

**Universidad Nacional de La Plata**

Facultad de Psicología

**Psicoterapia II**

---

Ficha docente

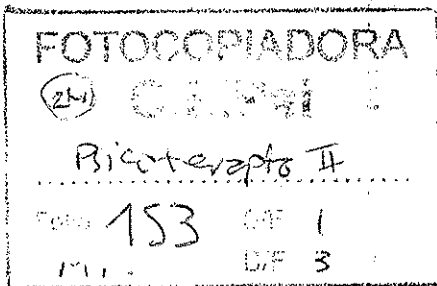
---

Para una definición ontológica de la multitud.

Toni Negri

Revista electrónica "Multitudes" N° 9.

Publicado en el N° 22-23 Revista Se Cauto, Cali, Colombia, 2004



1. Multitud es el nombre de una inmanencia. La multitud es un conjunto de singularidades. Si partimos de constatar esto, podemos inmediatamente tener la trama de una definición ontológica de la realidad, que queda una vez se ha liberado de la trascendencia el concepto de pueblo. Sabemos como se ha formado el concepto de pueblo en la tradición hegemónica de la modernidad. Cada uno de su lado, cada uno a su manera, Hobbes, Rousseau y Hegel han producido el concepto de pueblo a partir de la trascendencia del soberano: en la cabeza de esos autores, la multitud era considerada como caos y como guerra. Sobre esta base, el pensamiento moderno opera de una manera doble: de un lado abstrae la multiplicidad de las singularidades y la unifica trascendentalmente bajo el concepto de pueblo; de otra parte disuelve el conjunto de las singularidades (que constituyen la multitud) para hacer una masa de individuos. El justinaturalismo moderno, sea de origen empirista o sea de origen idealista, siempre es un pensamiento de la trascendencia y de la disolución del plano de inmanencia. La teoría de la multitud exige al contrario que los sujetos hablen por su propia cuenta: no se trata de individuos propietarios, sino de singularidades no representables.
2. Multitud es un concepto de clase. La multitud, en efecto, siempre es productiva, está siempre en movimiento. Considerada desde un punto de vista temporal, la multitud es explotada en la producción; y vista desde un punto de vista espacial, la multitud es todavía explotada pues constituye la sociedad productiva, de cooperación social para la producción. El concepto de "clase de multitud" debe considerarse de modo diferente al concepto de "obrera". El concepto de clase obrera es, en efecto, un concepto clase limitado, tanto desde el punto de vista de la producción (incluye esencialmente a los trabajadores de la industria) como desde el punto de vista de la cooperación social (envuelve solo una pequeña cantidad de trabajadores que operan en el conjunto de la producción social). La polémica conducida por Rosa Luxemburgo contra el obrerismo de la Segunda Internacional, y contra la teoría de la aristocracia obrera, fue una anti-

cipación del nombre de multitud: no es un azar si su polémica contra las aristocracias obreras redobla sus ataques contra el nacionalismo emergente en el seno del movimiento obrero de su época.

Si se plantea la multitud como un concepto de clase, la noción de explotación será definida como explotación de la cooperación: cooperación no de los individuos sino de las singularidades, explotación del conjunto de las singularidades, de las redes que componen el conjunto y del conjunto que comprende las redes, etc.

Notaremos que la concepción “moderna” de explotación (la descrita por Marx) es adecuada a una concepción de la producción en la que los actores son los individuos. Simplemente porque hay individuos que actúan, el trabajo es medible por la ley del valor. Y el concepto de masa (como multiplicación indefinida de los individuos) también es un concepto de medida: más aún, ha sido construido para este fin en la economía política del trabajo. La masa es, en ese sentido, el correlato del capital, tanto como el pueblo lo es de la soberanía —y añadiríamos que no por nada el concepto de pueblo también es una medida, sobre todo en la versión refinada, keynesiana y welfarista de la economía política. La explotación de la multitud es, al contrario, inconmensurable, es un poder que se confronta con el de las singularidades fuera de cualquier medida y más allá de la medida, otra medida.

Si definimos ese paso histórico como un paso epocal (ontológicamente tal), esto quiere decir que los criterios o los dispositivos de medida validos en una época se encuentran radicalmente puestos en cuestión. Vivimos ese paso, y hay que decir que los nuevos criterios o dispositivos de medida nos están siendo propuestos.

