

2019

## El caos como agencia de la multitud en el imperio

Miguel Ángel Rojas  
*Universidad de La Salle, Bogotá*

Follow this and additional works at: [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras)



Part of the [Philosophy Commons](#)

---

### Citación recomendada

Rojas, M. Á. (2019). El caos como agencia de la multitud en el imperio. Retrieved from [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras/113](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/113)

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

**EL CAOS COMO AGENCIA DE LA MULTITUD EN EL IMPERIO**

**MIGUEL ANGEL ROJAS**

**Trabajo de grado para optar al título de filósofo**

**Iván Rodríguez**

**Docente director**

**UNIVERSIDAD DE LA SALLE  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES  
BOGOTÁ  
2018**

**RESUMEN**

El presente artículo busca entender cuál es el lugar de la Multitud dentro del Imperio, entender si para ella es posible la agencia y, en caso de ser así, cómo se configura esta posibilidad. Para esto, se realizó primero una revisión del concepto de Imperio y su relación con la Multitud. Posteriormente, se buscó entender cómo funciona la multitud desde un enfoque sistémico para finalmente entender la posibilidad de su agencia. Tras esto, se logró encontrar que es precisamente el caos de este sistema, como esencia fundamental, el que media en la relación entre Multitud e Imperio.

**Palabras clave:** Multitud, Imperio, agencia, caos, enfoque sistémico.

## **ABSTRACT**

The present article seeks to understand what is the place of the Multitude within the Empire, understand if for it agency is possible and, if so, how this possibility is configured. For this, a revision of the concept of Empire and its relation with the Multitude was made. Later, is important to understand how the Multitude works from a systemic approach, to finally understand the possibility of their agency. It was found that it is precisely the chaos of this system, as the fundamental essence, that mediates the relationship between the Multitude and the Empire.

**Key words:** multitude, Empire, agency, chaos, systemic scope.

## CONTENIDO

Pág.

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>4</b>
<b>1. EL IMPERIO Y LA MULTITUD .....</b>	<b>16</b>
<b>2. LA AGENCIA DE LA MULTITUD.....</b>	<b>25</b>
<b>2.1. TEORÍA GENERAL DE LOS SISTEMAS PARA ENTENDER A LA MULTITUD, SU FUNCIONAMIENTO Y POSIBILIDAD DE AGENCIA.....</b>	<b>27</b>
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>36</b>
<b>REFERENCIAS .....</b>	<b>40</b>

## INTRODUCCIÓN

En la segunda mitad del siglo XX se iniciaron diferentes lecturas e interpretaciones sobre la relación planteada por Nietzsche, entre el individuo y la sociedad (Simmel, 2001; Deleuze, 2006). Si bien son muchas las tesis manejadas por este autor, podría decirse que una de ellas —clave para la filosofía política, las humanidades y las ciencias sociales— tiene que ver con la forma en la que se presenta al ser humano como un individuo constreñido por un lenguaje, una moralidad y jerarquías sociales, económicas y políticas que imposibilitan su libertad de decisión y el goce de los deseos (Nietzsche, 2010; 2007a; 2007b; 2005; 1992; Simmel, 2001, Deleuze, 2006). En *Humano, demasiado humano*, dice el autor alemán:

La diferencia fundamental que ha hecho a los hombres distinguir lo moral de lo inmoral, lo bueno de lo malo, *no* es la distinción entre egoísta y altruista, sino entre la adhesión a una tradición, a una ley, y la tendencia a liberarse de ella. (Nietzsche, 2007a p. 71)

Es decir, se trata de una lucha entre el individuo por su libertad y la sociedad que restringe y controla. Con esto puede considerarse que se abre un campo para el estudio de lo que posteriormente se entenderán como sociedades de control/disciplinarias (Deleuze, 2006). En particular, estas sociedades funcionan a partir de un conjunto de mecanismos que tienen la función de organizar, regular el desarrollo de las costumbres y de los comportamientos, generando así las bases de una sociedad disciplinada, sometida y cohibida.

Para Foucault (2007; 2006), la vida en occidente se ha caracterizado por la existencia del sujeto en medio de relaciones de poder disciplinario y de control, las cuales lo determinan y tienden a definir su vida, la forma en la que se entienda y vea en el mundo. La interpretación desarrollada por Foucault sobre el poder parte de una comprensión particular sobre la filosofía de Nietzsche, según la cual el poder es, ante todo, un poder relacional, que no se posee sino que se ejerce, que no depende únicamente de las características de dominio propias de un grupo o de un sector social, sino que se encuentra en cada uno de los espacios que componen la cotidianidad del hombre.

De esta manera, el análisis sobre la historia que plantean Nietzsche y Foucault, partiendo precisamente de un método similar, que es la genealogía de las formas que configuran la relación Estado-sujeto, y que implica una ruptura con el presupuesto de que el Estado es una entidad privilegiada desde la cual se difunde el poder. Se resaltan, por el contrario, esas relaciones de poder que se establecen en las relaciones humanas y que establecen mecanismos de dominación y regulación del sujeto.

A partir de estos autores se han ocupado las ciencias sociales y las humanidades del análisis de las formas en que los sujetos se ubican, configuran y crean en el mundo disciplinario —este último conformado no solo por el gobierno y el poder soberano, sino también por instituciones como la iglesia, la escuela, el manicomio, la cárcel y la familia— (Deleuze, 2006; Bobbio, 2003; Díaz, 2014). En la sociedad existen formas de controlar la acción de los sujetos; como la moralidad, la sexualidad, lo que se entienda por

“normal”, el deber político, la ciudadanía, el lenguaje mismo, los discursos y las ideologías, hasta las formas de entender y sentir el afecto (Foucault, 2007; 2006; Díaz, 2014; Jaramillo, 2014).

Agamben (1995), en relación con esta noción foucaultiana, ha estudiado lo que él entiende como la creación de una vida ‘desnuda’ frente a un Estado soberano. Para el filósofo italiano, el poder otorgado al gobierno ha permitido que se llegue a considerar a la población como una masa de cuerpos que pueden ser violentados, torturados y asesinados. En particular, la vida desnuda hace referencia a esa situación de abandono ante la cual se ve enfrentado el hombre, en medio de un marco de soberanía que expresa la continuidad del totalitarismo. En medio de una vida desnuda y desprotegida, se glorifica el desarrollo de un poder centralizado que no tiene la función principal de proteger al hombre sino de dominarlo.

El máximo ejemplo de esta realidad es el exterminio de judíos, homosexuales y gitanos en la Alemania Nazi, las guerras civiles de la segunda mitad del siglo XX (como las de Ruanda y la Ex Yugoslavia) y la supervivencia de campos de concentración en la forma de centros de detención para migrantes ilegales, principalmente provenientes de países asiáticos y africanos en conflicto. En estas situaciones el individuo queda desnudo, despojado de su humanidad, de sus derechos, lo que lo deja desprotegido y a merced de la voluntad del Estado mercenario, es decir, un Estado que para sobrevivir debe establecer continuamente diversos mecanismos de represión y dominación con el fin de mantener controlados a los individuos (Pérez, 2016; Agamben, 1995).

Sin embargo, para Nietzsche, Foucault y Agamben el reconocimiento de esta realidad que sujeta a los individuos, los controla y los restringe, no se constituye en estática e irremplazable, pues queda siempre lugar para el enfrentamiento al régimen de control/disciplinario para crear espacios de libertad. En particular, uno de los conceptos claves que toman Foucault y Agamben de Nietzsche es la posibilidad continua que posee el hombre de oponerse, de contradecir, de transgredir los límites del sistema impuesto, con el fin de evadir los condicionamientos que regulan su existencia.

