

# Deleuze y Negri, la potencia de la multitud y la producción de identidades democráticas

José Ezcurdia

Antoni Negri, en el texto *Multitud*, articula una filosofía política en la que los planteamientos ontológico-políticos deleuzianos resultan fundamentales. ¿En qué sentido el propio concepto capital de multitud que le da título al texto de Negri, se nutre de la propia reflexión deleuziana? ¿En qué medida los conceptos mayores de la ontología y la política de Deleuze dejan su huella en la noción misma de multitud de Negri?

El concepto de multitud de Deleuze se inscribe en una ontología en la que la materia viva es fuente de ilimitadas configuraciones psico-sociales. La materia viva, al llevar adelante el paso de su forma como conciencia virtual a su determinación como conciencia actual, encuentra en la promoción de configuraciones sociales diversas, la satisfacción de su forma como causa inmanente. La materia viva es un plexo psíquico de imágenes a la vez uno y múltiple, que se expresa en planos políticos sociales variados, que en mayor o menor medida afirman el propio carácter dinámico de su principio. Deleuze, en este sentido, hace de los conceptos de deseo, de Cuerpos sin órganos (CsO), de diferencia, de Juicio de Dios, estratificación, rizoma, territorialización y reterritorialización, el andamiaje conceptual para dar cuenta del anclaje ontológico de su concepción del orden político-social. El deseo en el que se constituye la materia viva, es el principio que ya sea por su feliz afirmación, o por su sujeción a una forma exterior o trascendente que lo constriñe y lo desvirtúa, se constituye como el resorte interior de la promoción de un orden político social determinado. Todo orden social, desde la perspectiva de Deleuze, oscila entre la afirmación productiva y diferencial de la materia viva que es su principio inmanente, –dando lugar a una forma singular que se vertebrata en un proceso creativo–, y un proceso de estratificación que implica su sujeción al Juicio de Dios, es decir, la negación de su propia dimensión creativa en aras del enaltecimiento de la figura de lo Uno o lo Mismo.

Deleuze ya había escrito que:

No se trata de experimentar el deseo como carencia interior, ni de aplazar el placer para producir una especie de plusvalía exteriorizable, sino por el contrario, de construir un cuerpo sin órganos intensivo, un campo de inmanencia en el que el deseo no carece de nada, y como consecuencia ya no se relaciona con ningún criterio exterior o trascendente [...] ¿El tao es masoquista? ¿El amor cortés es Tao? Estas preguntas no tienen sentido. El campo de inmanencia o plan de consistencia debe ser construido: ahora bien, puede serlo en formaciones sociales muy distintas, y por agenciamientos muy diferentes, perversos, artísticos, científicos, místicos o políticos, que no tienen el mismo tipo de cuerpo sin órganos. Se construirá fragmento a fragmento, sin que lugares, condiciones y técnicas puedan reducirse unos a otros. La cuestión sería más bien saber si los fragmentos pueden unirse, y a qué precio. (Deleuze, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2010, p. 162.)

El CsO, dice Deleuze es la matriz de la promoción de configuraciones psicosociales diversas, que ven

el peculiar movimiento de satisfacción de su deseo constitutivo el principio en el que se determinan como tales. La crítica deleuziana a la metafísica de la trascendencia, su denuncia a un capitalismo que da lugar a procesos diversos de significación y estratificación, tienen justo en la teoría del deseo el marco en el que se hacen inteligibles, precisamente en términos de formas de enajenación de una conciencia y un orden social que no satisface la forma misma de la materia viva que es su principio inmanente: para Deleuze la captura y la sujeción del deseo en el que se vertebra la formación del tejido social, es el principio por el cual la sociedad misma ve cancelada su forma autoprodutiva. Deleuze escribió que la asunción del deseo en tanto tal, sin ningún objeto que lo sujete, lo limite y lo constriña, es el fundamento de la satisfacción de la vida misma como principio creativo y diferencial que en el orden social encuentra el dominio de su determinación. En este sentido, minorías culturales, políticas y sociales de diversa índole, han de ganar su forma como línea diferencial, que burla el poder estratificante y jerarquizante de aquellos aparatos políticos de captura fundados en la axiomática de lo Mismo y lo Uno. la potencia de lo menor, es según Deleuze la producción de diferencias, es el corazón de una multiplicidad en la que se afirma un cuerpo individual y social libre, que no cae dentro de la lógica esclavizante de una repetición estéril, que se constituye como el revés de un ejercicio del poder que merma y desfigura deseos vitales, cancelando la emergencia de cuerpos sociales dinámicos y libres.

