio determinados son conocidos y designados públicamente, y en el que aquellos que así lo deseen pueden ponerse de acuerdo»<sup>21</sup>. No causa sorpresa, como expresaba la queja de Hobbes en los *Elementos*, que grupos de personas de un mismo parecer sean propensos a «usar el nombre de pueblo para referirse a cualquier multitud de su propia facción»<sup>22</sup>.

### *Res publica, res populi*

Aunque sería imposible saberlo leyendo las obras de Negri, Balibar, Montag o Virno, la distinción de Hobbes entre el pueblo y la multitud dista mucho de ser original. En el diálogo de Cicerón, *La República*, Escipión define una república como «la propiedad de un pueblo» [*res publica, res populi*]. Sin embargo, prosigue, «un pueblo no es ninguna colección de seres humanos, sino una reunión de personas en grandes cantidades [*coetus multitudinis*] asociadas dentro de un acuerdo relativo a la justicia y de una sociedad encaminada al bien común»<sup>23</sup>. Esta definición fue recogida por Agustín en el libro 19 de la *Ciudad de Dios*: «Definió un pueblo como una reunión numerosa que forma una asociación basada en un sentido compartido de lo justo y en una comunidad de intereses»<sup>24</sup>.

¿Cumplió realmente el Estado romano esos criterios en algún momento? Conforme a la definición de Cicerón, la multitud reunida tenía que tener dos cosas para ser considerada un pueblo: *consensus iuris*, conformidad en torno a la ley, y *communio utilitatis*, intereses comunes. Agustín se centró en el primero de éstos. Por un *consensus iuris* debía entenderse que todos recibieran aquello que les corresponde, pero si el verdadero Dios no recibía lo que le correspondía, no había justicia, y si no había justicia no había pueblo, y «si no hay pueblo, entonces no hay Estado del pueblo, sino una turba indescriptible [*qualiscumque multitudinis*], indigna del nombre de pueblo». Conforme a su propia definición, el Estado romano nunca habría existido: no había pueblo romano, sino tan sólo una chusma. Imperio y multitud eran idénticos; el *populus Dei* era el único pueblo verdadero.

Una vez expuesta su argumentación, Agustín procede a explicar en términos menos rígidos la distinción entre un pueblo y una multitud: «Un pueblo es una gran reunión [*coetus multitudinis*] de seres racionales unidos en una asociación gracias a su conformidad acerca de los objetos de su amor»<sup>25</sup>. Por más faltos de valor que fueran los objetos de su veneración, tal vez el pueblo romano existiera al fin y al cabo. En otro lugar, Agustín ofrece una de-

<sup>21</sup> *Ibid.*, 7.5.

<sup>22</sup> Th. Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, cit., 27.4.

<sup>23</sup> CICERÓN, *The Republic*, 1.39 [ed. cast.: *La república. Las leyes*, Madrid, Akal, 1989].

<sup>24</sup> AGUSTÍN, *Ciudad de Dios*, 19.21 [ed. cast.: *Ciudad de Dios*, Madrid, CSIC, 2004].

<sup>25</sup> *Ibid.*, 19.24.

finición aún más elástica: «Concédase un punto de unidad, y una *populus* existe; retírese esa unidad, y tenemos una muchedumbre [*turba*]. Pues, ¿qué es una chusma sino una multitud confusa [*multitudo turbata*]?»<sup>26</sup>.

La distinción *populus* / *multitudo* y el papel de *ius* y *utilitas* en la constitución de un *populus* fueron discutidos con frecuencia en la teoría política medieval, en particular después de que la *Política* de Aristóteles fuera traducida en el siglo XIII<sup>27</sup>. En el libro tercero, Aristóteles distinguía entre las diferentes formas de buen y mal gobierno en función de si servían al interés común o para sacar un partido privado. De esta suerte, «cuando la multitud gobierna el Estado con vistas al provecho común», ese gobierno es cualificado de «Estado», o, tal como lo expresa el comentario de Tomás de Aquino Pedro de Auvergne, una *res publica*, en contraposición a una democracia, que se limitara a gobernar en favor de los intereses de la chusma<sup>28</sup>.

Aunque no se colocara en yuxtaposición con respecto a las definiciones del Estado de Cicerón o Agustín, la *Política* de Aristóteles sirvió para un desplazamiento del énfasis de la *ius* a la *utilitas*, y de la distinción entre el uno y los muchos a la distinción entre los muchos y los pocos. Desde esta última perspectiva, el potencial político de la multitud parecía más prometedor. Aristóteles sugería que en algunos aspectos el gobierno de la multitud era preferible al gobierno de unos pocos, mientras que Marsilio de Padua hizo suyo el argumento según el cual «la utilidad común de una ley es conocida del mejor modo por toda la multitud»<sup>29</sup>. Nadie parece haberse preguntado si la unidad necesaria para el *consensus iuris* era igualmente esencial para la *communio utilitatis*, pero los términos del debate han cambiado hasta tal punto que la cuestión podría llegar a plantearse.