Como subtexto en la obra de estos tres filósofos se logra leer la necesidad y, sobre todo, la posibilidad de liberación, la cual no se entenderá como algo intrínseco al ser humano, que posea desde su nacimiento, sino como un derecho por el cual se debe luchar (Foucault, 2012; Nietzsche, 2005; Roaro, 2015; Ibáñez, 2014; Ramírez, 2015; Zengotita, 2016). Esta posibilidad de liberación indica las posiciones y los modos de acción de cada individuo, sus medios de ataque y resistencia. Por ejemplo, Foucault concibe la resistencia como un eje opuesto al poder, como una actitud que promueve un escenario en el cual interactúan diferentes fuerzas y acciones, generándose así una tensión constante que caracteriza la existencia del individuo.

Sin embargo, no sería adecuado decir que esta lucha se relaciona únicamente con la protesta de las masas contra la autoridad gubernamental. Ante todo, es un acto íntimo de liberación de ataduras que se han hecho visibles a partir del estudio y análisis detallado de la historia propia y de la humanidad (Foucault, 2012). Consiste en un cuidado de sí, en una búsqueda por la dignidad propia y



los resquicios de autonomía y decisión libre individual; en una ruptura de las cadenas que imponen formas de ser sobre el sujeto (Foucault, 2012). Por estas razones, Foucault (2012) plantea que el poder es un campo de acciones posibles, y que su funcionamiento se establece al nivel de una estructuración de diversos tipos de interacciones, determinadas por hombres que resisten y que luchan por sus propias formas de subjetivación.

El punto clave del concepto de la resistencia en Foucault es que es aquello que posibilita al poder. Si no hubiera resistencia, es decir, si el individuo no tuviera la posibilidad de luchar, de rebelarse, de huir y engañar, no habría relaciones de poder. Esto se debe a que el poder, para existir como una relación de fuerzas, debe tener una fuerza contraria que lo repele y lo niega, y que en este es representada por la resistencia. De esta forma, la posibilidad de libertad de los sujetos parte de la identificación de los resquicios de las formas en las que se configura la sujeción; sobre estas pequeñas aberturas puede haber transformación.

Y acá por 'sujetos' se debe pensar en su relación con toda la invocación gráfica de verbo 'sujetar'; no solo como alguien que debe obedecer a la ley como forma de sentido de la vida, sino estar literalmente 'amarrado' por ella. Además, las expresiones sujeto y sujetar tienen la misma raíz etimológica del latín, que significa "poner por debajo". De esta forma, la sujeción y el poder soberano tienen la función de limitar y restringir la libertad del sujeto (Deleuze, 2006; Agamben, 1995; Foucault, 2007). Esta imposibilidad de moverse (Se puede distinguir entre el movimiento que permite el orden social, movimiento

restringido, y el movimiento libre como práctica de la libertad), para cambiar radicalmente al panorama político, podría pensarse como el fundamento básico del sujeto en el presente, en el pasado y posiblemente en el futuro. La posibilidad del movimiento libre se configura como el fundamento básico del sujeto, porque le permite convertirse en algo cada vez más autónomo, reaccionando a las distintas relaciones de poder promovidas por el Estado que lo mantenían manipulado.

En esta constante sujeción a la ley y a las leyes sociales y políticas hay un espacio que permite ser y gozar, así sea por un pequeño momento, de la libertad. Esto ocurre cuando se piensa al poder, no como una acción total que emana de un ser soberano, sino como una articulación de relaciones de poder que regresan al individuo, quien puede dissociarse para ser libre, a partir de negarse a aceptar la imposición. En este sentido, se configura una visión más positiva del poder, ya que se relaciona también con la posibilidad que tiene el sujeto de transformarse a sí mismo, de elegir y decidir por sí mismo. Gracias a esta nueva articulación de relaciones de poder, el sujeto puede escaparse de las estructuras fijas y reguladas que tratan de dominarlo.

Las normas y las leyes definen un mundo que se debe acatar. La liberación consistiría, entonces, en negarse a cumplirlas, siempre bajo el reconocimiento de las implicaciones que acarrearía este acto de 'rebelión', es decir, esta posibilidad que tiene el sujeto de ejercer su autonomía, de transformarse a sí mismo y de resistir a los mecanismos de poder y dominación.

Sin embargo, es importante tener en cuenta que en medio de la ausencia de las leyes, de las normas e imposiciones que regulan al sujeto no puede haber libertad, pues esta se busca solo cuando avicina los límites que son impuestos al sujeto (Foucault, 2012, p. 92). Siguiendo a Durkheim (1985), el estado de irreglamentación no favorece la expresión de la libertad individual. Al contrario, la posibilidad de la libertad humana deriva precisamente de la reglamentación. En particular, la naturaleza humana requiere de un poder regulador que no solo la organice sino que también controle sus pasiones. En este sentido, la acción disciplinaria, la norma, la regulación y las reglas se establecen como medios para delimitar y realizar la naturaleza humana, cuyas inclinaciones sin límites podrían llegar a ser destructivas para el individuo.

En este punto es importante tener en cuenta las palabras de Arendt (1997), quien plantea que si la política es un espacio heterónimo, solo en la política puede haber libertad (Arendt, 1997). Se crea así una paradoja: aquello que restringe al ser humano es lo que le permite ser libre. En este sentido, puede entenderse la agencia, la posibilidad de los individuos para intentar oponerse al régimen y variar las reglas de juego.

Esta posibilidad de acción del sujeto ha sido estudiada en formas modernas de organización de los gobiernos, en relaciones de poder específicas que han puesto a los Estados como el punto de referencia y medición de todo lo que pasa alrededor. ¿Qué ocurriría con esta agencia, si concordamos con Hardt y Negri (2002) en que estamos en el proceso de construcción y asentamiento de una nueva forma de *imperio*, sin tierra, posmoderno, en una dispersión mayor

del poder, que lo hace cada vez más difícil de trazar en un nuevo orden mundial? En particular, la concepción de Hardt y Negri (2002) sobre el imperio parte de reconocer que, en medio de la declinante soberanía de los estados nación, el imperio se establece como un sujeto político que regula los intercambios globales característicos de la época actual, enmarcada en los principios del capitalismo globalizado.

En este nuevo orden del mundo, las relaciones de poder que se hubieran podido identificar en la era moderna se modifican, se retuercen y se reconfiguran, ya que se establecen nuevas dinámicas, tensiones y órdenes mundiales de tipo social, económico y político que afectan de forma considerable la acción y las posibilidades del sujeto.

En este sentido, el sujeto queda en la tarea de revisar nuevamente de dónde surgen las sujeciones y qué exigen de ellos, si busca su liberación. Los autores mismos proponen un nombre para estos sujetos que se organizan dentro de una nueva clase social emergente dentro del Imperio: la *multitud*, que tiene formas particulares de funcionamiento dentro de un régimen de poder hasta ahora poco estudiado. Hardt y Negri (2002) ven en la multitud un fenómeno necesario que se refiere a la intelectualidad de las masas, es decir, a la capacidad que tienen para congregarse y reconocer los efectos de las crisis institucionales del Imperio, que han hecho del sujeto algo cada vez más abandonado y desprotegido.

