



Antonio  
**Negri**  
Cesare  
Casarino

**Elogio de  
lo común**

**Cesare Casarino  
y Antonio Negri**

# **Elogio de lo común**

Conversaciones sobre filosofía  
y política

Título original: *In Praise of the Common*, de Cesare Casarino y Antonio Negri  
Publicado en inglés por University of Minnesota Press  
Traducido del inglés por acuerdo con University of Minnesota Press  
Edición española publicada por acuerdo con la agencia literaria Eulama, de Roma

Versión de Ferran Meler Ortí

Cubierta de Judit G. Barcina

1ª edición, enero 2012

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© 2008 by the Regents of the University of Minnesota  
© 2011 de la traducción, Ferran Meler Ortí  
© 2011 de todas las ediciones en castellano,  
Espasa Libros, S. L. U.,  
Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona  
Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.  
[www.paidos.com](http://www.paidos.com)  
[www.espacioculturalyacademico.com](http://www.espacioculturalyacademico.com)  
[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)

ISBN: 978-84-493-2661-5  
Depósito legal: M-46162-2011

Impreso en Artes Gráficas Huertas, S. A.  
Camino viejo de Getafe, 60 – 28946 Fuenlabrada (Madrid)

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico

Impreso en España – *Printed in Spain*

## SUMARIO

<i>A modo de prefacio</i> , CESARE CASARINO .....	9
Propedéutica para la lucha de clases, décadas de 1950 a 1970 .....	57

### Parte I

#### EXPLORANDO EL PRESENTE

<i>Acerca de Imperio</i> .....	85
<i>Acerca de Multitud</i> .....	125
Vicisitudes del pensamiento constituyente .....	167
Parte I. ....	167
Parte II. ....	200

### Parte II

#### NOTAS SOBRE UNA POLÍTICA DEL FUTURO ANTERIOR

El monstruo político: El <i>poder</i> y la vida desnuda, ANTONIO NEGRI .....	239
El tiempo importa: Marx, Negri, Agamben y lo corpóreo, CESARE CASARINO .....	271
Notas .....	303



## A MODO DE PREFACIO

### DE LA CONVERSACIÓN COMO LENGUAJE DE *LO COMÚN*

Habla *lo común*: una conversación se inicia y poco a poco se despliega... a diferencia de la locura —la locuaz narradora que, en primera persona, se alaba a sí misma en el *Elogio de la locura*, de Erasmo de Rotterdam—, *lo común* aborrece los monólogos. Se podría entender que la exuberante y alegre *Stimmung*, así como la estructura polifónica y efectista del monólogo de Erasmo, pertenecen por sí mismas a lo dialógico. Una conversación, sin embargo, no es más un diálogo que un monólogo. Ni dialógico ni monológico, *lo común* habla, porque en toda conversación *lo común* es lo que siempre está en juego: allí donde se conversa, *lo común* se expresa; allí donde estamos en común, allí y sólo allí cabe conversar. La conversación es la lengua en la que habla *lo común*.

Hasta ahora he utilizado el término «dialógico» más en el sentido platónico que en el que le confiere Mijail Bajtin<sup>1</sup> cuando escribe: «Las relaciones dialógicas son [...] mucho más amplias que el discurso dialógico en sentido estricto. Incluso entre dos obras discursivas profundamente monológicas siempre existen relaciones dialógicas». Para Bajtin, la relación dialógica es la matriz de la oposición diálogo-monólogo: esa relación es inherente tanto a los diálogos como a los monólogos, con la diferencia, es de suponer, de que los primeros la materializan al reconocerla y afirmarla, en tanto que los segundos la materializan al negarla y subsumirla. Y lo que es más importante en el mismo ensayo, Bajtin define la relación dialógica en términos de respuesta:

Para la palabra (y, en consecuencia, para el hombre) no existe nada peor que la *ausencia de respuesta* [...] El mero hecho de ser oído repre-

senta ya una relación dialógica. La palabra quiere ser oída, comprendida, contestada y, a su vez, contestar a la respuesta, y así *ad infinitum*.<sup>2</sup>

Si la relación dialógica se entiende de este modo, entonces una conversación es ciertamente dialógica, porque más que la *subsunción* del otro, entraña *responder* al otro a partir de lo que éste dice. Una vez anulada la palabra y el cuerpo que la pronuncia, ya no son escuchados, ni comprendidos, ni correspondidos. La *subsunción* es el intento de interiorizar y asimilar lo que es diferente, razón por la que no es nunca una respuesta real. En este sentido, la conversación es la lengua de *lo común*: es la manera de hablar que nos reúne no como idénticos sino como diferentes unos de otros.

Continúo prefiriendo la palabra «conversación» y no el término «diálogo», aunque se le confiera el sentido que le daba Bajtin, por dos razones. «Diálogo» es un término irrecuperable no sólo por las determinaciones platónicas que tiene, sino por la perniciosa historia filosófica y política posterior que estas determinaciones han tenido, una historia que ha culminado en el hoy hegemónico discurso liberal-democrático de la identidad y sus agobiantes apelaciones al «diálogo» como medio para negociar y reconciliar las diferencias entre las diversas identidades (como si entre las identidades no hubiese ninguna diferencia real sino sólo pura equivalencia, a pesar de las inconmensurables desigualdades que ellas siempre indican, y que supuestamente deben ser remediadas en el reino de la sola representación, y como si, por tanto, no pudiera ni quisiera empezar a darse entre esas identidades una relación dialógica real, es decir, un diálogo entre ellas en el plano real). Asimismo, estimo que «conversación» es una palabra que nos lleva sin rodeos a la problemática de *lo común* (el sustantivo latino *conversatio* a fin de cuentas proviene del verbo latino *conversari*: asociarse con, convivir, tener trato, comercio o familiaridad con alguien), y de este modo señala un conjunto de nociones y una historia por completo diferentes de las propias del diálogo platónico y posplatónico. Conversar es estar en común, producir *lo común*.

Este libro quiere ser, precisamente, en este sentido, una conversación. A pesar de que, a veces, mientras trabajamos en este libro, Negri solía bromear llamándome Sócrates al tiempo que se reservaba para sí

el apelativo de sofista, nuestra conversación nada tiene de platónica. En *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*, Kojin Karatani sostiene que es preciso entender los diálogos platónicos como monólogos y, mientras avanza en su análisis de Ludwig Wittgenstein, comenta a propósito del *Menón* de Platón que

[...] de un diálogo que se realiza en el seno de un conjunto común de reglas no se puede decir que sea un diálogo con el «otro». Ese diálogo, o dialéctica interna, se puede convertir en un monólogo o puede ser considerado un monólogo [...] En la obra tanto de Aristóteles como de Hegel, la dialéctica se convirtió en un monólogo. Y aunque los diálogos de Platón fueron escritos en forma de conversaciones, es preciso considerarlos, en última instancia, como monólogos. Así, la filosofía occidental empezó siendo un diálogo introspectivo, es decir, monológico [...] Wittgenstein [...] puso en tela de juicio el diálogo platónico porque *no* incluía al otro, y porque, a menudo, se convertía en un monólogo. A fin de interiorizarlo, el otro, ese otro, tiene que compartir un conjunto de reglas comunes. Pero ¿acaso, por definición, no se designa como *otros* sólo a aquellos que no comparten un conjunto de reglas? ¿Acaso el diálogo no se da sólo con ese otro? Wittgenstein intentó introducir en sus *Investigaciones filosóficas* ese otro que ya no se puede interiorizar, es decir, la otredad del otro.<sup>3</sup>

Aquí resulta inconfundible el eco de Bajtin. Sobre la relación entre diálogo y dialéctica, Bajtin escribía:

Cuando en el diálogo se hacen desaparecer las voces (la diferencia entre las voces), se eliminan las entonaciones (las emocionales y las personales), se extraen nociones y juicios abstractos de las palabras vivas y de las respuestas, y todo se introduce en una sola conciencia abstracta, de este modo se obtiene la dialéctica.<sup>4</sup>

Nuestra conversación es un intento de pensar de una manera diferente. Cansados y aburridos de los diálogos introspectivos y dialécticos, de los que tan saturada está la historia de la filosofía occidental, intentamos pensar juntos y, en lugar de apelar a un conjunto supuestamente compartido de reglas *a priori*, fuimos estableciendo reglas a medida que íbamos avanzando, y dejamos también que las asimetrías y

las diferencias de toda índole afloraran y se hicieran visibles, en lugar de reconciliarlas, de resolverlas para luego tratar de esconderlas bajo la alfombra de la subsunción.

Esta conversación nació en forma de entrevista. La idea original era la de reconstruir la formación política e intelectual inicial de Negri, esto es, desde que finalizó la Segunda Guerra Mundial hasta 1968, de modo que el lector pudiera hacerse una idea del entorno en que surgió su proyecto filosófico. Pronto se hizo evidente, sin embargo, que ninguno de los dos íbamos a sentirnos cómodos con los parámetros restrictivos que la entrevista imponía como género, y que ni él ni yo íbamos a estar a gusto en los papeles de entrevistado y de entrevistador. Por un lado, a Negri le apetecía más pensar en el presente y el futuro que en el pasado. Por otro, a mí me interesaba más preguntarle acerca de sus proyectos actuales para, en la medida de lo posible, seguir luego adelante con ellos. Y los dos teníamos más interés en conversar en un plano conceptual que en el meramente biográfico. Antes de que nos diésemos cuenta, habíamos ido más allá de los límites de la entrevista: pensábamos juntos, nos divertíamos. Las diferentes partes de este libro corresponden a los diversos desplazamientos de posición en el curso de nuestro intercambio de pareceres.