## Unidad

¿Cuál es la esencia del Estado? ¿Cuándo una multitud es un pueblo y cuándo no lo es? Estas cuestiones pertenecen a la alquimia de lo político, y en la tradición, que se remonta a Cicerón y Agustín, la respuesta es siempre la unidad. La multitud y el pueblo son términos que se excluyen mutuamente sólo porque representan potencialidades diferentes dentro de la historia constitucional de la misma agregación de personas. Si hay unidad, no hay pluralidad; si hay pluralidad, no hay unidad.

<sup>26</sup> AGUSTÍN, *Sermo* 103, citado en J. D. Adams, *The «Populus» of Augustine and Jerome: a study in the patristic sense of community*, New Haven, 1971, p. 35.

<sup>27</sup> Véase M. S. KEMPSHALL, «*De re publica* 1.39 in Medieval and Renaissance Political Thought», J. G. F. Powell y J. A. North (eds.), *Cicero's Republic*, Londres, 2001, pp. 99-135.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Politics*, 1279a, trad. Benjamin Jowett, Oxford, 1905 [ed. cast.: *Política*, Madrid, Gredos, 1995]; TOMÁS DE AQUINO, *In libros politicorum Aristotelis expositio*, Raimundo Spiazzi (ed.), Roma, 1951.

<sup>29</sup> MARSILIO DE PADUA, *Defensor Pacis* [1324], 1.12.5, trad. Alan Gewirth, Nueva York, 1956 [ed. cast.: *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989].



Para Spinoza, nunca se presenta una elección entre pueblo y multitud. No utiliza el vocabulario de la distinción *populus / multitudo* en el *Tractatus Theologico-Politicus* o en el *Tractatus Politicus*. Sin embargo, la oposición entre pluralidad y unidad es común a los dos y en ambos casos Spinoza insiste en la necesidad de unidad para la formación y para el mantenimiento del Estado. En el *Tractatus Theologico-Politicus*, Spinoza describe un contrato social de tipo hobbesiano en el que «cada individuo entrega toda su potencia a las supremas potestades», quienes de resultas de ello poseen «el derecho natural soberano sobre todas las cosas»<sup>30</sup>. Sin embargo, en el *Tractatus politicus* no hay traspaso, de tal suerte que la multitud conserva su derecho natural. En lugar del traspaso a un único cuerpo soberano, «el derecho de la república es determinado por el poder de la multitud, que se conduce, por así decirlo, como una sola mente»<sup>31</sup>. Gracias a esta unanimidad la multitud logra el *consensus iuris*: «Cuando los hombres tienen *iura communia*, y son conducidos como por una sola mente»<sup>32</sup>.

Podría sostenerse que, aunque la multitud se presenta como una sola mente, sigue siendo una multitud, de tal suerte que el derecho de la república está determinado por el derecho agregado de múltiples individuos en vez de por su unidad. Sin embargo, Spinoza no pierde la ocasión de insistir en que hay una distinción entre los hombres que actúan conjuntamente como individuos, en cuyo caso su derecho colectivo es la suma de sus derechos individuales, y los hombres que se reúnen como uno solo, en cuyo caso tienen más que la suma de su derecho individual, ya que «si dos se reúnen y unen su fuerza, juntos tienen más potencia y por consiguiente más derecho sobre la naturaleza que ambos por separado»<sup>33</sup>. Del mismo modo, en la medida en que los hombres viven en el estado de naturaleza, su derecho natural es puramente hipotético, de tal suerte que sólo cuando llegan a unirse, como si fueran una sola mente, los hombres se procuran unos a otros la seguridad física colectiva que les permite poseer derechos naturales como individuos: «Y ésa es la razón por la cual los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal sociable –a saber, porque los hombres en el estado de naturaleza a duras penas pueden ser independientes– y no tengo nada que objetar al respecto»<sup>34</sup>.

La tradición a la que Spinoza hace referencia se remonta a Aristóteles, quien sostenía que:

<sup>30</sup> Baruch SPINOZA, *Theologico-political Treatise* [1670], trad. de R. H. M. Elwes, Nueva York, 1951, p. 205; en adelante *TTP* [ed. cast.: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 2003].

<sup>31</sup> Baruch SPINOZA, *Political Treatise* [1677], 3.7, trad. de R. H. M. Elwes, Nueva York, 1951; en adelante *TP*. Balibar comenta las interpretaciones de esa frase (que aparece por primera vez en TP 3.2) en «Potentia multitudinis, quae una veluti mente dicitur», Marcel Senn y Manfred Walther (eds.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zurich, 2001, pp. 105-137.

<sup>32</sup> *TP*, cit., 2.16.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 2.13.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 2.15.