De este modo el cuerpo social, en Deleuze, al hacer un toma de contacto con su principio inmanente, la propia materia viva como causa inmanente, se enfila en la producción de una serie de afectos activos, que le otorgan justo la dimensión creativa en la que se cifra su forma diferencial. El afecto es la afirmación tanto de un deseo que se tiene a sí mismo como objeto, como de una configuración social en la que la promoción de una singularidad se determina como satisfacción de un movimiento autoprodutivo.

Deleuze hace expresos al distinguir con claridad las nociones de ‘minoritario’ y ‘minoría’:

Sin embargo no hay que confundir “minoritario” en tanto que devenir o proceso, y “minoría” como conjunto o estado. Los judíos, los gitanos, etc., pueden formar minorías en tales o tales condiciones; pero eso no es suficiente para convertirlos en devenires. Incluso los negros, decían los Black Panthers, tienen que devenir negro. Incluso las mujeres tienen que devenir mujer. Incluso los judíos tienen que devenir-judío (por su puesto no basta con un estado) Y a la inversa, si los judíos tienen que devenir-judío, las mujeres que devenir-mujer, los niños que devenir-niño, lo negros que devenir-negro, es en la medida en que sólo una minoría puede servir de medio activo para el devenir, pero en tales condiciones que a su vez deja de ser un conjunto definible con relación a la mayoría. (Deleuze, “Devenir – intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”, *Mil mesetas*, p. 291.)

La afirmación de lo minoritario, es la afirmación de una multiplicidad en la que la propia materia viva como plexo uno y múltiple, da cumplimiento a su forma como principio diferencial: la multiplicidad se constituye como un horizonte necesariamente menor en el que el cuerpo social expresa su dimensión creativa, plantando cara y desbordando el Juicio de Dios y la axiomática de lo Mismo. Las multiplicidades deleuzianas son gradientes diferenciales, intensidades singulares que al articularse en un afecto determinado, se resuelven en la producción de una cualidad peculiar. La ontología política deleuziana, de este modo, cifra la libertad del cuerpo social en la producción de subjetividades en la que los afectos activos son el resorte interior de un proceso de liberación y emancipación. Cuerpo vivo, Multiplicidad y libertad, de este modo, son los momentos fundamentales de una política deleuziana, en la que el propio cuerpo social conquista una autenticidad, que a la vez que da lugar a la promoción de la propia vida que en él se manifiesta, desarbola los propios mecanismos de sujeción, significación y

subjetivación, en los que se hace efectiva la lógica de lo Uno-trascendente.

En *Mil mesetas* Deleuze señaló:

Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo no-numerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Esa es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir todo el mundo. Mujer, todos tenemos que devenirlo, ya seamos blancos, amarillos o negros. –Una vez más, esto no quiere decir que la lucha al nivel de los axiomas carezca de importancia; al contrario, es determinante (a los niveles más diferentes, lucha de las mujeres por el voto, por el aborto, el empleo; lucha de las regiones por la autonomía; lucha del Tercer Mundo; lucha de las masas y de las minorías oprimidas en las regiones del Este y el Oeste). Pero, también, siempre hay un signo que demuestra que esas luchas son el índice de otro combate existente. Por modesta que sea una reivindicación siempre presenta un punto que la axiomática no puede soportar, cuando las personas reclaman el derecho de plantear ellas mismas sus propios problemas y de determinar las condiciones peculiares bajo las cuales éstos pueden recibir una solución más general (defender los *Particular* como forma innovadora). (Deleuze, “Aparato de captura”, *Mil mesetas*, p. 474.)