«Propedéutica para la lucha de clases, décadas de 1950 a 1970» se mantiene fiel a la que fue la idea original y consiste en una entrevista centrada en las tres décadas que fueron más decisivas en la definición de la trayectoria intelectual y política de Antonio Negri. En esas páginas, lo que me interesaba más en mi papel de entrevistador era analizar el complejo entramado de interacciones entre las experiencias tempranas de Negri como estudiante y profesor, como pensador y escritor, y como militante político. En esa entrevista Negri cuenta cuáles fueron los inicios de su investigación filosófica (cuyo campo abarcaba desde Georg Lukács hasta Karl Marx, desde G. W. F. Hegel hasta René Descartes, desde la filosofía kantiana del derecho hasta el historicismo alemán tal como se articuló en el pensamiento de Heinrich von Treitschke, Friedrich Meinecke, Wilhelm Dilthey y Max Weber), así como sus compromisos políticos (que iban desde su breve relación con el catolicismo militante y las organizaciones políticas socialistas hasta su visita al bloque soviético y su trabajo político en las petroquímicas del

noreste de Italia). Si algo deja traslucir esta indagación es que para Negri, los ámbitos de la filosofía y de la política han sido, desde un principio, inseparables y mutuamente determinantes.

«Explorando el presente» marca un desplazamiento hacia algunos de los escritos más recientes de Negri y, ante todo, hacia las obras que ha escrito en colaboración con Michael Hardt, *Imperio* y *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio* (así como, aunque en menor medida, en *El trabajo de Dionisos*). Sin embargo, también en este caso, la intención inicial se fue modificando a medida que íbamos conversando. Nos habíamos propuesto centrar la atención en estas obras, y no tardamos en darnos cuenta de que, para prestar atención a sus complejidades, debíamos ampliar el propósito de la conversación, y preguntarnos por aquellos conceptos que constituyen la estructura epistemológica y ontológica que estas obras comparten (conceptos como «común», «singular», «imperio», «multitud», «democracia», «comunismo», «subjetividad», «soberanía», «constitución», «libertad», «pobreza», «guerra» y «vacío»). Al indagar en la estructura conceptual de estas obras, se hizo también necesario abordar de manera selectiva las historias pasadas y presentes de estos conceptos (e incluso de sus reformulaciones contemporáneas en pensadores que iban desde Maurice Blanchot hasta Jacques Derrida, de Jean-Luc Nancy a Giorgio Agamben, de Paolo Virno a Gilles Deleuze y Félix Guattari sobre todo). En definitiva, esta parte del libro trata a la vez de explicar y rastrear los fundamentos filosóficos de la manera en que Negri entiende nuestra coyuntura histórica y política.

«Vicisitudes del pensamiento constituyente» implica otro desplazamiento. A medida que nos fuimos adentrando en la historia filosófica y política de los conceptos que acabamos de mencionar, se hizo patente que teníamos que tratar más a fondo la historia de la filosofía occidental y, en particular, hablar de los interlocutores pasados y presentes de Negri. Dicho de otro modo, la cuestión fundamental pasó a ser, ante todo, situar a Negri en relación con los pensadores contemporáneos con quienes tiene mayores afinidades y desacuerdos fundamentales (a saber, Deleuze, Guattari, Agamben y Foucault) y, luego, pedirle que se posicionara, aunque fuese de una manera sucinta, en relación con una diversidad de pensadores pasados y presentes con quienes, en

general, no se suele asociar su pensamiento y sobre los cuales Negri pocas veces, y aun así sólo por escrito, había expresado su parecer (pensadores que iban desde Giordano Bruno hasta Pier Paolo Pasolini, de Giovanni Gentile a Antonio Gramsci, de Ernesto Laclau a Chantal Mouffe, de Walter Benjamin a Theodor Adorno, de Franz Rosenzweig a Jacques Lacan, de Bruno Latour a Paul Virilio, por citar algunos). Por último, esta conversación culmina en una crítica de la filosofía como instrumento del poder soberano desde la Antigüedad hasta el presente.

«Notas sobre una política del Futuro Anterior» supone otro desplazamiento, que una vez se produjo nos llevó a seguir nuestra conversación por medios diferentes. Se había hecho obvio que las reglas de nuestro juego eran tales que, por un lado, íbamos a dejar que las diferencias afloraran sin que, de entrada, procuráramos resolverlas, y, por otro lado, que a veces no seríamos capaces de expresarlas de manera plena y adecuada. (Negri me hizo notar en particular que a veces mostraba mis desacuerdos con una excesiva cortesía o que me inhibía demasiado, que debía expresarlos de una forma más explícita y efectiva.) Por esta razón decidimos concluir el libro con dos ensayos, uno de Negri y otro mío, que abordan con más detalle algunas de las cuestiones y pensadores sobre los que habíamos estado conversando.

El ensayo de Negri, «El monstruo político: El *poder* y la vida desnuda», constituye un intento de generar una teratología comunista. Partiendo de una genealogía crítica de los discursos filosóficos de la eugenesia, desde la Antigüedad hasta la modernidad, y desde la modernidad hasta la posmodernidad, Negri traza el surgimiento y el desarrollo del complemento necesario y la inevitable pesadilla de esos discursos, a saber, la figura del «monstruo». Se trata —sostiene Negri— de una figura que siempre ha sido política, cuyas miríadas de metamorfosis han obsesionado siempre al poder soberano, al que se enfrentaba desde dentro, como una fuerza de resistencia indómita e indomeñable. Al tiempo que Neri rastrea la figura del monstruo en sus diversas transformaciones y confrontaciones, hace la crítica más consistente que ha llevado a cabo hasta la fecha del concepto de *vida desnuda* de Agamben, un concepto que Negri denuncia por ser un instrumento ideológico mistificador que, en lugar de refutar, apoya los imperativos euge-

nésicos del poder soberano y que, al final, constituye lo contrario del concepto de *potencia*, es decir, del potencial para ser y actuar. Por último, Negri entiende el monstruo contemporáneo —ahora ya plenamente biológico— como la potencia de la multitud, como una producción y una constitución de *lo común*. Mi ensayo, «El tiempo importa: Marx, Negri, Agamben y lo corpóreo», es un intento de pensar una temporalidad comunista, esto es, una manera de entender y practicar el tiempo como si no existiera fuera de nuestro cuerpo singular y común, y como algo incorporado, una manera de vivir el tiempo como incorporación de *lo común*. Con este propósito, presento una confrontación entre la conceptualización tan distinta que Agamben y Negri hacen del tiempo revolucionario, el primero en su ensayo «Tiempo e historia: crítica del instante y del continuo», y el segundo en su *La costituzione del tempo*, escritos ambos que, a mi juicio, son muy fecundos aunque resulten inadecuados. En primer lugar, sostengo que es más fecundo entender como complementario aquello que hay de diferente en sus respectivas teorías de la temporalidad. En segundo lugar, pese a sus diferencias, considero que tanto Negri como Agamben perciben, por un lado, la importancia fundamental que la cuestión de la corporalidad tiene para una teorización del tiempo revolucionario, y que, por otro lado, ambos se hallan limitados por sus respectivas maneras de teorizar el tiempo cuando tratan de abordar esta cuestión fundamental de una manera convincente. Ésta es la razón por la que, al final, vuelvo a Marx —y, en particular, a la manera en la que trata la forma del dinero y la temporalidad de la circulación capitalista en los *Grundrisse*— con objeto de mostrar cómo Marx no sólo había encontrado sino que ya había indicado la dirección que debía seguir una posible solución del problema con el que tanto Agamben como Negri habían tropezado. En resumidas cuentas, esta parte del libro nos brindó a los dos la oportunidad de ofrecer al lector aclaraciones y explicaciones más detalladas acerca de nuestras respectivas posiciones, a veces convergentes y otras divergentes.