La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte [...] Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza así como anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo<sup>35</sup>.

Asimismo, Spinoza insiste en la prioridad del todo con respecto a la parte cuando se trata de hacer una distinción entre una multiplicidad de individuos que actúan como individuos, y la multitud que actúa como si fuera una sola mente. Aunque se refiere a los primeros como individuos y a la segunda como multitud (en vez de, como hiciera Hobbes, a los primeros como multitud y a la segunda como pueblo), la sustancia de la distinción es la misma: «El derecho de las supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por la potencia, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente»<sup>36</sup>.

Dicho de otra manera, lo que limita (y por ende constituye) el derecho de la república no es la suma de los derechos naturales individuales. Es la multitud *qua* unidad, y no la multitud *qua* individuos, lo que constituye y limita ese derecho. El argumento se presenta en términos parecidos en el plano microcósmico, cuando más adelante Spinoza describe el funcionamiento de una aristocracia, donde la soberanía reside en un consejo de patricios:

La potestad suprema de este Estado reside en todo este Consejo y no en cada uno de sus miembros (pues, de lo contrario, sería el conglomerado de una multitud desordenada) [*nam alias coetus esset inordinatae multitudinis*], es necesario que todos los patricios estén de tal modo constreñidos por las leyes, que formen como un solo cuerpo que se rige por una sola mente<sup>37</sup>.

La «*coetus multitudinis*» no es, para Spinoza, en la misma medida en que no lo es para Cicerón o Agustín, portadora del derecho, a no ser que se presente unida: «*una veluti mente*».

En vez de afirmar que «la multitud es una multiplicidad» o «una pluralidad que persiste en cuanto tal», Spinoza sólo le atribuye un papel positivo cuando es una, esto es, cuando es un pueblo en todo menos en el nombre. No atribuye el derecho de la república a la potencia de la multitud en tanto que pluralidad de voluntades individuales, sino a la potencia de la multitud «que se comporta como guiada por una sola mente». Y el derecho de la república disminuye en la misma medida en que esa unidad deja de ser conservada. Sin unidad, la multitud apenas poseería un derecho desde el punto de vista individual, pero sin multiplicidad no se per-

<sup>35</sup> Aristóteles, *Politics*, cit., 1253a.

<sup>36</sup> *TP*, cit., 3.2.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 8.19.

dería nada, porque la multiplicidad significa debilidad en vez de fuerza, una incapacidad para la acción en vez de la potencia de acción.

Para Hobbes, la característica esencial de la multitud consiste siempre en su pluralidad, de tal suerte que cuando se presenta unificada y soberana deja de ser una multitud y se convierte en un pueblo. A juicio de Spinoza, una multitud siempre es una multitud, incluso cuando se presenta unida y soberana. Sin embargo, el hecho de que establezca una distinción verbal no significa que niegue a la multitud las cualidades que para Hobbes hacen de ella un pueblo. Para Spinoza, de haber utilizado aquellos términos, el pueblo es un momento de la multitud, un momento que él quisiera que durara para siempre.

### *Razón*

La principal diferencia entre Hobbes y Spinoza ha de buscarse no en su enfoque divergente de la cuestión de la pluralidad y de la unidad en relación con la soberanía, sino, por el contrario, en su explicación de las condiciones que hacen posible la unidad. Spinoza insiste reiteradamente en que la multitud sólo puede ser conducida por la razón:

Pues el derecho de la sociedad se determina por la potencia de la multitud que se rige como por una sola mente. Ahora bien, esta unión mental no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil [*utile*] a todos los hombres<sup>38</sup>.

La soberanía es imposible sin unidad, y la unidad es imposible sin la razón, ya que «no se puede conseguir que la multitud se rija como por una sola mente, cual debe suceder en el Estado, a menos de que goce de derechos establecidos por el dictamen de la razón»<sup>39</sup>.

Spinoza continúa aquí basándose en la lógica de la parte y del todo. Como explicaba en una carta de 1665: «En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de tal suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible»<sup>40</sup>. Aplicada a la humanidad, esta argumentación implica que los hombres son partes de un todo social sólo en la medida en que se guían por la razón, ya que, como explicara en la *Ética*, «en la medida en que los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza», y «sólo en la medida en que los hombres viven conforme al dictado de la razón, han de coincidir siempre en naturaleza»<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 3.7.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 2.21.

<sup>40</sup> B. SPINOZA, *Letters*, XXXII [ed. cast.: *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988].

<sup>41</sup> B. SPINOZA, *Ethics*, 4.P32 y 4.P35, trad. de Edwina Curley, Londres, 1996 [ed. cast.: *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1988].