La Multitud es para Hardt y Negri (2002) un origen mismo del imperio, es una fuerza productiva que toma conciencia de la situación y, en consecuencia,

*actúa*. La multitud, por lo tanto, es el ‘cuerpo biopolítico’ del Imperio; es la fuerza detrás de los modos de producción y de la ruptura de las barreras entre los Estados y de la unión del mundo en una misma categoría global de intercambio económico y político. Esta es “una multitud de cuerpos singulares y determinados que buscan relación” (Hardt y Negri, 2002, p. 21). Se trata, entonces, de un sinnúmero de individuos en un contexto de conectividad política, económica y en espacios virtuales con la diversificación y masificación de las Tecnologías de la Información y la Comunicación. Con la multitud se rompen las relaciones que atan a los gobiernos y a los Estados anclados en territorios definidos:

Podemos decir, incluso, que la construcción del Imperio y sus redes globales es una respuesta a las diversas luchas contra las modernas máquinas de poder, y, específicamente, a la lucha de clases conducida por los deseos de liberación de la multitud. La multitud llamó al Imperio. (Hardt y Negri, 2002, p. 28)

En este sentido, la multitud es el principio creador del Imperio, pero a la vez busca liberarse de él. Por lo tanto, los cambios que se producen en la forma como se administra, desarrolla y ejerce el poder entre las personas, debido a las condiciones históricas, contextuales y estructurales, generan transiciones de un imperio a otro. Así, la multitud surge en medio de una búsqueda constante por la liberación y la supresión de cadenas para el sujeto. La multitud, sería, entonces, un sujeto contradictorio que se crea y se destruye, que forma nuevas relaciones de poder al tiempo que las rompe.

De esta forma se conectan los planteamientos de Nietzsche en torno a la búsqueda de libertad, la autonomía y la resistencia, con las posibilidades que tiene la multitud, como componente fundamental del imperio, para enfrentar las condiciones adversas.

De esta forma se abre el siguiente interrogante ¿Cómo se puede entender la agencia de este nuevo sujeto, si constantemente se presentan cambios en las relaciones de poder y, por lo tanto, en los resquicios a través de los cuales es posible actuar libremente? Para poder construir una posible respuesta a esta pregunta debemos hacernos otras tantas que apuntan al *quid* de la cuestión: ¿puede o tiene la multitud la capacidad de oponerse al nuevo orden mundial que se le impone?, ¿Cómo se entiende la multitud como forma de acción ética y política?, ¿Cómo se entiende la relación entre la multitud con las leyes, las normas y los soberanos?

Las anteriores preguntas son claves para entender la posibilidad de acción de este nuevo sujeto llamado multitud. Comprender su posición dentro del orden actual del mundo, en un entorno dominado por el capitalismo globalizado que implica el desarrollo de nuevas estructuras y jerarquías, es vital para identificar su naturaleza y las posibilidades reales de agencia. Los interrogantes que han sido planteados se pueden unir en dos grandes temas, que serán tratados en el presente artículo. En primer lugar, la multitud y el imperio, tema relacionado con las formas en las que se crea la red que los conecta, como se configura su ética y la relación entre el sujeto multitud y el nuevo orden. En segundo lugar, la posibilidad de agencia de la multitud, que refuerza la contradicción, pero se

atiene a las formas en las cuales se puede crear el espacio de la agencia de este sujeto.

Así las cosas, en primera instancia se hará una exposición más clara de lo que Hardt y Negri (2002) entienden por imperio y multitud. Será necesario entender cómo este nuevo orden se ha impuesto, generando nuevas formas de organización política y de legalidad muy claras, con relaciones de poder que restringen al sujeto. También será necesario revisar las formas en las que estas organizaciones y este derecho se entienden a la luz de la contradicción, que es clave dentro de este nuevo imperio.

Posteriormente, en la segunda parte, y una vez entendidos los grandes límites de creación de sentido político en esta nueva forma de organizar al mundo, se podrá tratar de entender al sujeto en relación a los resquicios en los que puede llegar a frenar al sistema. Como sujeto posmoderno, enfrentando a un conjunto de nuevas dinámicas y estructurales sociales, inmerso en la encrucijada de un mundo desconocido y cambiante, apearse a una tradición de pensamiento específica para entenderlo puede llevar a sin-sentidos. Por eso, debe entenderse a este sujeto multitud desde su perspectiva de sistema social, político y lingüístico; desde una perspectiva interdisciplinaria. También desde la perspectiva de un mundo en el cual confluyen diversos sentidos y relaciones, atravesado por novedosas formas de comunicación que resaltan al individualismo, a la vez que aceleran la comunicación en masa y la rápida difusión de las ideas.

De esta forma se busca responder a las preguntas anteriormente expuestas. Debe hacerse, de todas formas, una aclaración previa: este es un trabajo que no busca encontrar *la* verdad; la explicación única y total. Por esta razón, es importante abordar no solo una, sino varias premisas para su funcionamiento. De igual forma, es necesario identificar y exponer argumentos que permitan entender al sujeto que se configura en medio del imperio y de la multitud, al interior una situación de cambio y transformación continua, que ha promovido el desarrollo de nuevos sentidos, jerarquías, relaciones de poder y estructuras sociales.



## 1. EL IMPERIO Y LA MULTITUD

A mediados del siglo XX, el mundo pareció entrar en un proceso de ruptura con lo que se puede considerar puramente moderno: el predominio de lo industrial y del poder de los Estados sobre la vida de los ciudadanos, y la uniformidad en las formas de ser (Rocha, 2001; Hobsbawm, 1998<sup>1</sup>). Las tensiones políticas surgidas del orden mundial promovieron una cadena de acciones que pusieron en jaque al poder político, tal como se le conoce, y que promovieron el surgimiento de principios y nociones básicas de acción, como el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, el Derecho Internacional Humanitario y la creación de diferentes Tribunales Internacionales para dirimir por la vía diplomática las diferencias entre Estados (Rocha, 2001; Hobsbawm, 1998; Bolívar, 2012). Además de esto, se consideró necesario replantear el orden constitucional de los Estados en virtud de los pactos internacionalmente ratificados (García, 2011).

La principal diferencia que existe entre la modernidad y la posmodernidad es precisamente ese desencanto que se produce en la segunda, cuando se

---

<sup>1</sup> Sobre E. Hobsbawm (1998) es necesario hacer una aclaración: su trabajo historiográfico sobre el siglo XX comparte una tesis básica que se ancla en la diferencia entre el siglo XX cronológico (de las 12:00am del 1 de enero de 1900 a las 11:59pm del 31 de diciembre de 1999) y el siglo 'XX corto' que él estudia y que va del inicio de la primera guerra mundial a la caída de la Unión Soviética. Su trabajo trata de la concreción del orden político y económico mundial que se deriva de las guerras. La crisis solo se avecina hacia el final de la década de los ochenta. En sentido estricto, Hobsbawm no habla solo de la crisis, por lo que no puede inferirse que todo su trabajo se trata de ello. En este documento, se mantiene al siglo XX como el cronológico y no el de Hobsbawm.

reevalúa la idea según la cual el poder de la razón y del conocimiento es suficiente para solucionar los complejos sociales del mundo y asegurar la prosperidad mundial. La posmodernidad, por lo tanto, se caracteriza por la experiencia de un mundo difícil, ante el cual las facultades de la razón no serían suficientes para mejorarlo. Por otro lado, este desencanto característico se relaciona con el desarrollo de eventos, en ocasiones negativos y dramáticos, y en ocasiones intensos y definitivos, que generan nuevas percepciones pesimistas sobre el mundo y la realidad.