3. Multitud es el concepto de una potencia. Solo analizando la cooperación, podemos en efecto descubrir el conjunto de las singularidades como producto de la otra medida. Esta potencia no quiere simplemente esparcirse, quiere ante todo conquistar un cuerpo: la carne de la multitud quiere transformarse en cuerpo del General Intellect.

Podemos considerar este paso, o, mejor, esta expresión de la potencia, siguiendo tres líneas de fuerza: a) la genealogía de la multitud a través del paso de lo moderno a lo posmoderno (o, si se quiere, del fordismo al posfordismo). Esta genealogía está constituida por las luchas de la clase obrera que han disuelto las formas de disciplina social de la “modernidad”; b) la tendencia hacia el General Intellect. La tendencia constitutiva de la multitud, hacia modos de expresión productiva siempre más inmateriales e intelectuales, quiere configurarse como re-inscripción absoluta del General Intellect en el trabajo vivo; c) la libertad y el gozo (pero también la crisis y la pena) de ese paso innovador, que comprende en su seno continuidad y discontinuidad, algo así como sístoles y diástoles de la recomposición de las singularidades.

#### **El monstruo revolucionario que tiene por nombre multitud.**

Es necesario insistir un poco más sobre la diferencia que separa el concepto de multitud del concepto de pueblo. La multitud no puede ser captada ni explicada en términos de contractualismo (por contractualismo entiendo menos una experiencia empírica que la filosofía trascendental a la cual conduce). En su sentido más general, la multitud resiste a la representación, pues ella es una multiplicidad inconmensurable. El pueblo es siempre representado como una unidad, mientras que la multitud no es representable, pues ella es monstruosa frente a los racionalismos teleológicos y trascendentales de la modernidad. Opuesto al concepto de pueblo, el concepto de multitud es el de una multiplicidad singular, de un universal concreto. El pueblo constituye un cuerpo social; la multitud no, pues la multitud es la carne de la vida. Si oponemos de un lado multitud a pueblo, debemos igualmente oponer a las masas y a la plebe. Masas y plebe frecuentemente han sido palabras empleadas para nombrar una fuerza social irracional y pasiva, peligrosa y violenta, razón por la cual era fácilmente manipulable. La multitud, ella, es un actor social activo, una multiplicidad que actúa. La multitud no es, como el pueblo, una unidad, sino, opuesto a las masas y a la ple-

be, podemos verla como algo organizado. En efecto, es un actor activo de auto-organización. Una de las grandes ventajas del concepto de multitud es así neutralizar el conjunto de argumentos modernos basados sobre el "temor de las masas" o sobre la "tiranía de la mayoría", argumentos frecuentemente utilizados como una forma de chantaje para obligarnos a aceptar (y mejor todavía, a reclamar) nuestra propia servidumbre.

Desde el punto de vista del poder, ¿qué hacer con la multitud? De hecho el poder no puede hacer estrictamente nada, pues las categorías que interesan al poder han sido dejadas de lado: unidad del sujeto (pueblo), forma de su composición (contrato entre individuos) y modo de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia, simples o combinadas). La modificación radical del modo de producción advenido a través de la hegemonía de la fuerza de trabajo inmaterial y del trabajo vivo cooperativo –revolución ontológica, productiva y bio-política en el sentido pleno del término–, todo esto ha invertido completamente los parámetros del "buen gobierno", y destruido la idea moderna, desde siempre deseada por los capitalistas, de una comunidad que funciona en vistas a la acumulación capitalista.

El concepto de multitud nos introduce en un mundo enteramente nuevo, nos sumerge en una revolución que se está haciendo. Al interior de esta revolución, solo podemos imaginarnos como monstruos. En el siglo XVI y XVII, en el corazón de la revolución que ha construido la modernidad, Gargantua y Pantagruel son los gigantes emblemáticos de las figuras extremas de la libertad y la invención: ellos atraviesan la revolución y nos proponen la tarea gigantesca de devenir libres. Hoy tenemos necesidad de nuevos gigantes y de nuevos monstruos, capaces de ensamblar naturaleza e historia, trabajo y política, arte e invención, y capaces de mostrarnos el nuevo poder que implica el nacimiento del General Intellect, de la hegemonía del trabajo inmaterial, de las nuevas pasiones abstractas, de la actividad de la multitud atribuida a la humanidad. Tenemos necesidad de un nuevo Rabelais, o mejor de muchos nuevos Rabelais.