Dado que lo diacrónico reclama su parte, sería un descuido difícilmente perdonable no decir unas palabras acerca de las circunstancias que jalonaron nuestra conversación. Nuestros encuentros tuvieron lugar en el apartamento de Negri en Roma, donde nuestras conversacio-

nes fueron grabadas en cintas magnetofónicas, que posteriormente fueron transcritas, editadas y traducidas del italiano al inglés. Grabamos «Propedéutica para la lucha de clases, décadas de 1950 a 1970», «Explorando el presente» y «Vicisitudes del pensamiento constituyente» en julio de 2001, durante los días de la infame cumbre del G8 en Génova, con la excepción de la segunda parte de «Explorando el presente» —«Acerca de *Multitud*»—, que la grabamos en julio de 2004. La primera parte de «Vicisitudes del pensamiento constituyente» apareció publicada en 2004, con un título diferente, en la revista *Cultural Critique*.<sup>5</sup> El ensayo de Negri «El monstruo político» había sido publicado originalmente en italiano en 2001 y apareció, luego, en inglés por primera vez con una traducción de Maurizia Boscagli.<sup>6</sup> Mi ensayo «El tiempo importa» es una versión ligeramente revisada de otro que, con el mismo título, fue publicado en un número especial que la revista *Strategies* dedicó a Antonio Negri en 2003.<sup>7</sup>

Tal como indica el título escogido para este libro, el concepto de *lo común* es lo que enlaza todas las partes de este volumen: de *lo común* se trata de una manera explícita en las partes de «Explorando el presente», si bien toda nuestra conversación está llena de pensamientos en torno a este concepto. En *¿Qué es la filosofía?* Gilles Deleuze y Félix Guattari escribieron que «todos los conceptos están relacionados con problemas sin los cuales carecerían por completo de significado, y que sólo se pueden resolver o comprender una vez que aparece la solución».<sup>8</sup> El problema que aquí constituye la condición de posibilidad y la razón de ser del concepto de *lo común* puede formularse como una pregunta: ¿cómo podemos ser, vivir en común, cómo podemos hoy convivir? Dejaré que el lector decida por su cuenta qué clase de solución —de haberla— surge de nuestro libro. Deleuze y Guattari señalaban que los conceptos nunca se dan *a priori*, que no son preexistentes ni están listos para ser utilizados, sino que es preciso definirlos de nuevo en cada ocasión.<sup>9</sup> Por esta razón he considerado necesario ofrecer aquí algunas elaboraciones más sobre el concepto de *lo común* (que, en muchos sentidos vienen a complementar cuanto expongo en «El tiempo importa»). Estas consideraciones adicionales, por un lado, se hallan profundamente en deuda con la trayectoria política y filosófica en su conjunto de Negri (e incluso de nuestra conversación), y por otro, son



a la postre sobre todo mías y, en consecuencia, no reflejan los pensamientos de Negri sobre *lo común* (que, por otra parte, pueden diferir significativamente de lo que aquí he escrito).

En la sección siguiente de este prefacio voy a hablar de algunos de los pensadores que considero que mejor han reflexionado sobre *lo común* —me refiero, sobre todo, a Dante Alighieri, Marx, Aristóteles, Spinoza, así como a Hardt y Negri— de manera que, al final, voy a tratar de perfilar el contorno de un concepto de *lo pluscomún* de *lo común* como excedente. En la última sección de este prefacio, reflexionaré de forma muy breve acerca de la relación entre la amistad, el pensamiento y *lo común*, al tiempo que expreso mi gratitud a los amigos que me hicieron pensar mientras escribía estas páginas.

### *De lo pluscomún, lo común excedente*

*Lo común* es *multitud*. Tantas son las manifestaciones y definiciones de *lo común* que estas páginas no son el lugar más indicado para reseguir las múltiples genealogías del concepto de *lo común*, cuyos orígenes se remontan por lo menos a los albores de la era moderna. No obstante, podría ser instructivo hacer el ejercicio de representar en escorzo la distancia que nos separa de aquellos albores yuxtaponiendo uno de los primeros y uno de los últimos intentos de definir un concepto de *lo común*, es decir, de un lado, los escritos de Dante sobre política y lengua, y del otro, el libro *Multitud* de Hardt y Negri.<sup>10</sup>

Según la convincente argumentación de Agamben, el pensamiento político moderno tiene su inicio en la filosofía averroísta, y en particular en el tratado *De Monarchia* (*Del gobierno universal*) que Dante escribió en 1313. La argumentación de Agamben se basa en el intento que la filosofía averroísta hace por definir el intelecto como la facultad de pensar lo que es común a todos los seres humanos, así como para definir el pensamiento no como una actividad solitaria de individuos sueltos, ni siquiera como la actividad de comunidades aisladas unas de otras, sino como la práctica colectiva, incesante y creciente de una humanidad común, es decir, de la especie humana postulada en su totalidad.<sup>11</sup> A la argumentación de Agamben yo quisiera añadir que Dante,

antes de elaborar explícitamente esa línea de razonamiento, había razonado de una manera implícitamente similar como una década antes sobre la lengua en su tratado *De vulgari eloquentia* (*De la elocuencia de la lengua vernácula*). En la primera página de este tratado, cuando postula la superioridad de la *locutio prima* (es decir, la lengua vernácula tal como la aprendemos cuando oímos a los adultos hablarla y los imitamos) sobre la *locutio secundaria* (es decir, la gramática, y el lenguaje culto, tal como unos pocos la aprenden, con posterioridad a través de la enseñanza formal), Dante escribe:

De estas dos lenguas, la más noble es la vulgar, ya sea porque fue la primera que el género humano empleó de manera habitual, ya sea porque el mundo entero se sirve de ella —aunque se halle dividida en diversidad de maneras de pronunciarla y vocablos— ya sea, sencillamente, porque nos es natural, mientras que la otra parece ser producto del arte.<sup>12</sup>

Combinadas, las tres razones que aduce en favor de la superioridad de la lengua vernácula tienen por consecuencia desvelar aquello que Dante pretende —o lo que casualmente halló— cuando trata la cuestión de la lengua vernácula. Ante todo, la segunda razón aducida en este fragmento modifica en lo fundamental la primera: la lengua del vulgo fue la primera lengua «que el género humano empleó de manera habitual», no en el sentido de que constituyera una lengua común o universal (al principio todo el mundo hablaba la misma lengua), sino en el sentido de que constituía un hábito lingüístico común (es decir, al principio todos aprendían esa lengua y la utilizaban de la misma manera). En segundo lugar, al afirmar, por un lado, que «el mundo entero se sirve de ella», y por otro, que no existe como tal salvo en su miríada de formas y manifestaciones diferentes, Dante está diciendo que este «de ella» implica que existe una lengua, y no un tipo especial de lengua o ni siquiera una lengua entendida como estructura o sistema. Además, al insistir en que «nos es natural, mientras que la otra parece ser producto del arte» —después de haber explicado, en el párrafo anterior, que las *dos* se aprenden—, sugiere que los predicados «natural» y «producto del arte» no se refieren a dos tipos diferentes de lengua sino

a  
p  
g  
le  
es  
d  
tr  
h  
el  
—  
ce  
su  
le  
cc  
  
d  
je

a dos maneras de aprender, utilizar y concebir la lengua. En definitiva, pese a las declaraciones que Dante hace en el sentido contrario, la lengua vernácula no es un tipo de lengua ni siquiera una lengua *per se*. La lengua vernácula, más bien, es a la vez un potencial para la lengua (esto es, la capacidad para aprender la lengua) y una práctica lingüística (es decir, el proceso por medio del cual esa capacidad llega a realizarse a través de la adquisición y del uso), que son comunes a todos los seres humanos. Aunque más adelante en este mismo tratado Dante utilizará el término y el concepto de *lingua vernácula* de una manera diferente —cuando procede, en especial, a elaborar una taxonomía de los catorce tipos diferentes de lenguas vernáculas que se hablaban en la península italiana—, en estas páginas iniciales, sin embargo, para Dante, la lengua vernácula es una capacidad potencial común para la lengua así como una práctica común de la lengua.

Cuando especula sobre el surgimiento de lo vernáculo así concebido, sin embargo, Dante especifica más aún cuál es exactamente el objeto de investigación en este tratado:

Puesto que el hombre no es conducido por un instinto natural, sino por la razón, y la razón es distinta en cada individuo —ya sea como capacidad particular de discernimiento, de juicio o de elección—, hasta el extremo de que cada individuo parece constituir por sí mismo casi una especie, concluyo que ningún hombre puede conocer a otro a través de su comportamiento o de sus impulsos, tal como lo hacen los animales. Ningún hombre acierta tampoco a escrutar el ser de los otros por medio de la contemplación puramente espiritual, al modo de los ángeles, porque el espíritu del hombre se halla oculto en la materialidad y la opacidad del cuerpo mortal.

Para que los pensamientos se pudieran comunicar de un individuo a otro fue preciso, por tanto, que el género humano dispusiera de alguna especie de signo racional y, a la vez, sensible: al ser esa comunicación entre una mente racional y otra, era necesario que este signo fuera racional. Y como no puede haber comunicación entre mentes racionales si no es por medio de los sentidos, era preciso que el signo fuera a su vez sensible; porque si este signo sólo hubiera sido racional, no hubiera habido comunicación posible; y, viceversa, si hubiera sido sólo sensible, no hubiese podido recibir nada de la razón ni tampoco ésta hubiese podido aportarle nada.