En efecto, en la posmodernidad se generan diferentes hechos que marcan una transición definitiva, dentro de los cuales se destacan las dos guerras mundiales, la guerra de Vietnam, la aparición del hipismo, mayo del 68, las guerras civiles en América Latina, África y Asia, la proliferación de dictaduras en Latinoamérica, la transnacionalización de las empresas, la apertura económica, la creciente lucha por derechos civiles a lo largo del mundo, la masificación de las Tecnologías de Información y Comunicación -TIC-, el crecimiento de la industria y de las maquinarias, la formación de un bloque soviético, su caída y la guerra fría, entre otras. Se trata, entonces, de un periodo convulsivo que desencadenaría en una forma diferente de vida una vez se cayó la Unión Soviética (Rocha, 2001; Hobsbawm, 1998; Bolívar, 2012; García, 2011).

Foucault, reconoce que en el siglo XX el sujeto tiene la posibilidad y la capacidad de desarrollarse a través de un proceso autónomo, que le permite redefinir su subjetividad, a través del arte de vivir, y de un proceso que le

permita transformarse a sí mismo a medida que se relaciona con los demás, consigo mismo y con su entorno. Por su parte, Agamben sostiene que el siglo XX se caracteriza por el desarrollo de un estado de excepción que, para garantizar su existencia, debe suspender el orden jurídico.

Sumado a esto y siguiendo las palabras de Hobsbawm (1998): “Desde la posición ventajosa de los años noventa, puede concluirse que el siglo XX conoció una fugaz edad de oro, en el camino de una a otra crisis, hacia un futuro desconocido y problemático, pero no inevitablemente apocalíptico” (p. 17).

Cerca de una década después de que Hobsbawm escribiera su *Historia del siglo XX*, Hardt y Negri (2002) aportan una definición y una descripción de lo que sería ese nuevo mundo que caracterizaría al siglo XXI, bajo un nuevo tipo de orden social, político y económico. Ese nuevo mundo, desconocido y problemático, es precisamente el imperio.

Hardt y Negri (2002) ubican el surgimiento del Imperio en el resquebrajamiento del mundo moderno capitalista que caracterizó al siglo XX. Los críticos, académicos, estudiantes y ciudadanos denunciaron un orden occidental moderno que les impedía los derechos que consideraban merecer; se tambalearon los supuestos del orden, la autoridad y la obediencia, aquellos que señalaban autores Nietzsche y Foucault al refiriéndose a los mecanismos de dominación que sometían la libertad humana. Como consecuencia de esta ruptura del mundo moderno, se ha conformado una nueva forma de entender a la sociedad global:

El Imperio se está materializando ante nuestros ojos. Durante las últimas décadas, mientras los regímenes coloniales eran derrocados, y luego, precipitadamente, tras el colapso final de las barreras soviéticas al mercado capitalista mundial, hemos sido testigos de una irresistible e irreversible globalización de los intercambios económicos y culturales. Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción ha emergido un nuevo orden, una nueva lógica y estructura de mando –en suma, una nueva forma de soberanía. El Imperio es el sujeto político que regula efectivamente estos cambios globales, el poder soberano que gobierna al mundo. (Hardt y Negri, 2002, p. 2)

El imperio es un sujeto político que ahora funciona de una forma particular, de una manera desorganizada, sin limitaciones ni posiciones fijas, al contrario del imperialismo de la sociedad moderna, en el cual existían cabezas visibles, estructuras predeterminadas que de alguna manera le conferían un orden y una jerarquía específica.

El siglo XX inició en un contexto muy claro y definido, el del imperialismo occidental moderno, ejemplarizado en la corona británica y la Reina Victoria. El Imperio Británico tenía colonias y lugares en costas distintas a las europeas sobre las cuales ejercía poder político y económico. El imperialismo moderno, entonces, estaba fundado en la posibilidad de la presencia de una potencia en territorios no conexos; se trataba *estar en* y colonizar tierras y llamarlas propias. A fines del siglo XX el imperialismo moderno ya había desaparecido

(Hobsbawm, 1998), y dio paso al tipo de pensamiento poscolonial y contraimperialista<sup>2</sup>.

Siguiendo con la argumentación de Hardt y Negri (2002):

En contraste con el imperialismo, el Imperio no establece centro territorial de poder, y no se basa en fronteras fijas o barreras. Es un aparato de mando descentrado y desterritorializado que incorpora progresivamente a todo el reino global dentro de sus fronteras abiertas y expansivas. El Imperio maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales por medio de redes moduladoras de comando.  
(p. 3).

Entonces, este es el sujeto del *sin-lugar*. En esta característica espacial (el Imperio no tiene lugar) se halla la mayor distinción con el imperialismo y el reconocimiento de que, en efecto, se trata de una nueva forma de ver y organizar al mundo.

El imperialismo moderno del siglo XX, entonces, no es el Imperio de Hardt y Negri (2002). *Este* Imperio es uno al que no puede constreñirse a significar en un aquí y un ahora, porque su espacialidad se ha perdido; está en todas partes y a la vez está en ninguna. Esto ocurre porque, a diferencia del imperialismo moderno del siglo XX, el Imperio no tiene *una* cabeza visible, no se rige por las

---

<sup>2</sup> En este aspecto se tienen, por ejemplo, los trabajos de Edward Said, como "Orientalismo", publicado en 1978, y "Cultura e Imperialismo", publicado en 1993.

acciones de *una* sola entidad ni política ni económica. Previamente, se lograba identificar, señalar y hasta personificar al imperio occidental moderno, en la cabeza de la reina Victoria o en las acciones de Winston Churchill (Hobsbawm, 1998). En el Imperio, estas únicas cabezas no existen, ya que el nuevo orden ha sido resultado de la unión de diferentes actores políticos, económicos, civiles. Por tanto, señalar a un solo responsable de su funcionamiento resultaría ser una labor sin sentido.

Sin embargo, a pesar de que no hay una persona o entidad que dicta las reglas del funcionamiento de este Imperio, no deja de ser este lo suficientemente envolvente como para determinar las acciones de los sujetos, de esa masa, llamada Multitud que es su principio creador y que porta la amenaza de su destrucción. Las acciones de los sujetos se determinan por el Imperio porque se establecen una serie de sentidos, códigos y convenciones que modelan y normalizan las relaciones de poder, con el fin de mantener el sistema. El Imperio, entonces, se ha hecho invisible, omnipotente y omnipresente.

Este Imperio incorpora, además, las características de la multitud, de las fuerzas económicas y de las fuerzas de acción de los individuos con los que permanece en relación: unos de identidades no definidas, siempre cambiantes y en una relación de reciprocidad constante de flujos variados.

Para entender a la multitud, podría ser conveniente regresar a un concepto similar desarrollado por Deleuze (2006): la masa. Para este autor, en las sociedades de control del orden globalizado, el poder de restricción que se ancla en la cifra ha llevado a una nueva concepción de lo que antes se

consideraba como una confrontación binaria entre individuo y masa. Dice Deleuze (2006) que: “Los individuos han devenido ‘dividuales’ y las masas se han convertido en indicadores, datos, mercados o ‘bancos’” (p. 13). En un mundo dominado por la transnacionalización del comercio y la producción capitalista, los seres humanos, los sujetos, se desdibujan. Empiezan a considerarse y a actuar “en masa”, en la cual ya no son distinguibles, en la que pierden su unicidad. Es precisamente este tipo de masa la que para Hardt y Negri (2002) se opone a la multitud, que surge del reconocimiento y de la conciencia de una crisis social que es preciso enfrentar.