Deleuze apunta que la formación de multiplicidades sociales implica la afirmación de una política minoritaria en la que la vida como causa inmanente encuentra su satisfacción: la potencia de lo menor es para nuestro autor, la afirmación de una diferencia-multiplicidad, que asegura una dimensión creativa y emancipadora, frente a una política y una ontología de lo Mismo en la que toda singularidad es proscrita y perseguida, para en última instancia ser considerada como una mala copia de su principio trascendente.

¿Qué relación guardan estos planteamientos, con la negriana noción de multitud? ¿De qué modo la multitud de Negri, recupera los rasgos fundamentales de los planteamientos metafísicos deleuzianos del plano de inmanencia, del CsO, de la diferencia y de los afectos activos como motor interior de multiplicidades singulares que encarnan la potencia de lo menor?

Negri es un autor que sigue de cerca los pasos de la reflexión de Deleuze. En más de un sentido, podemos decir que Negri lee la realidad contemporánea, con la lente de la concepción filosófica deleuziana. Nociones como plano de inmanencia, cuerpo, acontecimiento, diferencia, rizoma, características del pensamiento nómada de Deleuze, nutren la filosofía política de Negri, tanto en lo relativo a su crítica a la soberanía y al Imperio, como en relación a su peculiar concepción de la democracia.

La recuperación misma que realiza Negri de Spinoza, como fundamento de la concepción de la multitud como fuente de común y de la democracia misma como un proyecto indefinidamente ampliable y renovable, se articula en una perspectiva deleuziana, que enfila a Negri mismo en una tradición vitalista y materialista que encuentra en el cuerpo vivo la fuente de afectos que son el principio de una autonomía moral y política que, frente a regímenes políticos esclavizantes de diversa laya, tiene un talante liberador.

En el espacio que nos es dado en esta intervención, señalaremos algunos de los aspectos fundamentales

que Negri, al formular su pensamiento, retoma de la obra de Deleuze.

En una primera instancia, Negri prolonga la tarea deleuziana del análisis de la geografía y la topología del poder, en términos del estudio de los derroteros y la lógica del ejercicio de la axiomática de lo Mismo que establece jerarquías y delimita exclusiones, haciendo posible la intervención del cuerpo social en aras de extraer de él un trabajo útil y una plusvalía simbólica y monetaria. Ante la lógica implacable de lo Mismo y el capital, Negri recoge el compromiso deleuziano de la determinación de las condiciones de emergencia y de la forma de una serie de multitudes sociales que desde su perspectiva en la construcción de lo común, encuentra su cumplimiento. La potencia de lo menor deleuziana es la propia multitud de Negri que en la producción de subjetividades a la vez colectivas y singulares articuladas en la construcción de lo común, se afirma como tal.

Por ello Negri pudo mostrar que:

Esa era, precisamente, la definición de multitud que adelantábamos al comienzo: unas singularidades que actúan en común. La clave de esa definición es el hecho de que no existe contradicción conceptual ni real entre singularidad y comunidad. (Negri, *Multitud*, Debate, Barcelona, 2004. p. 133.)

Asimismo apunta:

Hemos estudiado la fisiología y la anatomía de ese cuerpo global a través de la topología y la topografía de la explotación. Ahora nos planteamos la tarea de investigar la posibilidad de que esa carne productiva de la multitud se organice de otra manera y descubra una alternativa al cuerpo político global del capital. Nuestro punto de partida será el reconocimiento de que la producción de subjetividad y la producción de lo común pueden entablar una relación simbiótica en espiral. (Negri, *Multitud*, p. 224.)