Este signo es, en realidad, el noble asunto del que voy a hablar: pues es sensible, por cuanto es un sonido, y es algo racional, sin duda, en la medida en que a través suyo se puede significar algo de mutuo acuerdo.<sup>13</sup>

Muchas cosas de valor hay en este destacado análisis proto-saussureano de la naturaleza del signo lingüístico. Pero, de momento, quisiera limitarme a señalar que el signo se propone aquí como un instrumento de traducción y, en realidad, de transvaloración. Ante todo, este pasaje de *De vulgari eloquentia* pone de manifiesto que la lengua vernácula y el signo son, a todos los efectos y propósitos, equivalentes entre sí. No sólo se da el caso de que los dos —la lengua vernácula y el signo— son identificados explícitamente como el «noble asunto» del que se ocupa este tratado —el signo en este pasaje, y la lengua vernácula ya en el título—, sino también que la manera en que aquí se concibe el signo supone considerar la *locutio prima* en sí misma y no en relación con una *locutio secundaria*. (Y lo que es aún más importante, el mismo adjetivo cualifica tanto la lengua vernácula como el signo de la lengua vernácula. Dante ha dicho ya en dos ocasiones por lo menos que es «el tipo más noble de lengua», en tanto que del signo dice en el pasaje antes citado que es «el noble asunto» del tratado.) En segundo lugar, la capacidad del signo es tal que puede traducir y hasta trascender esas diferencias individuales que son tan radicales que pueden hacer de cada ser humano una especie en sí mismo. En tercer lugar, el signo se describe como lo que da y recibe (es decir, como un medio de intercambio), como lo que transporta y viaja de un lado para otro (como medio de circulación). En cuarto lugar, y tal vez lo que es más significativo, el signo es a la vez sensorial y racional, y por este motivo se halla sutilmente colocado entre el cuerpo y el espíritu, a los que pertenece por entero como su mediador y conexión física y funcional; y, sin embargo, representa ya *in potentia* cierto tipo de entidad semiautónoma en sí misma. A mi juicio, dicho de otro modo, todo parece indicar que para Dante el signo lingüístico funciona ya como el signo de valor moderno por excelencia, es decir, el *dinero*.

Dante, en este sentido, parece anticipar una serie de homologías estructurales entre el lenguaje y el capital (si entendemos que la obra

de  
m  
er  
m  
pi  
co  
de  
u  
na  
ri  
pi  
de  
si  
P  
te  
ca

v  
c

de Marx constituye implícitamente una de las primeras de esas homologías) al menos en cinco siglos.<sup>14</sup> Sin embargo, quisiera insistir en que en su manera de entender el signo, Dante es, a la vez, ampliamente precapitalista y ligeramente, aunque de una manera decisiva, protocapitalista. Por un lado, el signo en este pasaje se caracteriza como un medio de intercambio y circulación, y, tal como Marx explica detalladamente en los *Grundrisse*, mientras el dinero no sea más que un medio de intercambio y circulación —es decir, en tanto que el dinero no se haya convertido en una forma independiente y general de riqueza—, nos hallamos todavía dentro de los modos de producción precapitalistas.<sup>15</sup> Por otro lado, hay aquí una característica específica del signo que ya insinúa esta futura evolución en la forma dinero: el signo fluctúa en una zona de indistinción entre el cuerpo y el espíritu. Para aclarar este último punto, quisiera citar la sucinta y convincente tesis de Kiarina Kordela sobre el advenimiento de una modernidad capitalista laica:

La Antigüedad y todas las posteriores épocas preseculares de la teocracia helenística y medieval estuvieron organizadas, aunque de manera diferente, en torno a una misma y persistente oposición de la *materia* respecto al *espíritu*. La era secular de la modernidad capitalista, en cambio, se constituye en torno a una oposición radicalmente nueva, la de la *materia* respecto al *valor*. El desplazamiento del espíritu a través de la función laica del valor comporta una expansión imprevista del ámbito de la *representación*, en la medida en que el valor es un símbolo inmaterial, abstracto, que se determina a través de su relación diferencial con todos los demás símbolos homogéneos. Mientras el espíritu se podía manifestar sólo en la Palabra, el valor en cambio tiene dos manifestaciones: una *semántica*, como la palabra o el significante que representa el concepto que designa una cosa; y otra *económica*, como el equivalente del valor de cambio que representa el valor pertinente de una cosa (mercancía). El advenimiento del capitalismo secular equivale a la transformación de la economía en un sistema de representación.<sup>16</sup>

El signo del que habla Dante es central al menos en dos sentidos: vive y media no sólo entre la materia y el espíritu, sino también entre dos épocas caracterizadas, respectivamente, por la oposición teocráti-

ca de la materia y el espíritu, y la oposición secular entre la materia y el valor. En el signo del que habla Dante se vislumbra un posible tercer término, capaz de deshacer la oposición entre la materia y el espíritu desde dentro, al poner de manifiesto su contradicción y al hacerla, en última instancia, insostenible. En el contexto de este paradigma, materia y espíritu, por definición, no tienen nada en común y no se comunican, y el signo, sin embargo, participa de lo uno y lo otro, y posibilita sus intercambios, es decir, la circulación del significado o del valor semántico diferencial. Dicho sea de paso, el hecho de que Dante, al plantearse el problema de explicar cómo Adán aprendió a hablar, se limite a afirmar que Dios le otorgó el uso de la lengua y que la palabra divina no tiene nada que ver con lo que llamaríamos «lengua», demuestra las dificultades que plantea esta contradicción.<sup>17</sup> En resumen, el signo del que habla Dante es uno de los precursores y una de las manifestaciones prototípicas de ese símbolo secular, capitalista, abstracto, diferencial y autorreferencial del valor que a la larga iba a desplazar por completo al espíritu y marcaría el inicio de una modernidad desalentadora, que en gran medida todavía permanece con nosotros.<sup>18</sup>

Volvamos ahora a las intuiciones de Dante en relación con la lengua vernácula como constitutiva de un potencial y de una práctica comunes de la lengua. A partir de estos tres primeros momentos en la conceptualización de *lo común* podemos empezar ya a sacar tres conclusiones que, aunque provisionales, guardan cierta relación entre sí. En primer lugar, *lo común se define según dos categorías aristotélicas fundamentales: la potencia y el acto*. Imbuido desde sus inicios por la filosofía averroísta —cuyas profundas aportaciones a la reelaboración de la problemática aristotélica son conocidas y se hallan bien documentadas—, *lo común* abarca dos elementos o aspectos afines: *lo común*, al ser a la vez potencia y acto, vive una doble vida. Dicho de otro modo, es fundamental hacer hincapié en que para Dante aquello que tienen en común los seres humanos es una capacidad compartida para el pensamiento y el lenguaje, *así como* el proceso colectivo de realización de esa capacidad potencial: *lo común* nos precede tanto como nosotros lo precedemos, nos hace en igual medida y al mismo tiempo que nosotros lo hacemos. En segundo lugar, dadas las íntimas relaciones con el pensamiento, con la lengua y con sus modalidades de transmisión y circu-

la  
n  
s  
s  
c  
n  
e  
d  
d  
h  
c  
n  
e  
p  
«  
s  
n  
ii  
e  
d  
n  
e  
n  
y  
c  
d  
c  
u  
  
ii  
c  
t  
d  
u  
a  
e

lación, lo común *se define en términos de comunicación y no en términos de comunidad*. Efectivamente, en la medida en que la comunicación se entiende —tanto en sus formas semánticas como en las que no son semánticas— como un proceso colectivo de cooperación de los potenciales intelectuales y lingüísticos comunes, un proceso que necesariamente entraña la movilización del género humano en su totalidad, en esa misma medida es también el proceso que menoscaba la condición de posibilidad para la aparición tanto de individualidades distintas, discretas y unitarias, como de comunidades separadas, particulares y homogéneas.<sup>19</sup> (Vale la pena señalar que más que semánticos, en el caso de Dante, los primeros ejemplos de comunicación lingüística son no semánticos, performativos más que constatativos. De acuerdo con el mito que Dante refiere cuando trata de los orígenes del lenguaje, la primera palabra que Adán profirió fue «¡Dios!», exclamada como un «grito de júbilo», mientras que después de la Caída la primera expresión de todo ser humano es «¡Ay de mí!», una exclamación de sufrimiento y dolor. Esto significa que para Dante la expresión del afecto, inclusive aquella que parece ser la más solitaria, personal e íntima, no es sólo colectiva, impersonal y característica de la *extimité*, sino que se debe entender como parte inherente de la comunicación y de *lo común*.)<sup>20</sup> En definitiva, *lo común* (entendido a la vez como la causa y el efecto de la comunicación intelectual, lingüística y afectiva) y la comunidad (entendida como *Gemeinschaft*) no son sólo mutuamente excluyentes, sino profundamente antagónicos. En tercer lugar, este tipo de conceptualización de *lo común* surge y es sintomático de cierto tipo de universalismo herético, protosecular, racionalista y medieval, tanto cristiano como islámico. Para bien o para mal, *lo común se define desde un principio como un concepto universalista*.<sup>21</sup>

Difícilmente cabe pensar que sea una coincidencia que uno de los intentos más recientes y más exhaustivos de generar un concepto de *lo común*, me refiero a la obra de Michael Hardt y Antonio Negri, *Multi-tud*, guarde una sorprendente semejanza con las intuiciones iniciales de Dante, ya que en filosofía, al igual que sucede en la amistad, a cada uno se le brinda la oportunidad de crear, conforme al principio de las afinidades electivas, su propia «familia». Este tipo de afinidades son electivas en varios sentidos. Siempre me ha parecido algo incierta la

afirmación de Walter Benjamin de que hay «una cita secreta entre las generaciones que fueron y la presente», de que «nuestra venida era esperada en la Tierra», y que «al igual que todas y cada una de las generaciones que nos precedieron, hemos sido dotados de un *débil* poder mesiánico, un poder sobre el cual el pasado tiene derechos adquiridos». <sup>22</sup> No estoy seguro de que el pasado y sus generaciones aguardaran nuestra llegada, pero estoy seguro de que algunos de nosotros aún aguardamos la *suya*. Algunos aguardamos y trabajamos, sin duda, para que nuestro pasado ocurra en la forma en que conjugamos el *futuro anterior*. Algunos buscamos, reivindicamos y elegimos como nuestro pasado un momento pasado en el que lo que ahora deseamos fue por primera vez anticipado y su realización aplazada, aquel pasado en el que lo que ahora queremos como nuestro futuro podría haber tenido lugar aunque nunca lo tuvo.