Es importante tener en cuenta que la masa y la multitud no son maneras de considerar a los sujetos, sino formas en que estas se comportan colectivamente. Para Hardt y Negri (2002), la multitud se diferencia de la masa en la medida en que su identidad no se relaciona con ese proceso en el que el sujeto se desdibuja y se pierde, sino con una mezcla de unidad y singularidad que le confiere un sentido y una lucha particular frente a las condiciones impuestas por el imperio.

Por tanto, no debería pensarse que masa y multitud son términos intercambiables. La masa no hace parte del Imperio, la masa no tiene poder ni agencia en Deleuze (2006), puesto que se ve sometida al poder y al dominio de las potencias económicas. De la misma forma, la masa no es un problema para el Imperio, pues se detiene en un dato, en una cifra (una cifra de conexión, cantidad total de ventas, entre otros). Por su parte, para Hardt y Negri (2002), la multitud, aún en un espacio indefinido y problemático, sí tiene agencia y no

es el mero resultado de acciones externas sino internas. La multitud tiene, entonces, la posibilidad de afectar el curso de las acciones políticas y sociales, y por lo tanto, se establece como la multiplicidad de todas las diferencias singulares.

En este sentido, la multitud no se puede entender simplemente como una agrupación grande de personas, sino como aquello que reside en ellas, y que les abre las posibilidades para cambiar el sistema y conseguir eliminar las desigualdades e injusticias que caracterizan al imperio. La multitud, por lo tanto, se debe entender como un sujeto político, que puede concretar en la práctica acciones contrarias al sistema, en la medida en que se manifiesten y expresen públicamente.

Por lo tanto, es precisamente la hibridación y la mezcla constante la que le permite a la multitud desafiar al sistema. Mientras la masa permanece indiferente y desorganizada, el principal valor de la multitud es precisamente su capacidad de organizarse y de establecer una *sociedad en red* que le permita existir y luchar.

En esta posibilidad de liberación opera la multitud, como el sujeto opuesto a las condiciones impuestas por el imperio. Esta opera como un límite al imperio, como su némesis y crea una confrontación siempre existente y siempre cambiante, pues la multitud puede propiciar cambios en el Imperio. Esta multitud es un sujeto que se produce en la relación de individuos, cuerpos y sus formas particulares de ver y vivir el mundo:



Este cuerpo se vuelve estructura no negando las fuerzas productivas originarias que lo animan sino reconociéndolas; se vuelve lenguaje (tanto lenguaje científico como social) porque es una multitud de cuerpos singulares y determinados que buscan relación. Es, por ende, tanto producción como reproducción, estructura y superestructura, porque es vida en el más pleno sentido y política en el sentido estricto (p. 21).

Esto pone de manifiesto que la multitud, aunque sujeto *uno*, es un flujo constante de voces, sentidos y formas de articular la vida en el lenguaje. Esta multitud, entonces, que parece negar al individuo no lo invisibiliza, solo lo reconfigura. Se mantiene la generalización como forma de concreción de la identidad colectiva, pero el individuo no desaparecerá, simplemente no volverá a actuar solo ni a considerarse único y sin igual en el mundo. La multitud, por lo tanto, necesita del movimiento para poder existir, de un constante fluir que le permita liberarse. De esta manera, es el movimiento lo que indica el estado de libertad de la multitud, después de estar en una situación de sujeción.

Si la masa se reduce simplemente, en palabras de Hardt y Negri (2002), a una entidad indiferente, que responde al sentido capitalista de fuerza productiva, la multitud, por el contrario, se establece como una inteligencia colectiva, es decir, como una multiplicidad y pluralidad de singularidades que no pierde su identidad al trabajar conjuntamente. Por lo tanto, el trabajo coordinado de la multitud en ninguna medida limita o reduce la fuerza creativa que cada individuo tiene por separado. Por el contrario, la multitud conglomera dichas fuerzas creativas y las fortalece a través de la unidad.

## 2. LA AGENCIA DE LA MULTITUD

La multitud, entonces, no es una agrupación de personas de la que importe su número, pues lo clave de ella es su poder político. La masa es una cantidad que, como se ha dicho anteriormente, es obediente y no pone en jaque las estructuras. La multitud, por su parte, es un agente: tiene posibilidad de acción, de interferencia y es capaz de modificar el orden. La multitud, a raíz de sus evoluciones, puede modificar las estructuras y dinámicas del Imperio, es en cierta medida su creadora y destructora. Ahora bien, cuando se dice que la multitud no es cuantificable no se busca con ello negar que es una masa conformada por un número particular de individuos. Esa multitud bien puede ser integrada por la totalidad de la población mundial o puede ser la cantidad de persona por las regiones. Pero, en el fondo, la cifra no importa, porque la multitud es mucho más que una masa sin poder político: es el centro mismo de la acción.

No es vital saber cuántas personas conforman a esta multitud. Puede estar conformada por un número  $n$  de personas, como por  $n+1$ . Es decir, la llegada de un nuevo individuo no afecta a la multitud, ni de 100 ni de 1000, pues mientras que el funcionamiento de la multitud no varíe, la entrada de personas no tendrá un efecto mayor al de mostrar un engrosamiento. Sin embargo, más allá de la cantidad de personas por las cuales esté compuesta la multitud, sí existen criterios de cohesión y de unión que promueven su cohesión y su funcionamiento. Dentro de dichos criterios se destaca la conectividad de las personas, la cual depende de las particularidades de los contextos, que a su

vez establecen problemáticas comunes, a las cuales se adhieren grupos específicos de personas

Esto quiere decir que en la cantidad no yace el funcionamiento de la multitud, y que tampoco de esta se desprende la posibilidad de cambio. En la multitud lo cuantitativo no es medido, sino percibido. Esto es, se reconoce y se percibe la existencia de una gran masa, pero no importa saber el número exacto que conforma a la multitud, ya que su funcionamiento se define por elementos que más allá del número, como los contextos y la conectividad.

El que lo cuantificable no sea medido en medio de la multitud se debe, en principio, a que puede considerarse que esta multitud funciona como un sistema y que como se indicara en el siguiente numeral este sistema tiene la capacidad de autocrearse y es precisamente en calidad de este funcionamiento sistémico con las diferentes variables que muestra la Teoría General de Sistemas que se puede pensar en la agencia de la multitud. Para mostrar esto será necesario primero definir qué es un sistema, en general, y un sistema social, en particular. Después de esto, se tratará de ver cómo los postulados sobre funcionamiento sistémico de la sociedad se pueden aplicar para entender la agencia dentro de la multitud, teniendo en cuenta su contexto particular: de hiper-conexión y globalidad.

## **2.1. TEORÍA GENERAL DE LOS SISTEMAS PARA ENTENDER A LA MULTITUD, SU FUNCIONAMIENTO Y POSIBILIDAD DE AGENCIA**

A partir de los estudios de Bertalanffy (2009), y de la inclusión del pensamiento sistémico en las ciencias sociales y la lingüística, se tiene que en un sistema existe “un conjunto de unidades interrelacionadas de tal manera que *el comportamiento de cada parte depende del estado de todas las otras*, pues todas se encuentran en una estructura que las interconecta” (Martínez, 2006, p. 4, cursivas del autor). Con esto se señala que en un sistema no existe funcionamiento individual, sino producción y reproducción de comportamientos, los cuales se construyen a partir de las experiencias, vivencias y representaciones de cada individuo, y en los que se vinculan una serie de elementos que provienen del ambiente y del contexto, los cuales interactúan entre sí, y que influyen de manera definitiva en la comunicación de los miembros del sistema, en los recursos que utilizan, en la manera en que se expresan su afecto y que establecen cursos de acción. El individuo, entonces, no se comporta de manera única, sino en virtud de su lugar en el sistema y de lo que se deriva de su interacción con otros.