Sin embargo, aquí se presenta un problema aparentemente insuperable, ya que «quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud [...] a que viva según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula»<sup>42</sup>. En efecto, tal como se lamentara Spinoza en el *Tractatus Theologico-Politicus*, «el carácter inconstante de la multitud lleva prácticamente a la desesperación a aquellos que la conocen, ya que no se gobierna por la razón, sino únicamente por las emociones»<sup>43</sup>. Y, en efecto, ni siquiera es la razón lo que empuja a los hombres a asociarse, ya que «la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común»: esperanza, miedo, o venganza<sup>44</sup>.

Así, pues, ¿cómo es posible que la «inconstante multitud», gobernada por las emociones, sea unida por la razón? El problema ya fue discutido por Aristóteles y por sus comentaristas medievales. Tal como insistiera Pedro de Auvergne, la multitud presenta un doble aspecto. Por un lado, hay una multitud bestial, en la que nadie está dotado de razón; por otra parte, una multitud en la que a todos corresponde una parte de razón y en la que, por lo tanto, todos están dispuestos a dejarse guiar por la persuasión racional. En el primer caso, la multitud es incapaz de gobernar, pero en el último, en realidad, el gobierno de la multitud es mejor que el de unos pocos individuos sabios<sup>45</sup>.

Aristóteles explicaba que a medida que la multitud forma un conjunto sólido, las emociones individuales se anulan mutuamente, de tal suerte que los juicios racionales llegan a preponderar. Mientras que «si el individuo está dominado por la ira o por cualquier otra pasión semejante, su juicio se corromperá necesariamente, en el otro caso tendrían que irritarse y errar todos a la vez». De esta suerte, «cada individuo será peor juez que los expertos, pero todos juntos serán mejores o al menos no peores»<sup>46</sup>. A juicio de Aristóteles, éste es el principal argumento en favor de la concepción conforme a la cual «la multitud [ἡ ἄνομος] debe ejercer el poder antes que quienes son los mejores [...] En efecto, los más, cada uno de los cuales es un hombre sin instrucción, pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto [...] Como son muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y, reunidos, viene a ser la multitud como un solo hombre con muchos pies,

<sup>42</sup> *TP*, cit., 1.5.

<sup>43</sup> B. Spinoza, *TTP*, cit., p. 216.

<sup>44</sup> B. Spinoza, *TP*, cit., 6.1.

<sup>45</sup> Tomás de Aquino, *In libros politicorum*, cit., p. 151. El comentario de Tomás de Aquino (que su discípulo Pedro de Auvergne recoge al final de 3.6) solía ser publicado con las traducciones latinas de la *Política* hasta bien entrado el siglo XVII (p. e., la edición de París de 1645). Es bastante probable que Spinoza, que leía a Aristóteles en latín, llegara a conocer la *Política* gracias a esa edición.

<sup>46</sup> Aristóteles, *Politics*, cit., 1286a y 1282a. Para una discusión contemporánea de este fenómeno, véase James SUROWIECKI, *The Wisdom of Crowds*, Londres, 2004.

muchas manos y muchos sentidos, y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia»<sup>47</sup>.

Spinoza repite este argumento en el *Tractatus Theologico-Politicus*, donde indica que, en una democracia, han de temerse menos órdenes irracionales que en otras formas de gobierno, porque «es casi imposible que la mayoría de un pueblo, sobre todo si se trata de uno numeroso, dé su consentimiento a un designio irracional». En efecto, Spinoza considera que ese principio es intrínseco a la naturaleza de la democracia, ya que «el fundamento y el objeto de la democracia consiste en evitar los deseos irracionales, y en disponer a los hombres en la medida de lo posible bajo el dominio de la razón»<sup>48</sup>.

En el *Tractatus politicus*, ésta es la razón fundamental para la ampliación del número de miembros de un consejo; habida cuenta de que «el Estado que es transferible a un Consejo bastante amplio, es absoluto o se aproxima muchísimo a él. Ya que, si existe realmente un Estado absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud»<sup>49</sup>. El argumento de Spinoza en favor de la ampliación del proceso de toma de decisiones para adaptarlo a toda la multitud irracional es una función, no de su respeto por el juicio de los individuos incluidos en la multitud, sino de la creencia en que, a medida que aumenta el número de personas, también lo hará la confianza en la razón y con ello la posibilidad de unidad.

[...] mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, parece la libertad y el bien común. Porque los talentos humanos son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes<sup>50</sup>.

La multitud es de una sola mente, no gracias a la imitación afectiva, sino sólo en la medida en que es conducida por la razón. Y gracias a la agregación de los individuos que la componen, la razón llega a preponderar.

### *Utilidad*

A juicio de Hobbes, hay algunas sociedades que «se gobiernan a sí mismas como multitud» y que se unen sin un contrato conforme a la moda-

<sup>47</sup> Aristóteles, *Politics*, cit., 1218a-b. En la edición en latín citada más arriba este pasaje fue traducido del siguiente modo: «et fieri congregatorum quasi unum hominem multitudinem multorum pedum et multarum manuum et multos sensus habentem sic et quae circa mores et circa intellectum», p. 146.