Pero elegir no significa ser arbitrario. La condición de posibilidad histórica para identificarse hoy en cualquier sentido con determinados pensadores de las épocas medieval y premoderna consiste en un acontecimiento específico de una gran importancia. Aquello que esos pensadores habían empezado a percibir como la fuerza rectora y el principio operativo de *lo común*, es decir, una capacidad afectiva, lingüística e intelectual común, además de sus formas pertinentes de realización, circulación y comunicación —o dicho de manera sucinta, el pensamiento, el lenguaje y el afecto tanto en sus aspectos potenciales como efectivos—, han pasado a ser el motor principal del modo de producción capitalista en su fase actual, global y de tendencia universal. Es preciso señalar que si esas épocas pasadas y sus figuras heréticas nos resultan hoy plenamente inteligibles y nos parecen de una acuciante importancia, es porque aquello que habían previsto e imaginado como la condición de posibilidad de una humanidad común se ha convertido en una forma de trabajo cada vez más dominante y determinante en la era de la subsunción real de todas las formas de vida y del *bios* mismo en el capital, una era que conocemos también con el nombre de *posmodernidad*. Aquello que hace mucho tiempo se había identificado como nuestra mejor oportunidad (y posiblemente la única) para *ser en común* se ha transformado en un trabajo comunicativo y ha sido puesto al servicio del capitalismo posmoderno: no sólo ha

si  
qu  
m  
no  
  
m  
tr  
ze  
L  
in  
no  
tc  
ni  
pe  
di  
de  
at  
es  
ce  
tc  
ti  
pe  
p  
ir  
co



... sido uncido, expropiado y explotado para extraerle la plusvalía, sino que ha sido también propuesto como el rasgo paradigmático de un modo de producción que nos une precisamente en la medida en que nos desarticula.<sup>23</sup>

Este avatar posmoderno y de servidumbre de *lo común* es precisamente lo que interesa a Hardt y a Negri en *Multitud*. En esta obra, tratan de repensar *lo común* a partir del acontecimiento que caracteriza nuestra época, es decir, la apropiación por el capital de *lo común*.<sup>24</sup> Lo más importante no es sólo que en *Multitud* se hallen prácticamente inalterados los tres rasgos fundamentales de *lo común* en sus definiciones más tempranas (su potencial y sus aspectos reales, su enraizamiento en la comunicación intelectual, lingüística y afectiva, y no en comunidades homogéneas, así como su ser universalista).<sup>25</sup> Precisamente porque esos ecos reverberan con tanta claridad a través de los abismos diacrónicos que separan nuestro presente posmoderno de aquel pasado protomoderno, resulta necesario afinar sus modulaciones menos audibles, las distorsiones más leves y apagadas. Lo más importante es identificar la diferencia en la repetición, que Hardt y Negri hacen, de *lo común*. En una de las partes más valiosas de *Multitud*, «Método: siguiendo los pasos de Marx», Hardt y Negri recapitulan, al tiempo que van reformulándolo, el argumento, ya expuesto en *Imperio*, de que es preciso entender que en su fase actual el modo de producción capitalista —dirigido como está por la comunicación intelectual, lingüística y afectiva— tiene su propio «fundamento en lo común»:<sup>26</sup>

En la actualidad, una teoría de la relación entre el trabajo y el valor tiene que basarse en lo común. Lo común aparece en los dos extremos de la producción inmaterial como suposición previa y como resultado. [...] En realidad, lo común no sólo aparece al principio y al final de la producción, sino también en el centro, puesto que los mismos procesos de producción son comunes, colaborativos y comunicativos. El trabajo y el valor se han hecho biopolíticos, en el sentido de que vivir y producir tienden a ser indistinguibles. En tanto que la vida tiende a quedar completamente absorbida por actos de producción y de reproducción, la vida social misma se convierte en una máquina productiva.<sup>27</sup>

Aquí empezamos a ver una sutil modificación de la conceptualización inicial de *lo común* que Dante había realizado. (Esa modificación equivale, se podría sostener razonablemente, a una explicación completa de una concepción del conjunto pensamiento-lenguaje-afecto como praxis común que se hallaba implícita ya en las formulaciones de Dante.) No ya solamente lo potencial (es decir, la «suposición previa») y lo real (es decir, el «resultado»), *lo común* se identifica aquí también como el proceso a través del cual lo potencial se convierte activa y continuamente en lo real. Situado como está «no sólo al principio y al final de la producción, sino también en el centro», *lo común es ahora su propia —autoprodutiva, autopostulante y autorreferencial— producción*. Esta reformulación de *lo común* tiene dos consecuencias fundamentales.

En primer lugar, reconceptualizar en su integridad *lo común* también como producción equivale a afirmar que en la actualidad *lo común* ya no tiene exterior. Se trata de otra manera de decir que hoy *lo común* es prácticamente indistinguible de aquello otro que continuamente se lo está apropiando, a saber, el capital, entendido como una red de relaciones sociales global, es decir, intensiva y extensivamente global. En conclusión, *lo común* no tiene exterior y resulta casi indistinguible del capital en la medida en que «vivir y producir tienden a ser indistinguibles». Hardt y Negri pasan entonces a argumentar que reformular de esta manera la relación entre trabajo y valor significa asimismo concebir la «explotación como *la expropiación de lo común*». «Lo común —escriben— se ha convertido en el *locus* de la plusvalía» y, por ello, la explotación se entiende como la «apropiación privada», la privatización «del valor producido en común». <sup>28</sup> Si, por tanto, un componente necesario de cualquier actual proyecto político anticapitalista es la reapropiación de *lo común* —cuya condición previa consiste en resistir a la actual privatización capitalista incontrolada de *lo común* en todas sus formas—, esa condición previa a su vez descansa, a mi entender, en otra condición previa aún más fundamental. La condición de posibilidad de una resistencia y de una reapropiación como las descritas consiste en estar dispuesto y ser —paradójicamente— capaz de distinguir el capital de su propia «fundamentación en lo común» *justamente porque es el capital y no lo común lo que se presenta y nece-*

situ  
otr  
ni j  
un:  
de  
po  
mi  
rar  
es  
act  
má  
ese  
tra  
ha  
sec  
a p  
rea  
en  
tin  
  
pa  
to  
(p  
lo:  
es  
y,  
m:  
m:  
añ  
cc  
tr:  
ca  
m  
au  
tu  
in

*sita presentarse a sí mismo y a lo común como indistinguibles uno de otro.* Por un lado, esta distinción sería puramente analítica, dado que, ni para *lo común* ni para el capital, no hay ya un exterior. Por otro lado, una distinción así no sería menos significativa y efectiva por el hecho de ser analítica o meramente heurística. Por ejemplo, esa distinción podría tener como mínimo importantes funciones performativas: el mismo hecho de ser capaz de proponerla, podría muy bien transfigurar la manera en que vivimos en el mundo y lo contemplamos (que no es poca cosa ya que «la vida tiende a estar completamente investida de actos de producción y reproducción» y «la vida social misma» es «una máquina productiva»). Dicho con otras palabras, el acto de proponer esa distinción podría constituir la causa y, a la vez, el efecto de una transformación tan radical de la forma de la subjetividad en la que habito que, por mi parte, *querría* reapropiarme de *lo común*: este deseo, a fin de cuentas, no puede darse por sentado como si fuera *a priori*. En definitiva, lo que aquí se sostiene es que todo proyecto de reapropiarse de *lo común* que se halle en manos del capital tiene que empezar por definir la diferencia entre *lo común* y el capital, debe distinguirlos.