Recordemos para terminar que el primer material de la multitud es la carne, es decir la sustancia viviente común en la cual el cuerpo y el intelecto coinciden y son indiscernibles. "La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia", escribe Merleau Ponty. "Sería necesario, para dibujarla, el viejo término de 'elemento', en el sentido en que se lo empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una cosa general, especie de principio encarnado que implica un estilo de ser en todas partes donde encuentra una parcela. La carne es, en ese sentido, un 'elemento' del ser". Tal como la carne, la multitud es pura potencialidad, es la fuerza no formada de la vida, un elemento del ser. Como la carne, la multitud está orientada hacia la plenitud de la vida. El monstruo revolucionario que tiene por nombre multitud, y que aparece al final de la modernidad, quiere continuamente transformar nuestra carne en nuevas formas de vida.

Podemos explicar desde otro punto de vista ese movimiento de la multitud, que va de la carne a las nuevas formas de vida. Es un movimiento interno al paso ontológico, el es el que lo constituye. Quiero decir que la potencia de la multitud, mirada a partir de las singularidades que la componen, puede mostrarnos la dinámica de su enriquecimiento, de su consistencia y de su libertad.

A más de ser, globalmente, producción de mercancías y reproducción de la sociedad, la producción de singularidades es en efecto producción singular de nueva subjetividad. Y es por todas partes hoy en día muy difícil, en el modo de producción inmaterial que caracteriza nuestra época, distinguir la producción de mercancías y la reproducción social de subjetividades, pues no hay nuevas mercancías sin nuevas necesidades, ni reproducción de la vida sin deseo singular.

Conviene insistir aquí sobre la potencia global del proceso: se despliega entre globalidad y singularidades, según un ritmo a la vez sincrónico, hecho de conexiones más o menos intensas (rizomáticas, se las podría llamar), y diacrónica, hecha de sístoles y diástoles, de evolución y de crisis, de concentración y de disipación de flujos. Para decirlo en una palabra, la producción de subjetividad, la producción que el sujeto hace

de el mismo, es al mismo tiempo producción de consistencia de la multitud —pues la multitud es un conjunto de singularidades. Ciertamente no falta los que insinúan que el concepto de multitud es (esencialmente) un concepto insostenible, puramente metafórico, pues solo se puede tener unidad de lo múltiple a través de un gesto trascendente más o menos dialéctico (como lo ha efectuado la filosofía de Platón a Hegel, pasando por Hobbes): y eso tanto más cuanto que la multitud (la multiplicidad que rehúsa ser representada en el Aufhebung dialéctico) pretende igualmente ser singular y subjetiva. Pero la objeción es débil: el Aufhebung dialéctico es ineficaz, pues para la multitud unidad de lo múltiple no es otra cosa que lo viviente, y lo viviente es difícilmente subsumible por la dialéctica. De otra parte ese dispositivo de producción de subjetividad, que encuentra en la multitud su figura común, se presenta como práctica colectiva, como actividad siempre renovada de constitución del ser. El nombre de “multitud” es a la vez sujeto y producto de la práctica colectiva.

### Y multitud es el nombre de una multitud de cuerpos

Es claro que los orígenes del discurso sobre la multitud se encuentran en la interpretación subversiva del pensamiento de Spinoza. No insistiremos aquí lo suficiente sobre la importancia del presupuesto spinozista. Como temática enteramente spinozista, tenemos ante todo el del cuerpo, y en particular del cuerpo potente. “No sabemos lo que puede un cuerpo”. Y multitud es el nombre de una multitud de cuerpos. Hemos hablado de esta determinación cuando hemos insistido sobre la “multitud como potencia”. El cuerpo es, entonces, primero, tanto en la genealogía como en la tendencia, en las fases como en el resultado del proceso de constitución de la multitud. Pero esto no basta. Es necesario retomar los análisis precedentes desde el punto de vista del cuerpo, es decir volver a los puntos 1, 2 y 3, y completarlos en esta perspectiva.