<sup>48</sup> B. Spinoza, *TTP*, cit., p. 226.

<sup>49</sup> B. Spinoza, *TP*, cit., 8.3.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 9.14.

lidad que expone Spinoza<sup>51</sup>, pero se trata de sociedades animales y no humanas.

Entre los animales que él llama políticos, Aristóteles no sólo incluye al hombre, sino también otros varios animales como la hormiga, la abeja, etc., los cuales, aunque están desprovistos de una razón con la que establecer contratos y someterse a un gobierno, alcanzan, sin embargo, un consenso por el procedimiento de seguir todos o evitar todos las mismas cosas. Y dirigen sus acciones a un bien común, de tal modo que su enjambre [*swarm*] no corre el riesgo de ser afectado por sediciones de ningún tipo. Sin embargo, sus enjambres todavía no son un *gobierno civil* [*commonwealth*], y por ello a esos animales no debería llamárseles *políticos*, pues su gobierno es sólo un acuerdo de muchas voluntades que concurren en un objeto, y no (como es necesario en el gobierno civil) una sola voluntad<sup>52</sup>.

Con arreglo a la concepción de Hobbes, las abejas y las hormigas concuerdan gracias a que «desean y evitan los mismos objetos», más bien como los antiguos romanos, que, tal como explica Agustín, lograron crear una forma de Estado gracias al hecho de que apreciaban las mismas cosas. Lo que falta a los animales sociales es la unidad de la voluntad.

[...] el *acuerdo* de muchos –el cual sólo consiste, según hemos definido en la sección anterior, en que dirijan todas sus acciones al mismo fin y al *bien común*–, es decir, la asociación que procede únicamente de la ayuda mutua, no procura esa seguridad que buscan quienes se juntan y acuerdan actuar en conformidad con las ya mencionadas *leyes de la naturaleza*. Ha de hacerse, pues, algo más: que aquellos que consintieron en buscar la paz y la ayuda mutua en aras del *bien común* puedan ser, por miedo, refrenados de disentir otra vez cuando sus *intereses privados* parezcan discrepar del *bien común*<sup>53</sup>.

Aquí, Hobbes sostiene que la *communio utilitatis* tampoco es suficiente. Aunque la multitud trabaje conjuntamente por el bien común, sigue siendo preciso el *consensus iuris* para resolver las disputas que inevitablemente surgen cuando el interés privado no coincide con el bien común. Las hormigas y las abejas se distinguen de los seres humanos en este aspecto, ya que «entre estas criaturas el bien común no se distingue del privado; de tal suerte que, aunque están inclinadas por naturaleza a buscar su bien privado, procuran con ello el provecho común»<sup>54</sup>.

Para Hobbes, sólo la falta de la razón permite que los bienes públicos y privados coincidan, ya que, a diferencia de los seres racionales, los animales sociales no son dados a compararse con los demás, ni a discutir

<sup>51</sup> Th. Hobbes, *Elements*, cit., 19.5.

<sup>52</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, cit., 5.5.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 5.4.

<sup>54</sup> Th. Hobbes, *Leviathan*, cit., p. 119.

acerca de cuál es el verdadero interés común. En cambio, Spinoza sostiene que los hombres son incapaces de juicio sólo en la medida en que están gobernados por las pasiones, y que gracias a la razón los bienes privados y públicos coinciden. Su pensamiento al respecto surge con toda nitidez en la *Ética*, donde sostiene que «como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia –lo que realmente le sea útil– y que «cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente»<sup>55</sup>. Desde este punto de vista, el hombre es un verdadero animal social que consigue llegar a aquella unidad, como si fuera una sola mente, a la que Spinoza hace constante referencia en el *Tractatus politicus*:

Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las mentes de todos formen como una sola mente [*unam quasi mentem*], y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad [*commune utile*]<sup>56</sup>.

A la proposición de Hobbes, que dice que «el hombre es un lobo para el hombre», Spinoza responde que «el hombre es un Dios para el hombre», pero sólo porque, como el lobo, es un «animal social».

La paradoja es un recordatorio de que la filosofía de Spinoza es distinta de la de Hobbes. Ello se debe a la reelaboración de tres temas aristotélicos: el hombre es un animal social, siempre parte de un todo; los muchos son más racionales que los pocos; el Estado es una unión para el provecho común. Mientras que Aristóteles no establece ninguna conexión entre estos puntos, Spinoza empieza a entrelazarlos. Porque el hombre es un animal social, las personas tratan de asociarse; mediante la asociación consiguen el acceso a una racionalidad que no poseerían como individuos o en grupos pequeños; esta racionalidad es la fuente de la utilidad común, pues «los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón»<sup>57</sup>. Las pasiones fomentan la sociabilidad; la sociabilidad la racionalidad y la racionalidad la utilidad. De esta suerte, debe ocurrir necesariamente que a medida que la sociedad política se acerca al gobierno de la multitud (que, en virtud de su número, es más probable que encarne la razón), el bien privado se aproxima más estrechamente al bien público.