En segundo lugar, la aparición de un término como «centro» en el pasaje antes citado —a saber, *lo común* como producción— plantea toda otra serie de cuestiones. ¿Este «centro» es *lo común* en sí mismo (por oposición a *lo común* como «suposición previa») y a *lo común* para los otros (*lo común* como «resultado»)? ¿*Lo común* como producción es la condición de posibilidad de *lo común* como «suposición previa» y, a la vez, de *lo común* como «resultado»? ¿El término «centro» es la matriz de lo que aún es en potencia y, a la vez, de lo que ya es efectivamente real? Mi respuesta a estas cuestiones, aunque provisional, es afirmativa. Esto parece indicar que Hardt y Negri definen *lo común* como una estructura triádica (y como vamos a tener ocasión de mostrar, esta estructura debe entenderse como tetrádica y no como triádica). En el seno de esa estructura, el término «producción» —en la medida en que ahora es plenamente autoproduktiva, autopostulante, autorreferencial y, en consecuencia, carece de todo exterior— constituye el único término verdaderamente en potencia que, por un lado, es inmanente a todas las formas de realización efectiva, y por otro, nunca

se realiza intrínsecamente del todo. Contrariamente a lo que afirmé al empezar, *lo común* como «suposición previa» no debe entenderse como algo en potencia; o, mejor dicho, debe entenderse como algo que sólo relativamente es en potencia, que sólo lo es *en relación con* su «resultado». En otras palabras, tanto la «suposición previa» como el «resultado» constituyen diferentes tipos de realización porque funcionan dentro de parámetros relativos y diacrónicos: lejos de constituir lo que es en potencia como tal, la *suposición previa* es una materialización *pasada* de *lo común*, en tanto que el *resultado* es una materialización *presente* que se basa en la anterior y que, a su vez, proporcionará la base para una serie de posibles materializaciones *futuras*. Lo que es en potencia, sin embargo, funciona según parámetros absolutos y no relativos, sincrónicos y no diacrónicos. En definitiva, *lo común* en su reformulación tetrádica consta de: a) un elemento de potencia, es decir, de producción, que constituye la condición de posibilidad de b) las materializaciones pasadas, c) presentes y d) futuras, todas las cuales e) participan de lo que es potencia y lo determinan. Las materializaciones se proporcionan unas a otras elementos de un potencial relativo dentro de una sucesión diacrónica, son los ladrillos del edificio de la historia de *lo común*. Lo que es *potencia* es esa estructura absoluta, sincrónica, transhistórica y ontológica de *lo común* en sí mismo que funciona como causa ausente y que es inmanente a sus propios efectos.<sup>29</sup>

¿Y qué? se podría objetar. ¿Qué importancia tiene todo eso? El caso es que cualquier proyecto de reapropiación de *lo común* está destinado al fracaso si sólo se dirige a las materializaciones pasadas, presentes o futuras de *lo común*. Puede que logremos resistirnos a la privatización de este o aquel elemento específico de *lo común*, y puede que tengamos éxito al exigir la devolución a *lo común* de uno o más de los elementos que el capital ya ha expropiado y privatizado. Pero en ese éxito no hay nada que, en principio, impida al capital proceder de nuevo a expropiar algún otro elemento de *lo común* o, inclusive, esos mismos elementos. Cualquier proyecto de reapropiación de *lo común* tiene que estar siempre dirigido también a *lo común* entendido como indiscernible, y, no obstante, diferente de sus miríadas de realizaciones concretas. Reapropiarse de *lo común* significa reclamar y adueñarse no

sólo  
de  
pr  
  
qu  
de  
liz  
sir  
la  
di  
y  
ci  
en  
m  
du  
es  
tal  
de  
co  
en  
ha  
ne  
es  
no  
«c  
la,  
Se  
ca  
el  
  
te  
in  
na  
gl  
gi  
an

sólo de sus productos, sino también de sus medios de producción; es decir, *lo común* como producción (como su propia producción autoproducida, autopostulante y autorreferencial).

Y aun así, se podría insistir, ¿esto no entraña acaso adueñarse de lo que es en potencia en cuanto potencia, o sea, de la potencia en su estado absoluto, sincrónico, transhistórico, no representable y no materializable? ¿Esa apropiación por definición acaso no es sólo imposible sino que, además, carece de sentido? Sin embargo, cuando se reformula en los términos de lo que es en potencia, la apropiación de los medios de producción no es para nada un proyecto leninista. Reivindicar y apropiarse de *lo común* como producción comporta una reorientación tan drástica de la subjetividad que cabría empezar a distinguir entre *lo común* como su propio fundamento y *lo común* como el fundamento de su propia negación en el capital. Entraña, en suma, la producción de una forma de subjetividad que, por su propia constitución, es ya incapaz de ser interpelada por, o identificarse con, el deseo capitalista de presentarse como indistinguible de *lo común*. Entraña, dicho de otro modo, la producción de una forma de subjetividad que está constituida por un contradeseo. Y este contradeseo es *el deseo de ser en común* —en contra del deseo de «ser para lo común tal como se lo ha apropiado el capital», en contra del deseo de «lo común tal como es negado por el capital», el deseo de ser cautivo de la propia negación—, esto es, en contra del *deseo de no ser*. (Dicho sea de paso, el «deseo de no ser» no debe confundirse con el deseo de morir. Al contrario, el «deseo de no ser» es el deseo de evitar la muerte y, a su vez, trascenderla, superarla: se trata del deseo de vivir para siempre como ya muerto. Se trata del deseo de vivir como puro trabajo muerto en perenne intercambio, como pura mercancía en perpetua circulación. En el capital, *el deseo de no ser es el deseo de ser dinero*.)

Se podría decir que la forma de subjetividad que imagino aquí existe ya en muchos de nosotros (aunque lo haga en distintos grados de intensidad y en diversas modalidades de expresión, según las determinaciones geopolíticas y socioeconómicas). Por ejemplo, la vasta red global de los llamados movimientos antiglobalización —que han surgido en las dos últimas décadas, y que se hallan bien documentados y ampliamente tratados en *Multitud*— dan testimonio de una forma de

subjetividad constituida precisamente por *el deseo de ser en común*.<sup>30</sup> Estoy plenamente de acuerdo con Hardt y Negri cuando afirman —a la luz de esta clase de movimientos políticos— que «un proyecto político común es *posible*», que «importa recordar siempre que otro mundo es posible, un mundo mejor y más democrático», que es importante «promover nuestro anhelo de ese mundo» (aunque «democrático» no sea el adjetivo que yo utilizaría para describir un mundo mejor).<sup>31</sup> Aparte de la cuestión: de qué modo exactamente se debe promover ese anhelo, cabe preguntarse por lo que es preciso hacer cuando el *deseo de ser en común* no se da y, en cambio, se da precisamente lo que hemos venido llamando el «deseo de no ser». ¿Vastos sectores de la población mundial no se dejan acaso llevar por el «deseo de no ser» y no constituyen en este sentido un límite real y los muros concretos contra los que el *deseo de ser en común* repetidamente se hace añicos? ¿Qué debe hacerse ante el hecho de que son muchos quienes no sólo están esclavizados sino que desean la esclavitud —y que con ello, quiérase o no, apoyan la imposición de un sistema global de esclavitud a todos aquellos que no desean en lo más mínimo esa esclavización? (El hecho de que estos dos tipos de deseo y sus formas correspondientes de subjetividad a menudo coexistan en el mismo cuerpo no simplifica precisamente las cosas.) Es obvio que si todo el mundo, en todas partes, se moviera ya, aunque fuera mínimamente, por el deseo de identificarse con el imperativo capitalista de postular el capital como lo indistinguible de *lo común*, y al mismo tiempo, por el deseo de identificarse con *lo común* como cualitativamente diferente del capital, entonces nos hallaríamos ya en un mundo distinto, en un mundo, valga decirlo, que se hallaría más allá del «deseo de no ser» y del capital.

Para que el «deseo de no ser» cambie es preciso, ante todo, tomar ese deseo en serio y encararlo como un deseo existente, real y auténtico. Hay que entenderlo como un deseo realmente existente, como un deseo que es deseado de verdad, al igual que lo es cualquier otro deseo, inclusive el *deseo de ser en común*. Dicho en otras palabras, al igual que sucede con cualquier otro deseo, el *deseo de ser en común* no tiene preeminencia ontológica; no corresponde a una dinámica ontológica que sea intrínseca a *lo común* como producción; no se inscribe *a priori*

en q  
la r  
cor  
tan  
otr  
mu  
de  
nec  
liza  
tro:  
rea  
mis  
traí  
cuá  
bié  
pre  
«de  
lo c  
rac  
des  
y lo  
sía.  
fav  
act  
lo c  
de  
cia  
tan  
la v  
afu  
cha  
lo c  
el c  
gic  
cor  
aus

en el orden del ser; no es la lógica de lo que es en potencia. Si fuera así, la reapropiación de *lo común* en todos sus aspectos no sólo sería una conclusión determinada de antemano en su devenir histórico, sino también una necesidad ontológica *tout court*. Y no es ni lo uno ni lo otro. La razón por la que otros mundos son posibles (mundos peores y mundos mejores) —o lo que es lo mismo, la razón por la que ninguno de ellos es inevitable— estriba en que aquello que es en potencia es necesariamente *nada*, es decir, es necesariamente *nada* fuera de sus realizaciones o efectos. Ser es «ser juntos» sólo en la medida en que nosotros (como efectos deseantes) nos esforzamos en hacer que sea así. La reapropiación de *lo común* —inclusive el apropiarse de *lo común* en sí mismo, de *lo común* como producción, de lo que es en potencia— entraña no sólo fomentar nuestro *deseo de ser en común* allí donde y cuando ese deseo ya existe en el grado o en la forma que sea, sino también producir ese deseo allí donde no existe, es decir, transformar su propia negación, transfigurar el «deseo de no ser». Y puesto que el «deseo de no ser» alimenta la fantasía capitalista de que se identifique *lo común* con el capital, la transfiguración —metamorfosis y, a la vez, radicalización— de ese deseo exige la neutralización de esa fantasía, su desactivación y sustitución por la diferencia cualitativa entre el capital y *lo común*. Esa diferencia cualitativa es, sin duda, también una fantasía, pero por lo menos no es una fantasía sanguinaria. Hay razones a favor de una fantasía que no apoya ni materializa el inevitable doble acto del capital: el doble acto consistente en explotar y, a la vez, excluir *lo común* como producción. Al hacer esto, no sólo separa la potencia de sus efectos, sino que nos ordena vivir también como si la potencia fuera pura *nada* y no ya «nada fuera de sus efectos». Y hay razones también para abogar por una fantasía que encarne un acto que afirme la vida: una fantasía congruente con un cuerpo dispuesto y capaz de afirmar e incluir *lo común* como producción en todos sus actos, y rechazar, así, cualquier separación. En consecuencia, la apropiación de *lo común* como producción entraña nada menos que una revolución en el deseo y la subjetividad, o lo que es lo mismo, una revolución ideológica.<sup>32</sup> Con ello quiero destacar que al asumir el riesgo de reconocer, conocer, afirmar, tratar y, en realidad, vivir la potencia como causa ausente que es inmanente a sus efectos y que es nada fuera de ellos, es

posible producir esa diferencia cualitativa y su deseo correspondiente y constitutivo.