1. Ahí donde el nombre de la multitud ha sido definido contra el concepto de pueblo, ahí donde ha sido señalado que la multitud es un conjunto de singularidades, nos hace traducir ese nombre en la perspectiva del cuerpo, es decir clarificar el dispositivo de una mul-

titud de cuerpos. Cuando prestamos atención a los cuerpos, nos percatamos de que no estamos simplemente confrontados con una multitud de cuerpos, sino que todo cuerpo es una multitud. Cruzándose en la multitud, cruzando multitud y multitud, los cuerpos se mezclan, se mestizan, se hibridan y se transforman, ellos son como las olas del mar en perpetuo movimiento, en perpetua transformación recíproca. Las metafísicas de la individualidad (y/o de la persona) constituyen una horrorosa mistificación de la multitud de los cuerpos. No hay posibilidad para un cuerpo de estar solo. No podemos imaginarlo. Cuando se define al hombre como individuo, cuando se lo considera fuente autónoma de derechos y de propiedades, se lo vuelve solo. Pero lo propio solo existe en relación con lo otro. Las metafísicas de la individualidad, cuando se confrontan al cuerpo, niegan la multitud que constituye el cuerpo para poder negar la multitud de los cuerpos. La trascendencia es la clave de cualquier metafísica de la individualidad, como lo es de cualquier metafísica de la soberanía. Desde el punto de vista del cuerpo solo hay relación y proceso. El cuerpo es trabajo viviente, entonces es expresión y cooperación, es entonces construcción material del mundo y de la historia.

2. Ahí donde se habla de multitud como de un concepto de clase, y entonces de la multitud como sujeto de producción y objeto de explotación, será inmediatamente posible introducir la dimensión corporal, pues es evidente que en la producción y en los movimientos en el trabajo y en las migraciones, son los cuerpos los que están en juego. En todas sus dimensiones y en todas sus determinaciones vitales. En la producción la actividad de los cuerpos es siempre fuerza productiva, y frecuentemente materia prima. Y de otra parte, no hay posible discurso sobre la explotación, que trate de la producción de mercancías o, sobre todo, de la reproducción de la vida, que no toque directamente a los cuerpos. En cuanto al concepto de capital, debe también ser considerado en términos realistas, a través del análisis de los sufrimientos impuestos al cuerpo: cuerpos minados por la usura, mutilados o heridos, siempre reducidos al estado de mate-

ria de la producción. Materia igual mercancía. Y si no se puede pensar que los cuerpos son simplemente reducidos al estado de mercancías en la producción y la reproducción de la sociedad capitalista, si se debe insistir sobre la re-apropiación de los bienes y sobre la satisfacción de los deseos, así como sobre las metamorfosis y sobre el acrecentamiento de la potencia de los cuerpos, determinados por la lucha continua contra el capital —una vez reconocida la ambivalencia estructural en el seno del proceso histórico de acumulación—, habría entonces que plantear el problema de su resolución en términos de liberación de los cuerpos y de proyecto de lucha frente a ese fin. En una palabra, un dispositivo materialista de la multitud solo podrá partir de tomar en cuenta prioritariamente al cuerpo y la lucha contra su explotación.

3. Puesto que se habla de la multitud como del nombre de una potencia, y partiendo de genealogía y de tendencia, de crisis y de transformación, el discurso va entonces sobre la metamorfosis de los cuerpos. La multitud es multitud de cuerpos, expresa la potencia no solo como conjunto, sino también como singularidad. Cada periodo de la historia del desarrollo humano (del trabajo y del poder, de las necesidades y de la voluntad de transformación) implica metamorfosis singulares de los cuerpos. El materialismo histórico envuelve también una ley de evolución, pero esta ley es todo menos necesaria, lineal y unilateral: es una ley de las discontinuidades, los saltos, las síntesis inesperadas. Es darwiniana: en el buen sentido del término, como producto, por abajo, de una confrontación heraclítica y de una teleología aleatoria. Pues la causa de las metamorfosis que invisten la multitud como conjunto, y las singularidades como multitud, no son otra cosa que las luchas, los movimientos y los deseos de transformación.

#### Poder soberano y potencia ontológica de la multitud

No queremos negar por esto que el poder soberano sea él mismo capaz de producir historia y subjetividad. Pero el poder soberano es un poder de doble faz: la producción del poder puede actuar en la relación, no

puede suprimirla. Mejor, el poder soberano (como relación de fuerzas) puede encontrarse confrontado, como problema, con un poder extranjero que lo obstaculiza: esto, la primera vez. La segunda vez, en la relación que lo constituye y en la necesidad de mantenerla, el poder soberano encuentra su límite. La relación se presenta entonces a la soberanía la primera vez como obstáculo (ahí donde la soberanía actúa en la relación), y la segunda vez como un límite (ahí donde la soberanía quiere suprimir la relación, pero no lo consigue). Al contrario, la potencia de la multitud (de las singularidades que trabajan, actúan y a veces desobedecen: que, en todos los estados, consisten) puede eliminar la relación de soberanía.