En ninguna parte de esta secuencia se hace referencia al contrato o se hace preciso mencionarlo. Aunque Spinoza insiste en la unidad tanto en

<sup>55</sup> B. Spinoza, *Ethics*, cit., 4.P18.S, y 4P35.C2.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 4P18.S; cfr. Aristóteles, *Politics*, cit., 1281a, nota 47 arriba.

<sup>57</sup> B. Spinoza, *Ethics*, 4.P35.

el *Tractatus Theologico-politicus* como en el *Tractatus politicus*, en algún momento entre la redacción de ambas obras debió darse cuenta de que la definición de la razón que se encuentra en la *Ética* hacía que el contrato resultara superfluo, ya que la multitud podía ser como una sola mente sin haberlo decidido así. Sin quererlo, Spinoza abría de este modo la puerta a definiciones del Estado que prescindían no sólo del contrato, sino también de la unidad intersubjetiva de la razón.

### *La mano invisible*

Tales definiciones no tardaron en llegar. La afirmación de Mandeville: «Lo peor de la multitud / hizo algo por el bien común» es, como se pone ahora de manifiesto, doblemente provocativa. Que los peores miembros de la sociedad hagan una contribución a su bienestar es desde luego sorprendente, pero, además, la afirmación de que la multitud *qua* multitud actúa para el bien común socava la larga tradición en la que, por definición, correspondía al pueblo y no a la multitud la promoción del bien común.

Sin embargo, Mandeville tiene su propia versión paradójica de la distinción pueblo / multitud:

Espero que el lector sepa que por sociedad entiendo un cuerpo político, en el que el hombre [...] se ha convertido en una criatura disciplinada que puede encontrar sus propios fines trabajando para los demás, y en la que bajo un jefe u otra forma de gobierno cada miembro pasa a estar subordinado al todo, y en el que mediante un hábil manejo se consigue que todos actúen como si fueran uno solo. Pues si por sociedad entendemos sólo un cierto número de personas, que sin autoridad ni gobierno conservarían una estima natural hacia su especie o el amor de la compañía, como si fueran un rebaño de vacas o de ovejas, entonces no hay criatura en el mundo menos apta para la sociedad que el hombre<sup>58</sup>.

La distinción implícita en este caso es la que se establece entre aquellos animales que son verdaderamente políticos, y aquellos que tan sólo constituyen agregados. Sin embargo, Mandeville no supone que los primeros constituyan un cuerpo político porque hayan establecido un contrato unos con otros. Antes bien, ridiculiza la idea de que «doscientos o trescientos salvajes solos [...] puedan llegar a fundar una sociedad y unirse en un solo cuerpo». La sociedad como un todo se desarrolló a partir de formas de sociabilidad preexistentes que no fueron el producto de «las cualidades buenas y amistosas del hombre, sino de las malas y odiosas»<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Bernard MANDEVILLE, *The Fable of the Bees* [1714], vol. I, Oxford, 1924, p. 347 [ed. cast.: *La fábula de las abejas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004].

<sup>59</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 132; vol. I, p. 344.



El argumento de Mandeville dice que la sociabilidad es en realidad una propiedad emergente del individualismo, mientras que el cuerpo político es una consecuencia imprevista del vicio. La humanidad no podría permanecer como un rebaño sin guía aunque quisiera. Sin embargo, en lugar de la razón de Spinoza, coloca el orgullo como el instrumento mediante el cual los deseos individuales convergen hacia el interés común. No existe «otra cualidad tan benéfica», ya que, en lo que atañe a los seres humanos, «cuanto más se manifiestan su orgullo y su vanidad [...] mayor debe ser su capacidad de ser reclutados para grandes e infinitamente numerosas sociedades»<sup>60</sup>. Lo peor de toda multitud no sólo hace algo para el bien común, sino que hace lo máximo.

El ejemplo favorito de Mandeville es el modo en que la ostentación de unos pocos proporciona empleo a los muchos, y en la *Teoría de los sentimientos morales* Adam Smith repite el argumento de Mandeville: a pesar de su «egoísmo y rapacidad naturales», los ricos, cuyo único fin es «la gratificación de sus propios deseos vanos e insaciables», emplean el trabajo de miles, y son conducidos «por una mano invisible [...] sin tener intención de hacerlo, y sin saberlo, hacia el progreso del interés de la sociedad»<sup>61</sup>. No sólo el rico imprudente, sino, en *La riqueza de las naciones*, también otros personajes relacionados con la economía, como el comerciante que prefiere la inversión doméstica a la extranjera, son «en esto, como en muchos otros casos, conducidos por una mano invisible en favor de un fin que no se encontraba entre sus intenciones»<sup>62</sup>.