Antoni Negri se instala de lleno en la ontología deleuziana en la que el plano de inmanencia se concibe como un cuerpo vivo a partir del cual es posible impulsar una organización política y social que afirme la forma de la propia vida como una intensidad creativa, plantando cara a diversos dispositivos psicológicos, políticos, económicos, sociales, que al fundarse en la propia lógica de lo mismo, reducen el espacio de lo común a una serie de parcelas inconexas, que son el alimento de un aparato de poder que a la vez que detenta el derecho a la destrucción, requiere de la producción de subjetividades alienadas y esclavizadas. Negri afirma estos planteamientos, justo al recuperar en clave deleuziana la concepción spinoziana del cuerpo. Negri ha apuntado que el cuerpo social es una multiplicidad abierta compuesta de innumerables cuerpos singulares que en la propia producción de lo común afirma un acento diferencial donde radica un carácter liberador, frente a la preeminencia de lo Uno y lo Mismo.

Negri ha escrito que:

En esta espiral, cada movimiento sucesivo, de la producción de subjetividad a la producción de lo común, trae consigo un elemento innovador que enriquece la realidad. Tal vez en este proceso de metamorfosis y constitución debamos identificar la formación del cuerpo de la multitud, un tipo de cuerpo fundamentalmente nuevo, un cuerpo común, un cuerpo democrático. Spinoza nos ha proporcionado una idea inicial de lo que puede ser ese cuerpo. ‘El cuerpo humano –escribe– se compone de un gran número de individuos de diferente naturaleza, cada uno de los cuales es de una gran complejidad’, y sin embargo esa multitud de multitudes es capaz de actuar en común como un solo cuerpo. En cualquier

caso, si la multitud ha de formar un cuerpo, será necesario que permanezca siempre y necesariamente como una composición abierta y plural, no como un todo unitario dividido en órganos jerarquizados. (Negri, *Multitud*, p. 225.)

La materia viva es para Negri un plano de inmanencia que se resuelve como un cuerpo político compuesto por ilimitados cuerpos en los que cifra su forma como un horizonte que toda vez que puede ser intervenido por una figura trascendente y vertical que le escamotee su forma productiva –el capital, la ley, Dios por ejemplo– bien puede también ordenarse en una estructura horizontal y abierta que en un movimiento diferencial haga de lo común la realización justo de su dimensión creativa. La diferencia y dicha dimensión creativa son el signo de la producción de lo común en la que la multitud hace patente su vínculo y la afirmación de la vida misma en tanto plano de inmanencia. La multitud es en este sentido una singularidad, un monstruo, que a los ojos de la lógica de lo Mismo, viene a subvertir el orden de lo verdadero, lo bello, lo bueno y lo justo. La producción de lo común es el monstruo que lo Uno busca reducir a su lógica jerarquizante y excluyente en términos de un mal pretendiente que no satisface el modelo que es su principio, y que para Negri es precisamente la producción de diferencia y sentido en la que se afirma el cuerpo vivo.

Negri sigue de cerca la lectura deleuziana de Spinoza en relación a la concepción de la producción de lo común como una síntesis disyuntiva y un individuo superior que de ningún modo cabe en la red categorial en la que se funda el ejercicio de un poder que proscribe y persigue toda forma diferencial. Para Negri, siguiendo a Deleuze, la multitud es un monstruo que se transforma a sí mismo, una singularidad que en la propia tecnología bien puede encontrar no un dispositivo de subjetivación y significación encaminado al dominio y la esclavitud, sino una herramienta de su movimiento lúdico encaminado a la conquista de la libertad. El monstruo, el anormal, la síntesis disyuntiva y diabólica, el anexacto perverso polimorfo deleuziano, hace eco en la apuesta de Negri por hacer de la multitud un tejido social creativo y libre, que desborde las figuras ontológico-políticas de un imperio y una soberanía que encuentran en la lógica de lo Mismo su fundamento.

El pensamiento de Negri describe que:

Una vez más ha sido Spinoza quien ha previsto con más claridad la naturaleza monstruosa de la multitud, al concebir la vida como una trama, donde las pasiones singulares tejen una capacidad común de transformación, sea del deseo al amor o de la carne al cuerpo divino. Para Spinoza, la experiencia de la vida es una búsqueda de la verdad, de la perfección y del goce de Dios. Spinoza nos enseña cómo hoy, en la posmodernidad, podemos hallar en esas metamorfosis monstruosas de la carne no solo un peligro, sino también una posibilidad: la posibilidad de crear una sociedad alternativa. (Negri, *Multitud*, p. 230.)