Tenemos, entonces, dos afirmaciones (“la producción del poder soberano franquea el obstáculo, pero no puede eliminar el límite que se constituye por la relación de soberanía”; “el poder de la multitud puede al contrario eliminar la relación de soberanía, pues solo la producción de la multitud constituye el ser”), que pueden ser lugar de apertura a una ontología de la multitud. Esta ontología comenzará a ser expuesta cuando la constitución del ser atribuido a la producción de la multitud pueda ser determinado prácticamente.

Nos parece posible, desde el punto de vista teórico, desplegar el axioma de la potencia ontológica de la multitud sobre, al menos, tres terrenos. El primero es el de las teorías del trabajo, donde la relación de dirección (en el terreno de la inmanencia) puede ser mostrada como una relación inconsistente: el trabajo inmaterial, intelectual, en una palabra el saber no requiere dirección para devenir cooperación y para tener efectos universales. Al contrario, el saber está siempre en exceso respecto de los valores (mercantiles) en los cuales se intenta encerrarlo. En segundo lugar, la demostración podría efectuarse sobre el terreno ontológico, sobre la experiencia del común (que no requiere ni dirección ni explotación), que se plantea como la base y el presupuesto de cualquier expresión humana productiva y/o reproductiva. El lenguaje es la forma principal de constitución del común, y cuando el trabajo vivo y el lenguaje se cruzan y se definen como máquina ontológica, entonces se verifica la experiencia fundadora del común. En tercer lugar, la poten-

cia de la multitud podrá ser expuesta sobre el terreno de la política de la posmodernidad, mostrando cómo, sin difusión del saber y emergencia del común, no encontramos ninguna de las condiciones necesarias para que una sociedad libre viva y se reproduzca. La libertad, en efecto, como liberación respecto de la dirección, solo está materialmente dada por el desarrollo de la multitud y por su constitución como cuerpo social de singularidades.

### Respuesta a algunas críticas

Quisiera ahora responder a algunas de las críticas que le han dirigido a esta concepción de la multitud, con el fin de avanzar en la construcción del concepto.

Un primer racimo de críticas está ligado a la interpretación de Foucault, y al uso que se hace de la definición de multitud. Insisten —estos críticos— sobre la impropia homología que se establece entre el concepto clásico de pueblo y el de multitud. Una tal homología —insisten ellos— no es solo ideológicamente peligrosa (aplata la posmodernidad sobre la modernidad, como lo hacen por ejemplo los defensores de la Spätmodernität, quienes piensan nuestra época como decadencia de la modernidad), sino también metafísicamente peligrosa, por cuanto coloca a la multitud en una oposición dialéctica con el poder. Estoy enteramente de acuerdo con el primer punto: nuestra época no es la de la “modernidad tardía” —es “posmoderna”, se ha cumplido una ruptura epocal. No estoy de acuerdo, al contrario, con la segunda observación, pues no veo cómo, refiriéndose a Foucault, se podría pensar que su concepción del poder excluye el antagonismo. Su camino, al contrario, nunca ha sido circular, nunca en su análisis de las determinaciones del poder estas han sido encerradas en un juego de neutralización. No es verdad que la relación entre los micro-poderes se desarrolle a todos los niveles de la sociedad sin ruptura institucional entre dominantes y dominados. En Foucault siempre se encuentran determinaciones materiales, significaciones concretas: no hay en él desarrollo que conduciría tranquilamente a un bello equilibrio, no hay en él un esquema idealista del desarrollo histórico. Si cada concepto está fijado en una arqueología específica, está