El propio Smith no parece conceder excesiva importancia al término, pero otros se dieron cuenta de que la «mano invisible» podía ofrecer una explicación no sólo del orden económico de la sociedad, sino también del político:

Los gobiernos de los que el mundo ha sido testigo hasta ahora rara vez o nunca han partido de sólidos planes acerca de la política humana. Sin embargo, en todos los estados de la sociedad habidos, la multitud ha actuado por regla general a partir del impulso inmediato de la pasión, o de la presión de sus deseos y necesidades; de esta suerte, lo que solemos llamar el orden político es, al menos en gran medida, el resultado de las pasiones y deseos del hombre, asociados a las circunstancias de su situación; o, dicho de otra manera, es principalmente el resultado de la sabiduría de la naturaleza. En efecto, estas pasiones y circunstancias actúan de forma tan perfecta subordinándose a sus designios, habiendo logrado con tanta constancia, en la historia de las épocas pretéritas, llevarle a tiempo a buen puerto, que apenas podemos hacernos a la idea de que el fin no estaba previsto por aquellos que emprendieron su búsqueda. Aun en aquellos toscos periodos, cuando, como los animales más

<sup>60</sup> *Ibid.*, vol. I, pp. 124, 346-347.

<sup>61</sup> Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments* [1759], Londres, 1976, pp. 184-185 [ed. cast.: *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Editorial, 1998].

<sup>62</sup> Adam SMITH, *The Wealth of Nations* [1776], Libro IV, capítulo 2 [ed. cast.: *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2004].

bajos de la creación, seguía ciegamente sus principios de acción instintivos, es conducido por una mano invisible, y contribuye con su parte a la ejecución de un plan, de cuya naturaleza y beneficios no tiene la menor idea. Las operaciones de la abeja, cuando comienza por primera vez a fabricar su celda, nos proporcionan una imagen impresionante de los afanes del hombre poco instruido llevando a cabo las operaciones de un gobierno infantil<sup>63</sup>.

¿Hayek? No, Dugal Stewart, discípulo y biógrafo de Smith, y el primero que reconoció la deuda de Smith con Mandeville. Aquí la pregunta de Rousseau acerca de la «multitud ciega» recibe su respuesta: una respuesta con la que Spinoza no habría estado en desacuerdo.

### *Intelecto general versus voluntad general*

Para aquellos que, como Rousseau, piensan que, aunque los intereses privados y públicos coinciden a veces, no cabe esperar una armonía duradera entre ambos, siempre será necesaria algún tipo de distinción entre la voluntad de todos (representada por la suma de los intereses privados) y la voluntad general (que consiste en el interés común)<sup>64</sup>. Sin embargo, para aquellos que ven los manejos de una mano invisible, esta dicotomía representa una «falsa alternativa entre el gobierno de uno o el caos»<sup>65</sup>. Por más que Rousseau considere que la voluntad de todos es «una cacofonía incoherente», en tanto que «expresión plural de toda la población», se trata en realidad, tal como indican Hardt y Negri, de «una orquesta sin director», una orquesta que gracias a una comunicación constante determina su propio ritmo y que sólo puede ser quitada de en medio y silenciada mediante la imposición de la autoridad central de un tal director<sup>66</sup>.

Al igual que el de sus predecesores, el modelo de Hardt y Negri de la «inteligencia colectiva que puede surgir de la comunicación y la cooperación de una multiplicidad diferenciada» procede del mundo natural. Recogiendo «la idea del enjambre del comportamiento colectivo de los animales sociales, tales como las hormigas, las abejas y las termitas, para investigar los sistemas de inteligencia distribuida de múltiples agentes», se centran en la «inteligencia en enjambre» de la multitud; en su capacidad de hacer «música de enjambre» sin un director o un centro que dicta las órdenes<sup>67</sup>. De ahí que:

En la misma medida en que produce en común, en la misma medida en que produce lo común, puede producir decisiones políticas [...] Lo que la multitud produce no son únicamente bienes y servicios; la multitud produce también y

<sup>63</sup> Dugal STEWART, *Collected Works*, vol. 2, Edimburgo, 1854, p. 248.

<sup>64</sup> J. J. ROUSSEAU, *The Social Contract*, 2.1 y 2.3 [ed. cast.: *El contrato social*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998].

<sup>65</sup> M. Hardt y A. Negri, *Multitude*, cit., p. 329.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 242, 338.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 91-93.

fundamentalmente cooperación, comunicación, formas de vida y relaciones sociales. Dicho de otra manera, la producción económica de la multitud no es sólo un *modelo* de toma de decisiones políticas, sino que también tiende a su vez a *devenir* toma de decisión política<sup>68</sup>.