Esta teoría de sistemas surgió y ha sido comprendida en términos interdisciplinarios. Es decir, no aplica solo para las ciencias sociales, las exactas, de la computación, la literatura, o las ingenierías. En este sentido, surgió como una teoría general que se ha adaptado a cada una de las disciplinas, manteniendo los principios y características básicas originalmente formuladas por Bertalanffy.

Bertalanffy (2009) propuso que inicialmente los sistemas funcionan en virtud de las siguientes características:

1. *Equifinalidad*: consiste en que todos los integrantes del sistema actúan en función del objetivo inmanente al sistema, para lo cual trazan caminos y métodos de acción e interacción, que también se van configurando en la marcha.
2. *Retroalimentación*: en el proceso para lograr metas, los individuos transmiten información a partir de cadenas complejas y circulares, y esta información les permite a los integrantes reconocer el fin que es inmanente a las dinámicas del sistema. Es decir, se trata de un sistema que siempre considera el entorno y los fines buscados.
3. *Totalidad*: con esto se quiere decir que un sistema debe verse de forma total, no como la sumatoria de individuos, sino como unidad compleja emergente de la unión de sujetos. Sin embargo, el estudio del individuo resulta relevante para develar y comprender diversos funcionamientos del sistema. Esto es porque Bertalanffy (1987) plantea que los sistemas poseen una serie de elementos interrelacionados, que se afectan unos a otros, y cuya totalidad no representa solo la suma de las partes, sino también la relación entre ellos.
4. *Orden Jerárquico*: Para el funcionamiento de sistemas, cada individuo debe tener un lugar determinado, el cual debe estar en relación con un orden jerárquico. Para explicar esto, Bertalanffy (1987) hace referencia al

hecho de que el mismo organismo vivo es un orden jerárquico de sistemas abiertos. De esta manera, el organismo multicelular se mantiene por el intercambio de células, la célula por intercambio de estructuras celulares, y éstas, a su vez, por el intercambio de diversos componentes químicos. De esta manera, la jerarquía de los sistemas también hace referencia a las relaciones de dependencia que se generan entre los miembros.

5. *Comunicación*: dentro de un sistema circula información, la cual es captada por los individuos, quienes la hacen circular. Por esta razón, dentro de los sistemas es indispensable la comunicación, la cual demarca la relación que mantienen los individuos.

6. *Caos*: la totalidad sistémica puede generar el caos, definido como el desarrollo de variaciones en las condiciones iniciales del sistema, que puede generar enormes inestabilidades y dificultades para las predicciones del futuro del sistema (Robertson, 2005). Sin embargo, ya que el sistema funciona en pro de un fin común, se espera que este desarrolle acciones para prevenir la entropía y mantener un estado que se considere ideal. De esta manera, se tiene que un sistema, entonces, es una totalidad que busca funcionar como unidad, compuesta por la interacción entre individuos, quienes se interrelacionan y afectan mutuamente.

Resulta ahora necesario considerar cómo se puede llevar esta teoría general de sistemas al enfoque social. En este caso se tienen los postulados de

Luhmann (2006), quien parte de un análisis de los sistemas biológicos, argumenta que los sistemas complejos surgen de su capacidad para producir y reproducir cíclicamente aquello que los conforman, creando así una suerte de independencia del entorno, lo cual los convierte en sistemas cerrados. Se agrega acá una nueva característica a los sistemas complejos en el sentido social: la autopoiesis<sup>3</sup>, entendida esta como la posibilidad de auto-creación (Casanova, Martínez, López & López, 2016). En particular, la autopoiesis se desarrolla desde los planteamientos de Varela (1981); y Maturana (1997), principalmente formulado para los sistemas vivos, como una propiedad que les permite mantener su propia organización como variable fundamental. En este sentido, la autopoiesis es una propiedad del sistema que le permite organizarse como un sistema procesos de producción concatenados.

Además de estas características, Luhmann (2006) incorporó nuevas características de los sistemas biológicos, que aplicarán para los sistemas complejos sociales: 1. *Redefinición modal*: en este aspecto se habla de la contingencia como la capacidad de modificar los “modos” de las relaciones sistémicas. A partir de esta característica se posibilita la concepción del cambio dentro de los sistemas. Esto quiere decir que: “toda forma actual es siempre, e inevitablemente, posible de otro modo” (Pignuoli, 2013, p. 14). 2. *Exterioridad recíproca entre lo social y lo cultural*: con esto se busca reducir la relación entre lo social y lo cultural, planteando que son dimensiones que se establecen de

---

<sup>3</sup> Siendo *poiesis* un vocablo griego para designar “creación”, articulada con el prefijo “auto”, que indica una reflexión de la acción.

manera conjunta en el sistema. 3. *Indeterminación temporal del sentido*: en este caso, se trata de la forma en la cual el sentido no es estático y es siempre variante. De esta forma, el futuro se presenta como una incertidumbre abierta. Es decir, a pesar de que la sociedad pueda propender por un fin común, no es capaz de conocer cómo funcionará a futuro para lograr estos objetivos socialmente constituidos. Esta característica es importante para entender la posibilidad de agencia, pues es precisamente la indeterminación temporal la que permite la posibilidad de cambio. 4. *Desconocimiento de la relevancia del presente*: se ha visto cómo el futuro es indeterminado y cómo el estado actual de las cosas no es el fin de los modos. De esta manera, el presente hace parte de una cadena de indeterminaciones que no es relevante. Los sistemas sociales complejos, entonces, son cambiantes, nunca estáticos y en ellos el individuo se ha eliminado por completo para dar paso a la visibilidad de la masa, del grupo humano, de la multitud. Además de esto, los sistemas sociales permiten el cambio y posibilitan la agencia. En otras palabras: “La teoría general de la acción desconoce la importancia del papel desempeñado por el presente” (Pignuoli, 2013, p. 14)

Ahora bien, esta agencia no es agencia individual, pues el individuo deja de ser relevante. Se trata en este caso de una agencia de la multitud. En este sentido, y en virtud de la teoría sistémica de la sociedad, se puede pensar en que existe una posibilidad de agencia para la multitud, tal como la plantean Hardt y Negri (2002). Luhman (2006), por su parte, reconoce en las características de los sistemas biológicos importantes elementos que favorecen la acción, el cambio, la transformación y la agencia.



Ahora bien, el caos y el orden de la multitud, la entropía y la tendencia natural a alejarse de ella, serían resultado de propiedades emergentes de la interacción dentro del sistema. El caos no es solo un efecto y una característica de la multitud: es la posibilidad de mutación de las estructuras. El caos puede ser entonces no solo el resultado de la falta de fines, sino un medio para intentar develar los objetivos sociales que se buscan.

En este sentido, se puede decir que la multitud surge de la interacción de las personas; no es una sumatoria de personas, sino el resultado de las acciones aisladas y colectivas de los individuos. La multitud no es la suma de los individuos que lo componen, sino el resultado de sus interacciones, que a su vez conforman una unidad. Por tanto, desde la teoría de sistemas, se comprende que la multitud es una totalidad compleja con diferentes perspectivas, y, por tanto, para entenderla se puede fragmentar para ser comprendida, según los grupos de interacción.