De igual modo apunta:

Gilles Deleuze reconoce al monstruo en la propia humanidad. El hombre, dice, es el animal que está cambiando su propia especie. Hay que tomarse en serio esa advertencia. Los monstruos avanzan y el método científico tendrá que ocuparse de ellos. La humanidad se transforma a sí misma y transforma su historia, y a la naturaleza. Así que el problema ya no estriba en decidir si admitimos o no esas técnicas de transformación, sino en qué hacer con ellas, y en discernir si servirán para nuestro beneficio o irán en nuestro detrimento. (Negri,

*Multitud*, p. 232.)

Negri piensa que la construcción de la democracia pasa por la promoción de una multitud que en tanto una multiplicidad abierta acoge en su seno y se nutre del rasgo característico de los más diversos actores sociales. Negri amplía su concepción de la base social de la democracia más allá del mero proletariado. Aunque reconoce la pertinencia del análisis marxista en relación a la importancia de la socialización de los medios de producción, ve en la construcción de la multitud misma la única vía para asegurar el sometimiento del poder a las exigencias que plantea el cuerpo social, en tanto cuerpo vivo y productivo: obreros, campesinos, artistas, mujeres, indígenas, homosexuales, intelectuales, constituyen hebras del tejido que le dan a la multitud una singularidad y un dinamismo que orienta y da contenido a los reclamos y las propuestas en las que cristaliza el gobierno del pueblo por el pueblo. Negri, toda vez que señala su diferencia respecto al marxismo, vuelve a Spinoza para señalar el paso de ‘la mayoría’ al ‘todos’ en el que radica la construcción misma de la multitud que anima la vida democrática.

Negri pudo escribir:

En un segundo momento, el concepto de multitud viene a reformular el proyecto político marxiano de la lucha de clases. Desde esta perspectiva, la multitud no se funda tanto en la existencia empírica actual de la clase como en sus condiciones de posibilidad. En otras palabras, la pregunta que debemos plantearnos no es ‘¿qué es la multitud?’, sino ‘¿qué puede llegar a ser la multitud?’. (Negri, *Multitud*, p. 134.)

Asimismo, continúa:

La noción antigua de democracia era un concepto limitado, lo mismo que la monarquía y la aristocracia, toda vez que la mayoría gobernante continuaba siendo apenas una parte del todo social. En cambio, la democracia moderna no conoce límites, lo que permite a Spinoza calificarla de ‘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. (Negri, *Multitud*, p. 278.)

Para Negri, como para Spinoza, la construcción de la democracia se afirma en un movimiento nómada que presenta un doble frente: por un lado, el propio proceso creativo en el que se afirma. Por otro, el de una línea de fuga que presenta una batalla de retaguardia contra los diversos aparatos de captura a partir de los cuales la axiomática de lo Mismo asegura su forma. El pensamiento nómada deleuziano, es en Negri un éxodo en busca de una tierra prometida, que no es más que la producción de la multitud democrática en tanto la afirmación de un plano de inmanencia que se concibe como materia y cuerpo vivo.

Negri en su momento escribió:

El acto de rechazar la relación con el soberano constituye una especie de éxodo. Se huye de fuerzas de la presión, de la servidumbre y de la persecución, en busca de la libertad. Es un acto elemental de liberación y una amenaza que toda forma de soberanía ha de tener siempre en cuenta para paliarla, contenerla o desviarla. (Negri, *Multitud*, p. 379.)

La democracia hoy adopta la forma de una sustracción, de una huida, de un éxodo lejos de la soberanía. (Negri, *Multitud*, p. 388.)

Todo éxodo precisa una resistencia activa, una guerra de retaguardia contra las fuerzas perseguidoras de la soberanía. Como dice Gilles Deleuze: “Huye, pero al tiempo que huyes, coge un arma”. (Negri, *Multitud*, p. 389.)