Podríamos tal vez empezar a establecer la diferencia cualitativa entre el capital y su propio «fundamento en lo común», señalando una fisura en las formulaciones de Negri y Hardt: una fisura que tal vez puede ser fecunda para elaboraciones más detalladas del concepto de *lo común*. Por un lado, Hardt y Negri sostienen que el capital y *lo común* han llegado a ser prácticamente indistinguibles uno de otro, hasta el punto de que en la actualidad «vivir y producir tienden a ser indistinguibles». Por otro lado, sostienen que existe un resto, un espacio intermedio entre el capital y *lo común*. Al caracterizar *lo común* como «el locus de la plusvalía» y, en consecuencia, la «explotación como [la] expropiación de *lo común*», añaden que esa producción y sus productos «son por su propia naturaleza comunes, y no obstante el capital consigue apropiarse de parte de su riqueza».<sup>33</sup> Esta última frase introduce una salvedad importante, a saber, que *hay una riqueza común de la que el capital no se apropia*. Resulta que el capital y *lo común* no son idénticos, y, por tanto, que podrían ser distinguibles después de todo. Esta salvedad presupone varias cuestiones fundamentales. ¿Cuál es la naturaleza de esta riqueza de *lo común* de la que el capital no se apropia? ¿Se trata de algo que el capital aún no ha sido capaz de apropiarse o bien es algo de lo que, por definición y por necesidad estructural, el capital no puede apropiarse? En definitiva, ¿nos enfrentamos aquí a una diferencia de grado o a una diferencia de naturaleza, a una diferencia cuantitativa y relativa o a una diferencia cualitativa y absoluta?

Con el fin de dar respuesta a estas cuestiones, debemos centrarnos en otra sección de *Multitud*, aquella que lleva por título «Movilización de lo común», en la que Hardt y Negri tratan de las relaciones entre la explotación, el antagonismo, la revuelta y la lucha:

Hemos observado ya el antagonismo que generan todas las relaciones de explotación, todas las divisiones jerárquicas del sistema global y todos los esfuerzos por controlar y dirigir lo común. También hemos señalado el hecho de que la producción de lo común implica siempre un excedente que no puede ser expropiado por el capital ni capturado

cor  
can  
tan  
cia:  
mo  
qui  
dis  
cac

aca  
mo  
tas  
cia  
«la  
cor  
«re  
«in  
esa  
tar:  
dar  
y, p



en la regimentación del cuerpo político global. En un plano filosófico más abstracto, ese excedente es la base a partir de la cual el antagonismo se transforma en rebelión. En otras palabras, la privación tal vez engendre ira, indignación y antagonismo, pero la rebelión sólo se genera a partir de la riqueza, es decir, como resultado de una abundancia de inteligencia, de experiencia, de conocimientos y de deseo. Cuando presentamos al pobre como la figura subjetiva, en nuestros días paradigmática del trabajo, no lo hacemos porque los pobres tengan las manos vacías y estén excluidos de la riqueza, sino porque se hallan incluidos en los circuitos de la producción, y, por tanto, tienen un potencial que siempre excede a aquello que el capital y el cuerpo político global están en condiciones de expropiar y controlar. Este *excedente de lo común* (*pluscomún*) es el primer pilar sobre el cual se alzan las luchas contra el cuerpo político global y por la multitud.<sup>34</sup>

Si Hardt y Negri habían identificado con anterioridad *lo común* como «el *locus* de la plusvalía» y, por tanto, de la explotación, aquí, en cambio, explican que *lo común* es asimismo el lugar de un tipo completamente distinto de excedente. Pero ¿cuál es exactamente la diferencia? Si la plusvalía es la diferencia específica del capitalismo como modo de producción, este otro excedente, lo pluscomún, puede que quizá tenga la clave de la diferencia específica de *lo común* como algo distinto del capital, y sea por tanto fundamental para aclarar la explicación de Hardt y Negri.<sup>35</sup>

Además de la primera frase, las cinco siguientes del párrafo que acabamos de citar funcionan como otras tantas teselas en un posible mosaico, aún incompleto, de otro excedente, es decir, como otras tantas partes complementarias de una arquitectura general de su diferencia específica. Acerca de este excedente, leemos: 1) que es aquel que en «la producción de lo común» es siempre inexplorable; 2) que es la condición de posibilidad para la transformación del «antagonismo» en «rebelión»; 3) que se trata de una «abundancia» del acervo común de «inteligencia, de experiencia, de conocimientos y de deseo»; 4) que es esas posibilidades que siempre exceden lo que el capital puede explotar; 5) que ese «excedente común» (*pluscomún*) es lo que sirve de fundamento a las «luchas de la multitud contra el cuerpo político global» y, por tanto, a las luchas por la reapropiación de *lo común*.<sup>36</sup>

Con el fin de reorganizar las piezas de este rompecabezas filosófico-político me centraré en el hecho de que este otro excedente se propone como la causa de —aquello que Deleuze y Guattari hubieran llamado— un «devenir revolucionario»: puede conducirnos de la explotación a la lucha, de la expropiación a la reapropiación, al transformarse desde una forma de subjetividad que sólo es capaz de «ira, indignación y antagonismo» a una forma de subjetividad en «rebelión». ¿De qué modo logra efectuar este *excedente* un cambio tan sutil y, sin embargo, tan vertiginoso y fundamental? ¿De dónde proviene esa capacidad transfiguradora? La fuerza de este excedente de *lo común* estriba en que, como hemos visto, *nunca* puede ser explotado por el capital, es decir, que por definición y por necesidad estructural no puede ser explotado: precisamente porque este excedente es distinto del capital, puede tal vez posibilitar formas revolucionarias de subjetividad.

Pero ¿cómo puede este excedente escapar al alcance cada vez más ubicuo y penetrante del capital? ¿En qué sentido excede a la irrefrenable capacidad del capital para extraer plusvalía, explotar, expropiar? Creo que el pasaje que acabamos de citar responde a estas preguntas de la siguiente manera: el excedente de *lo común* nunca puede ser explotado por el capital porque es «potencial».<sup>37</sup> Esta respuesta, a mi juicio, es exacta, aunque resulta aún incompleta. El excedente, la abundancia de *lo común*, excede al capital no sólo en la medida en que es potencial, sino también en la medida en que es un potencial absoluto y no relativo. (Esto significa que ese excedente se puede definir como una «abundancia» común de «inteligencia, de experiencia, de conocimientos», de «deseo», y de otras muchas cosas más, siempre que la riqueza que significa esa abundancia se libere completamente de su determinación capitalista. Esta abundancia del acervo común no es una riqueza relativa medible o comprensible en términos de valor; se trata, más bien, de una riqueza absoluta, o como diría Marx, de una fuerza de trabajo como *no-valor*, es decir, a la vez «pobreza absoluta» y «*posibilidad general* de riqueza».)<sup>38</sup> En resumen, si la «producción de lo común conlleva siempre un excedente que no puede ser expropiado por el capital» es porque este excedente es «lo común en sí mismo», *lo común* como producción (que se produce, se postula y se refiere a sí misma), *lo común* como potencialidad propiamente dicha. Este

exce  
una  
y el  
otro  
Lo  
cara  
tos  
casc  
en  
pita  
hac  
sub  
que  
den  
plu  
así  
ción  
mil  
lía.  
círc  
así.  
apa  
zar  
hac  
vali  
calt  
fere  
el  
a fi.  
la f  
est  
una  
Ma  
ble

excedente, además de no ser medible o cuantificable, no es tampoco una cosa o una serie de cosas. La diferencia cualitativa entre *lo común* y el capital, entendido como el régimen de la plusvalía, consiste en este otro excedente que, a falta de un término mejor, llamaré «pluscomún». Lo revolucionario es vivir *lo común* como excedente.