sobre todo abierto a una genealogía de la cual no conocemos el futuro. La producción de subjetividad, en particular, si bien producida y determinada por el poder, desarrolla siempre la apertura de resistencias, por el sesgo de dispositivos irresistibles. Las luchas determinan verdaderamente el ser, lo constituyen —y siempre son abiertas: solo el bio-poder busca su totalización. La teoría foucaultiana se presenta en realidad como un análisis de un sistema regional de instituciones, de luchas, de confrontaciones y encabalgamientos, y esas luchas antagonistas abren horizontes omnilaterales. Esto vale tanto para la superficie de las relaciones de fuerza como para la ontología de sí mismo. No se trata, en ningún caso, de volver a una oposición (bajo la forma de la exterioridad pura) entre el poder y la multitud, sino de permitir a la multitud, a través de las redes desmesuradas que la constituyen y de las determinaciones estratégicas infinitas que produce, liberarse del poder. Foucault rehúsa la totalización del poder, pero ciertamente no la posibilidad para los sujetos insubordinados de multiplicar sin fin los “focos de lucha” y de producción del ser. Foucault es un pensador revolucionario; es absolutamente imposible reducir su sistema a una mecánica hobbesiana y/o sistémica de las relaciones de equivalencia.

Un segundo grupo de críticas conciernen al concepto de multitud en tanto que potencia y poder constituyente. En esta concepción de la multitud como potencia, se quiere en primer lugar ver la permanencia de una idea vitalista del proceso constituyente. Desde ese punto de vista crítico, la multitud como potencia constituyente no puede ser opuesta al concepto de pueblo como figura del poder constituido: una tal oposición haría del nombre de multitud algo frágil y no consistente, algo virtual y no real. Los críticos que adoptan este punto de vista sostienen que, una vez desligado del concepto de pueblo e identificada como potencia pura, la multitud arriesga reducirse a una figura ética (una de las dos fuentes de la creatividad ética analizada por Bergson). Siempre sobre el mismo tema, pero, por así decirlo, desde el lado opuesto, criticamos el concepto de multitud por su incapacidad de devenir ontológicamente “otro”, por su incapacidad para proponer una crítica suficiente de la soberanía. En esta perspectiva crítica, la potencia constituyente de

la multitud estaría arrastrada por su contrario: no podría ser tomada por la expresión radical de la innovación de lo real, ni como el signo emblemático de un libre pueblo por venir. En tanto que la multitud no expresa la radicalidad de un fundamento capaz de sustraerla a cualquier relación dialéctica con el poder, ella arriesga, se afirma, ser formalmente incluida en la tradición política de la modernidad.

Esas dos críticas, digámoslo, son inconsistentes. La multitud en efecto, como potencia, no es una figura homologa y opuesta al poder de excepción de la soberanía moderna. El poder constituyente de la multitud es algo diferente: no simplemente una excepción política, es una excepción histórica, es el producto de una discontinuidad temporal, de una discontinuidad radical, es una metamorfosis ontológica. La multitud se presenta entonces como una singularidad potente que no podría ser reducida a la chata repetición bergsoniana de una eventual función vitalista siempre igual a sí misma; tanto como no podría ser arrastrada por su contrario todopoderoso: la soberanía, pues ella disuelve concretamente el concepto por el simple hecho de existir. Esta existencia de la multitud no busca su fundamento fuera de sí misma, sino solamente en su propia genealogía. Y por todas partes no hay fundamento puro o desnudo, tanto como no hay afuera: esas son ilusiones.

Un tercer grupo de críticas, de origen más sociológico que filosófico, ataca el concepto de multitud definiéndolo como "deriva hipercrítica". La interpretación de la palabra "hipercrítica", nosotros la abandonaremos a los agoreros. En cuanto a la "deriva", ella consiste esencialmente en la instalación de la multitud en un lugar de refugio, o aún de ruptura. Pero ella sería incapaz de determinar la acción, de la que ella destruiría hasta la idea misma, pues a partir de un lugar de refugio absoluto, la multitud estaría por definición cerrada a cualquier relación y/o mediación con otros actores sociales. La multitud terminaría, en ese caso, por representar un proletariado mítico o una (también mítica) pura subjetividad actuante. Es claro que esta crítica está en el exacto opuesto de las del primer grupo. En ese caso, igualmente, la respuesta no puede más que recordar que la multitud no tiene nada que ver con las lógicas de razonamiento sometidas a la pareja amigo/enemigo. La multitud es el

nombre ontológico de lo lleno contra lo vacío, de la producción contra las supervivencias parasitarias. La multitud ignora la razón instrumental, tanto en el exterior de sí misma como por su uso interno. Y puesto que ella es un conjunto de singularidades, es capaz de un máximo de mediaciones y de constituciones de compromisos al interior de sí misma, con tal que sean otros tantos emblemas del común (la multitud operando siempre exactamente como el lenguaje).

(traducción del italiano al francés por Francois Matheron)