Es necesario presentar la característica única de este sistema que se va a llamar multitud y que afectará al Imperio, el cual se ha visto como un efecto de ésta. En esta multitud, los individuos han dejado de ser relevantes, pues se funden en el funcionamiento sistémico, se cumple, entonces, la característica de totalidad. También se caracteriza por la indeterminación del sentido y por la incertidumbre del futuro. El cambio fundamental ocurre en el momento de definir los fines comunes.

Teniendo en cuenta la pluralidad y la hibridez que caracteriza a la multitud, se ha hecho difícil definir sus fines. La multitud no tiene un solo fin, estos podrán

definirse en términos de los subsistemas que lo conforman. Se puede hablar, en este sentido, de los fines de los diferentes movimientos que han surgido. Estos movimientos pueden funcionar bajo fines en los cuales se cumplan los derechos que se reconocen a nivel internacional o el bienestar social.

Según Hardt y Negri (2002) se puede pensar que el levantamiento político se genera debido a la agencia de la multitud. Ahora bien, si la multitud es un sistema compuesto por las interrelaciones entre todos sus integrantes, en los cuales la posición de cada uno depende de las funciones y comportamiento de los otros, al lograr una parte de este un cambio significativo en la sociedad, la multitud varía, cambia el sentido de su organización y se ha visto afectada por el cambio promovido por la agencia de un subgrupo.

Si se regresa a la imagen de una cadena se puede formar una idea más compleja de cómo funciona la posibilidad de cambio y agencia dentro de este sistema llamado multitud. Cada eslabón puede ser entendido como un subsistema dentro de este, el cual se opone a la dominación, a las reglas que obligan una organización específica o que afecta de formas muy claras a la multitud (supresión de derechos, atentados contra la vida y el medio ambiente). Este subsistema puede promover un cambio que redireccionará a la cadena, la desplazará, hará de su organización algo nuevo, sin perder nunca la interconexión. De esta forma, la multitud tiene posibilidad de agencia, la cual no emplea en su totalidad, sino en pequeñas partes. Y estas pequeñas partes se aprovecharán del caos que ha resultado de la falta de equifinalidad sistémica.

En el orden del Imperio, que emerge de la multitud, se produjeron jerarquías (que, como se ha visto, producen relaciones de interdependencia, según la teoría de sistemas) en las cuales las potencias económicas y políticas obtuvieron una posición elevada dentro de las escalas de relación sistémica, debido a la capacidad que tienen para agrupar individuos y para ejercer diversas relaciones de poder. Es importante entender que estos poderes no se crearon solos, puesto que se desconocería el principio de emergencia del sistema. La crisis, por lo tanto, conlleva a la abolición del control por parte de los poderes ejercidos por las potencias económicas y políticas.

Este, nuevamente, es un sistema caótico sin posibilidad de control. Y esto se debe a diversos factores: en primer lugar, a la internacionalidad/globalidad de las personas con las cuales se establece la conexión. Esto quiere decir que las personas, hoy en día, no solo se determinan por su ubicación física, sino por su existencia en mundo globalizado, que favorece el desarrollo continuo y cambiante de diversas conexiones. Por tanto, La multitud no tiene ya fronteras definidas para su funcionamiento. Si bien se mantienen las separaciones territoriales entre Estados, los avances tecnológicos y la *hiper-conexión* a través del espacio virtual han hecho que los movimientos puedan asentarse en diferentes lugares, favoreciendo su movilidad y característica líquida. De esta forma, se potencia el desarrollo de una inteligencia colectiva, entendida como la capacidad que tienen las comunidades para desarrollarse hacia una mayor complejidad y armonía, a través del uso continuo de herramientas como la integración y la cooperación (Lévy, 2004).

Pero, ante el caos, ante el continuo estado de fluidez, las potencias no saben qué hacer cuando la multitud, en sus partes, empieza a rebelarse. Dicen Hardt y Negri (2002): “El Imperio no sabe realmente cómo controlar estos caminos [de fluidez], y solo puede intentar criminalizar a aquellos que lo transitan” (p. 243). Y es precisamente esta imposibilidad de acción la que la multitud y sus subsistemas aprovechan para poder enfrentarse al orden que se establece en el Imperio.

Retomando a Foucault y a Nietzsche, la posibilidad de agencia en medio de la situación actual, caracterizada por el desarrollo del capitalismo globalizador, depende de identificar los vacíos que se producen en el imperio, debido a la imposibilidad de controlar a la multitud. El caos se relaciona con el desarrollo de un mundo que cambia y se transforma cada vez que una acción surge, generando nuevos vacíos y rupturas. Un aspecto central de un sistema como la multitud, según la teoría del caos, es precisamente que lejos de ser homogéneo, está lleno de facetas, variables y dimensiones, pues es un sistema en el que interactúa una gran variedad de capacidades, transformaciones e inestabilidades.

No obstante, la multitud, como cualquier otro sistema, entre más cambia más permanece, y en medio de su continuo evolucionar debe enfrentarse a una serie de transformaciones que se condicionan por las posibilidades que le ofrece el imperio para reaccionar. Por esta razón la agencia se modifica continuamente, pues no podrá localizarse siempre sobre los mismos espacios vacíos. La posibilidad de agencia, entonces, no tiene lugares reconocidos

constantemente, no se aplica sobre los mismos puntos, sino que se disloca constantemente.

## **CONCLUSIONES**

El caos es el principio creador y articulador de la multitud y del Imperio y de la relación que existe entre ellos. En términos sistémicos, el caos se establece cuando los sucesos que inician de una manera determinada comienzan a evolucionar de manera diferente a la esperada, perdiendo así la memoria de las condiciones iniciales de las cuales se partía. El caos, por tanto, es la principal característica tanto de la multitud como del imperio, y se relaciona con las relaciones conflictivas y los diferentes movimientos que puede tomar la multitud.

Este caos, entendido también como un principio organizador, se produce por la falta de fines comunes en toda la multitud, en que esta se crea a partir de pequeños subsistemas que definen unos objetivos que los mueven, pero que no son universales. Y a la vez se produce este caos por las múltiples relaciones no lineales de causa y efecto, que mantienen al sistema de la multitud, y por ende al Imperio, en un proceso de constante cambio y transformación.

Por esto se puede ver que la multitud y el Imperio no son estáticos. No están obligadas a permanecer siempre iguales. Por el contrario, deben abrazar y permitir la indeterminación del sentido, reconocer su cambio constante y vivir en él. Bajo esta perspectiva, el caos no es solo un principio, sino también una

obligación importante del sistema, que le permite modificarse y transformarse continuamente, lo cual resulta supremamente importante teniendo en cuenta que se ha definido a la multitud como algo cuyas posibilidades de existencia dependen, precisamente, de su posibilidad de moverse y de fluir.

Ya que multitud e Imperio tienen como característica fundamental al caos, no pueden funcionar por fuera de este, lo que los conmina a mantener siempre esta condición. Y este orden caótico se mantiene a partir de la oposición constante, de la respuesta al dominio, de la posibilidad de agencia que mantiene en cambio continuo a las relaciones entre multitud e Imperio, que permite el movimiento del sistema.

A partir de lo expuesto anteriormente, se puede ver que la agencia del sujeto multitud, del sistema multitud, es posible a partir del caos que impone condiciones siempre cambiantes. La posibilidad de agencia, de responder al dominio que se genera dentro del Imperio, no es siempre la misma, no es continua tampoco; es eternamente variante, con un sentido y un futuro indeterminado, lo que afecta necesariamente a la multitud y al Imperio.