En la obra de Virno, esta producción común se expresa en la oposición entre la voluntad general y el *general intellect*. «El Uno de la multitud, pues, no es el Uno del pueblo. La multitud no converge en una *volonté générale* por una sencilla razón: porque ya tiene acceso a un *general intellect*<sup>69</sup>.» Desarrollado a partir del pasaje marxiano en el que hace referencia al momento en el que «el intelecto social general se ha convertido en una *fuera productiva directa*»<sup>70</sup>, el intelecto general es presentado como el «saber hacer en el que descansa la productividad social [...] [esto] no significa necesariamente el agregado de conocimiento adquirido por la especie, sino la *facultad* de pensar; potencia en cuanto tal, y no sus incontables realizaciones particulares»<sup>71</sup>.

Si esto recuerda sospechosamente al «conocimiento tácito» que encontramos en los escritos de Michael Polanyi y Hayek, la afinidad no causa sorpresa, ya que la multitud misma es lo que habrían denominado «un orden policéntrico» en cuyo interior «las acciones están determinadas por la relación y el ajuste mutuo de los elementos de los que consta»<sup>72</sup>. También para Hardt y Negri, el modelo de ese orden es el cerebro, en el que «nadie toma una decisión [...] sino más bien un enjambre, una multitud que actúa en concierto»<sup>73</sup>. En ambos casos, los modelos resultantes son las técnicas de resolución de problemas acumuladas por la especie, «nuestros hábitos y habilidades, nuestras actitudes emocionales, nuestras herramientas y nuestras instituciones» o, tal como lo plantea Virno, nuestra «imaginación, inclinaciones éticas, prototipos mentales y “juegos lingüísticos”»<sup>74</sup>. Para Hardt y Negri, «el hábito es lo común en lo práctico: lo común que producimos continuamente y lo común que sirve de base para nuestras acciones»<sup>75</sup>.

Si la multitud es un orden policéntrico, la inteligencia en enjambre es una mano invisible, y el intelecto general una forma de conocimiento tácito; no se trata de afinidades casuales (o productos de una recepción al por mayor de Hayek), sino del resultado directo de la adhesión de Negri a

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>69</sup> Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude*, cit., p. 42.

<sup>70</sup> Karl MARX, *Grundrisse*, Londres, 1973, p. 706 [ed. cast.: *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1976].

<sup>71</sup> P. Virno, *A Grammar of the Multitude*, cit., pp. 64, 66.

<sup>72</sup> Friedrich HAYEK, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Londres, 1967, p. 73 [ed. cast.: *Obras Completas*, Madrid, Unión Editorial, 2004].

<sup>73</sup> M. Hardt y A. Negri, *Multitude*, cit., p. 337.

<sup>74</sup> F. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, Londres, 1960, p. 26 [ed. cast.: *Los fundamentos de la libertad*, Barcelona, Folio, 1997]; P. Virno, *A Grammar of the Multitude*, cit., p. 106.

<sup>75</sup> M. Hardt y A. Negri, *Multitude*, cit., p. 197.

aquellos aspectos del pensamiento de Spinoza que le separan de Hobbes. Desde Cicerón en adelante, constituye un axioma que sólo cuando una multitud se unifica en un pueblo puede convertirse en un agente político. Spinoza no pone objeciones fundamentales a esa afirmación, pero no obstante recoge una variedad de temas aristotélicos para articular una interpretación de la unidad que no depende de la aprobación consciente de todos los implicados. En la medida en que Spinoza se distingue de Hobbes, su pensamiento conduce a Mandeville, Smith, Stewart y Hayek.

La multitud no es un nuevo agente político inventado por Spinoza, o la parte derrotada en las batallas políticas del siglo XVII; fue siempre la materia prima de la política. La única cuestión decisiva era: ¿cómo puede la multitud convertirse en un agente? La tradición de la que forma parte Spinoza sólo nos ofrece dos respuestas respecto a las cuales su pensamiento constituye una línea divisoria: o la multitud se une y actúa como un único agente, o la multitud permanece dispar y descoordinada, y no obstante actúa colectivamente gracias al funcionamiento de una mano invisible.

Los defensores contemporáneos de la multitud permanecen atrapados dentro de esta historia, comprometidos con una posición que, en última instancia, es hobbesiana y hayekiana. Al buscar una salida del atolladero que plantean el mercado global y sus populismos reactivos, han recorrido el camino que conducía a la misma. La dificultad comienza cuando se parte de la multitud como una agregación de individuos, y luego se procede a establecer una dicotomía entre el uno y los muchos. De esta suerte, la agencia se transforma en una elección entre la voluntad general y el intelecto general, el Estado o la sociedad. En vez de convertirse en un agente de potencia ilimitada, la multitud contrae la posibilidad hasta los primitivismos del Estado de seguridad y el mercado libre. Dentro de la política contemporánea, el problema de la agencia exige una resolución más compleja.