Antoni Negri asume la concepción deleuziana de la producción del acontecimiento como una línea de fuga que toda vez que implica un combate y una guerra frontal contra un Imperio y una soberanía que castran todo proceso diferencial, implica la creación de un espacio libre en el que la multitud puede darse su forma a sí misma en un movimiento autoproductivo. En este sentido, la generación de identidades democráticas, se funda en la promoción de afectos activos que se fundan en la dimensión psíquica del cuerpo vivo. Así, para Negri, como para Deleuze y Spinoza, el amor es el plano fundamental de la integración de una multiplicidad viva que se afirma como impulso creativo, sin cancelar los propios gradientes diferenciales, las venas de la multitud misma, que son su espíritu. Nada menos lejano a Deleuze cuando puntea:

Más allá del rostro, todavía hay otra inhumanidad: no la de la cabeza primitiva, sino la de las “cabezas buscadoras” en la que los máximos de desterritorialización devienen operatorios, las líneas de desterritorialización devienen positivas absolutas, formando devenires nuevos, extraños, nuevas polivocidades. Devenir-clandestino, hacer por todas partes rizoma para la maravilla de una vida no humana ha crear. *Rostro, amor mío*, pero, por fin, convertido en cabeza buscadora... (Gilles Deleuze y Felix Guattari, “Año cero-rostridad”, *Mil mesetas*, p. 194)

Negri ha escrito:

No parece que hoy día sea posible entender el amor como concepto político, aunque sea precisamente un concepto del amor lo que necesitamos para comprender el poder constituyente de la multitud. (Negri, *Multitud*, p. 399)

El concepto moderno del amor queda reducido, casi en exclusiva, al ámbito de la pareja burguesa y a los confines claustrofóbicos de la familia nuclear. El amor se ha convertido en un asunto estrictamente privado. Necesitamos un concepto del amor más generoso y menos restrictivo. Necesitamos recuperar la concepción pública y política del amor, como en las tradiciones premodernas. El cristianismo y el judaísmo, por ejemplo, conciben el amor como un acto político que construye la multitud. Amar significa exactamente que nuestros encuentros expansivos y continuas colaboraciones nos proporcionan el goce. No hay nada de necesariamente metafísico en el amor a Dios de los cristianos y los judíos; tanto el amor de Dios hacia la humanidad como el amor de la humanidad por Dios se expresa y encarnan en el proyecto político material común de la multitud. (Negri, *Multitud*, 399.)

Negri ha escrito que, siguiendo con Deleuze y Spinoza, la construcción de un orden social vivo, radica en la producción del afecto activo del amor. El amor en estos autores no remite a la posesión de un bien trascendente al hombre y la sociedad. Por el contrario, el amor es la creación de ese mismo bien, en tanto realización de un deseo que se quiere a sí mismo, y encuentra en lo común el ámbito de su cabal afirmación. El cuerpo vivo de la sociedad es la tierra prometida que el hombre y la sociedad cultivan en tanto plano de inmanencia en el que se ha de cosechar el fruto de la libertad. Inmanentismo,

materialismo y vitalismo se trenzan en el arco de pensamiento Spinoza-Deleuze-Negri, que encuentra en la experiencia misma de un amor que colma a la propia materia viva, su gesto fundamental. La potencia de la multitud, se concibe desde esta perspectiva, como la fuerza del amor que impulsa la feliz afirmación de la materia viva en el tejido social. Ontología y política encuentran en la figura del amor una reversibilidad que dota de contenido a la concepción negriana de multitud, haciendo inteligible los rasgos mayores de la impronta deleuziana y spinoziana del pensamiento mismo de Antonio Negri.

\*\*\*

Gilles Deleuze, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2010,

Antonio Negri, *Multitud*, Debate, Barcelona, 2004

## REFLEXIONES MARGINALES

Año 4, número 21.

Junio-Julio 2014

**Arte, política y entorno**

<http://reflexionesmarginales.com/3.0/deleuze-y-negri-la-potencia-de-la-multitud-y-la-produccion-de-identidades-democraticas/>