En medio de esta situación los poderes del Imperio se han quedado sin posibilidad de control y los movimientos se aprovechan de esta imposibilidad para contradecir el orden que se ha impuesto. La multitud, entonces, puede oponerse al Imperio, si bien no en su totalidad, sí parcialmente y, a partir de esta oposición logra generar cambios que afectarán irremediabilmente a todos los sujetos. Se producirán nuevas formas de dominación, pero también nuevos espacios y nuevas formas de oponerse a esta. Se trata de una cadena de

relaciones siempre cambiante, en la cual el poder nunca deja de circular, sino que se reconfigura y propende por nuevas formas de oposición.

Es necesario tener de presente que no siempre toda la multitud buscará oponerse al orden que se genera en el Imperio. Las dinámicas de interconexión y el avance en las tecnologías y en los medios de producción pueden mejorar la calidad de vida de las personas y, en este sentido, crear una situación de ceguera que no se buscará romper. Por tanto, el cambio es necesario en esta multitud caótica y nunca estática- recae sobre aquellas personas no conformes, que identifican problemas. Y para estas personas el trabajo consistiría en analizar constantemente la organización del sistema, entender sus resquicios y actuar sobre ellos, en las imposibilidades que quedan a los poderes.

La agencia de la multitud, entonces, puede entenderse en su dinámica generativa, en la imposición del cambio continuo. En este, su agencia no ocurre a pesar del caos, sino a razón de este. Ahora bien, esto no quiere decir que se trata de un panorama de fácil agencia social. Las convulsiones de fines del siglo XX cronológico y del XXI no han logrado generar cambios drásticos como los que ocurrieron en la época moderna.

Los cambios a raíz de la multitud como agencia política han transformado de forma circunstancial, más no estructural, al Imperio: piénsese, por ejemplo, en las manifestaciones islandesas en el año 2016, que promovieron la renuncia de su primer ministro Sigmundur Gunnlaugsson por involucrarse en casos de corrupción. A raíz de una posibilidad de agencia caótica que se desprende de la puesta en marcha de subsistemas se imposibilita el cambio estructural, solo

se pueden cambiar coyunturas y situaciones. De esta forma, la agencia se ve limitada, mas este límite no es eterno y puede ser roto a partir de la delimitación de fines que guíen el camino para la acción política de la multitud.



## REFERENCIAS

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Turin: Giulio Einaudi.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.
- Bertalanffy, L. (2009). *Teoría general de los sistemas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2003). *Teoría general de la política*. Madrid: Trotta.
- Bolívar, E. (2012). La acción humanitaria como cooperación al desarrollo, en el contexto del derecho internacional humanitario. *Principia iuris*(17), 354-367. Obtenido de [http://www.ustatunja.edu.co/ustatunja/files/Investigaci%C3%B3n/PRINCIPIA\\_IURIS\\_17\\_2012.pdf#page=356](http://www.ustatunja.edu.co/ustatunja/files/Investigaci%C3%B3n/PRINCIPIA_IURIS_17_2012.pdf#page=356)
- Butler, J. (2003). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Casanova, L., Martínez, J., López, S., & López, G. (2016). De von Bertalanffy a Luhmann: deconstrucción del concepto "agroecosistema" a través de las generaciones sistémicas. *Revista Mad*(35), 60-74. Obtenido de <http://www.revistaderechopublico.uchile.cl/index.php/RMAD/article/viewFile/42797/44755>
- Deleuze, G. (2006). Post-scriptum sobre las sociedades de control. *Polis: Revista latinoamericana*(13), 1-8. Obtenido de <http://polis.revues.org/5509>
- Díaz, P. (2014). Control social y vigencia del panóptico. *Pensamiento y acción*, 4(19), 98-105. Obtenido de [http://revistas.uptc.edu.co/index.php/pensamiento\\_accion/article/view/3045/2762](http://revistas.uptc.edu.co/index.php/pensamiento_accion/article/view/3045/2762)

- Foucault, M. (2006). *Historia de la Sexualidad: 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el College de France: 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. . *Nombres: Revista de Filosofía*, 257-280.
- García, D. (2011). *Estado de Derecho y principio de legalidad*. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica: Grijalbo editores.
- Ibáñez, T. (2014). Foucault o la ética y la práctica de la libertad: dinamitar espejismos y propiciar insumisiones. *Atheneadigital*, 14(2). Obtenido de <http://atheneadigital.net/article/view/v14-n2-ibanez/1390-html-es>
- Jaramillo, O. (2014). Una aproximación a las tecnologías de poder de las sociedades de control. *Textos y sentidos*(10), 29-53. Obtenido de <http://biblioteca.ucp.edu.co/ojs/index.php/textosysentidos/article/view/2263/2121>
- Lévy, P. (2004). *Inteligencia colectiva*. Washington. OMS.
- Luhmann, N. (2006). *La sociedad de la sociedad*. México: Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico de Occidente.
- Martínez, M. (2006). Validez y confiabilidad en la metodología cualitativa. *Paradigma*, 27(2), 1-20. Obtenido de <http://revistas.upel.edu.ve/index.php/paradigma/article/view/3759/1866>

- Maturana, H. (1997). *La realidad: ¿objetiva o construida?*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Nietzsche, F. (1992). *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Editorial Norma.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Editorial EDAF.
- Nietzsche, F. (2007a). *Humano, demasiado humano*. Buenos Aires: Gradifco.
- Nietzsche, F. (2007b). *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. México: Tecnos.
- Pérez, B. (2016). Biopoder y género: las vidas desnudas de la guerra. *Revista Internaiconal de Ciencias Sociales*, 3(2), 43-49. Obtenido de <http://journals.epistemopolis.org/index.php/csociales/article/view/807/375>
- Pignuoli, S. (2013). Doble contingencia y orden social desde la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. *Sociológica*, 28(78), 7-40. Obtenido de <http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v28n78/v28n78a1.pdf>
- Ramírez, M. (2015). El humanismo que viene: infinitud, justicia y libertad. *En-Claves del pensamiento*, 9(17), 201-215. Obtenido de <http://www.scielo.org.mx/pdf/enclav/v9n17/1870-879X-enclav-9-17-00201.pdf>
- Robertson, M. (2005). *Chaos Theory in psychology and life sciences*. Nueva Yor: Psychology Press
- Roaro, J. (2015). Nietzsche y la transformación del espíritu del hombre. *Disputatio Philosophical Research Bulletin*, 4(5), 51-66. Obtenido de <https://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/128423/1/2015%20Roaro%20Nietzsche.pdf>

- Rocha, A. (2001). El sistema político mundial del siglo XXI, un enfoque macro-metapolítico. *Espiral*, 7(20), 135-159. Obtenido de <http://revistascientificas.udg.mx/index.php/EEES/article/view/1187/1076>
- Simmel, G. (2001). El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura: las grandes urbes y la vida del espíritu. *Revista de Estudios sociales*(10), 107-109. Obtenido de <https://revestudsoc.uniandes.edu.co/index.php/es/>
- Varela, F. (1981) Autonomy and autopoiesis. En G. Roth y H. Schwegler (eds.): *Self-organizing systems: An interdisciplinary approach*, Campus verlag, New York/Frankfurt.
- Zengotita, A. (2016). El poder, la verdad, la lucha y el riesgo: perspectivas ético-políticas en Nietzsche y Foucault. *Foro Interno*, 81-100. Obtenido de <http://search.proquest.com/openview/d422098eda88e54f0c1e114f72fd2644/1?pq-origsite=gscholar&cbl=76090>