Lo excedente es potencialidad *qua* potencialidad.<sup>39</sup> Hasta ahora he caracterizado la plusvalía y *lo pluscomún* como dos excedentes distintos e irreductibles entre sí. Pero es preciso matizar esta descripción. El caso es que sólo *hay un único excedente*, que puede hacer y ser hecho en diferentes sentidos. Por un lado, el excedente es aquello que el capital se esfuerza en subsumir en la plusvalía, aunque sólo consigue hacerlo de una manera relativa, porque es estructuralmente incapaz de subsumir sin negar y excluir al mismo tiempo lo que subsume, con lo que hace posible la aparición de *lo pluscomún*. Por otro lado, el excedente es también aquello que envuelve y subsiste en *lo común* como *pluscomún*, es decir, como el elemento de potencialidad distinto y aun así indiscernible de *lo común*, y, en consecuencia, es también la condición de posibilidad de todos los elementos reales explotables y subsumibles de *lo común*, con lo que hace posible la aparición de la plusvalía. Puede dar la impresión de que nos encontramos atrapados en un círculo vicioso del que no es posible salir, pero no es necesariamente así. El ser no es una pescadilla que se muerde la cola. La solución a este aparente punto muerto no es rechazar las actualizaciones, sino actualizar lo que hay en potencia sin negar ni excluir aquello que nos permite hacer de la posibilidad una realidad. Esto equivale a decir que la «plusvalía» y lo «pluscomún» son nombres que designan dos maneras radicalmente distintas de materializar un único y mismo excedente. *La diferencia cualitativa entre el capital y lo común consiste en que postulan el excedente de maneras distintas, en que comprometen el excedente a fines diferentes. La plusvalía es vivir el excedente como separación (en la forma de valor por antonomasia, es decir, como dinero). Lo pluscomún es vivir el excedente como incorporación (en las formas de lo común y, de una manera especial entre ellas, en nuestros cuerpos).*

Pero ¿ésta no era ya una de las intuiciones más revolucionarias de Marx? Quizá sea ilustrativo fijar aquí nuestra atención en Marx, posiblemente el pensador más importante del excedente. Si el rasgo espe-

cífico del capitalismo como modo de producción es la obtención de una plusvalía, es decir, el proceso, en sí mismo contradictorio, que consiste en subsumir el excedente en el valor, entonces vamos a indagar cuál es la posición ontológica que ocupan el «valor» y la «plusvalía» en Marx.

En los *Grundrisse*, Marx se pregunta: «[...] en sí y para sí, el valor en tanto que tal, ¿no es la forma general en relación con el valor de uso y con el valor de cambio que serían sus formas *particulares*?». Y pasa a demostrar que se trata de una pregunta retórica.<sup>40</sup> No hay algo así como un valor que es inherente a sus manifestaciones particulares. Pero ¿cuál es el modo de existencia de aquello que es inherente a sus manifestaciones? ¿Cuál es la materialidad «del valor [...] como forma general»? Cuando Marx, en *El Capital*, analiza la doble vida de la mercancía, matiza esa materialidad en unos términos muy poco ambiguos:

En contraste directo con la tosca objetividad física de las mercancías, en su objetividad como valores no hay *ni un solo átomo de materia natural*. De ahí que por muchas vueltas que se le quiera dar a una mercancía, sigue siendo incomprensible como una cosa que tiene valor.<sup>41</sup>

El valor no tiene «ni un solo átomo de materia natural», es decir, es lo opuesto a la materia. En el asombroso giro que imprime a la frase, Marx identifica la diferencia entre la Antigüedad precapitalista y la modernidad capitalista. El hecho de que en este contexto se hable de «átomo» apenas podría tener mayor significación para alguien que, como Marx, había hecho su tesis doctoral sobre el atomismo griego.<sup>42</sup> A diferencia de la antigua concepción de la materia, que la consideraba compuesta de átomos, la materia moderna no sólo está hecha de átomos, sino que se halla también bajo el hechizo de otra cosa que no es ella misma, el hechizo de su extraña imagen especular, de su negativo fotográfico, de su inverso, de la antimateria, es decir, el valor. En la medida en que es convertida en mercancía, la materia tiene su *Doppelgänger* en el valor.

Esta fundamental intuición —a saber, que el valor constituye la diferencia entre la concepción de la materia antigua y la moderna— se

hace  
Mar  
valo  
que  
deci  
tació  
cia c  
les c  
sobr  
expl  
[...]  
en la  
no p  
grieg  
natu  
Mar  
es, «  
univ  
soci  
tame  
de te  
ción  
bilib  
y lo  
post  
jo co  
com  
no d  
histo  
conc  
dici  
prop  
Mar  
desc  
dóji

hace explícita poco después, en aquellas brillantes páginas en las que Marx aborda el innovador, aunque incompleto, análisis de la forma del valor que Aristóteles lleva a cabo en la *Ética a Nicómaco*. Marx sostiene que «Aristóteles [...] nos dice qué le impide avanzar» en su análisis, es decir, «la falta de un concepto de *valor*» entendido como la representación de lo que realmente «es igual», la representación de esa «sustancia común» que es el «trabajo humano». <sup>43</sup> Marx sostiene que Aristóteles descubrió el «valor» sin llegar a descifrarlo. Más adelante volveré sobre esta paradoja epistemológica, pero antes es vital que leamos la explicación que Marx ofrece de ese *impasse* aristotélico: «Aristóteles [...] no podía deducir» de la misma «forma del valor» el hecho de que en las mercancías «todos los trabajos se expresan como trabajo humano por igual y, por tanto, como igualmente válidos, porque la sociedad griega se apoyaba en el trabajo de los esclavos, de ahí que considerase natural la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo». <sup>44</sup> Marx llega a la conclusión, por tanto, de que sólo en el capital —esto es, «en una sociedad» en la que «la forma de la mercancía es la forma universal del producto del trabajo» y, por tanto, en la que «la relación social dominante» es la relación de intercambio— cabe descifrar exactamente qué representa el valor: esto es, «la igualdad y la equivalencia de todas las clases de trabajo». <sup>45</sup> En definitiva, el valor es la representación de una relación social de intercambio que presupone la mensurabilidad de todas las cosas tomando como base lo que es igual en ellas y lo que las produce. La aparición del valor como representación *a posteriori* hace posible la visibilidad de su inverso, es decir, del trabajo como sustancia común, hace posible la visibilidad de la producción como la sustancia de *lo común*.

Además de lo que dice aquí, lo que de veras interesa es lo que Marx no dice. Por un lado, Marx identifica con precisión las razones a la vez históricas y estructurales por las que Aristóteles no llega a tener «un concepto de valor». Por otro, Marx no nos dice cuál podría ser la condición de posibilidad ni tampoco la importancia del hecho de que el propio Aristóteles nos comente que carece de «un concepto de valor». Marx explica la razón por la que Aristóteles no descubrió ni podía descubrir el valor, sin explicar, no obstante, por qué Aristóteles, paradójicamente, descubrió el valor sin descifrarlo. <sup>46</sup> Prestemos mayor

atención al texto en el que Marx comenta que para Aristóteles la ecuación «5 camas = 1 casa [...] no se distingue de» la ecuación «5 camas = a cierto dinero»:

[Aristóteles] percibe, además, que la relación de valor que contiene esta expresión de valor supone que la casa se equipara cualitativamente a la cama y que esas cosas, sensiblemente distintas, no pueden compararse entre sí como magnitudes conmensurables sin esa igualdad de esencia. «El trueque —dice [Aristóteles]— no es posible sin la igualdad, ni la igualdad puede realizarse sin la mensurabilidad.» [...] Pero aquí titubea, sorprendido, y desiste de proseguir con el análisis de la forma del valor. «Mas en verdad es imposible (*ἀδύνατον*) [...] que objetos tan diversos sean mensurables», es decir, cualitativamente iguales [...]. El genio de Aristóteles brilla precisamente en el hecho de haber descubierto una relación de igualdad en la expresión del valor de las mercancías. Tan sólo la limitación histórica de la sociedad en la que vivía le impidió descubrir en qué consistía «en realidad» esta relación de igualdad.<sup>47</sup>

Ante aquello que es igual tanto en la cama como en la casa, y que está representado por el dinero, Aristóteles «titubea, sorprendido». Pero nadie titubea a menos que haya tropezado con *algo*, y aquí Aristóteles tropieza con algo que, según él mismo nos cuenta, es «imposible». Aristóteles, dicho de otro modo, no se hubiera sorprendido si no hubiese percibido algo en lugar de *nada* en absoluto, por muy imposible que ese algo pudiese haberle parecido. Tal como Marx lo describe, el pensamiento de Aristóteles sigue una trayectoria en la que avanza hacia, se detiene ante y luego da marcha atrás no porque tenga la evidencia de que no haya nada, sino precisamente porque hay algo cuyo modo de existencia es lo opuesto a lo posible, lo opuesto a lo que es en potencia. La cuestión se hace aún más compleja cuando reparamos en que el adjetivo que Aristóteles utiliza para describir ese algo que existe en la modalidad de lo «imposible»: *adynaton* (*ἀδύνατον*), a saber, sin *dynamis*, sin potencia. En el pasaje citado por Marx, Aristóteles ha encontrado algo que es *adynaton*, algo que no es nada en potencia. Aquí lo que importa no es que Marx no tradujera acertadamente la palabra en cuestión, pues aunque literalmente *adynaton* signifique «sin potencia», se podría emplear también para indicar algo que es «impo-

sible  
se p  
ros  
a) ac  
sam  
pote  
ade  
tro  
Aris  
acto  
*miá*,  
mac  
dos  
tuar  
ser p  
Y et  
tea  
la «i  
pote  
misi  
tenc  
cia»  
pote  
de s  
sin  
la sc  
*ady*  
en a  
cam  
mar  
tien  
mat  
imp  
tant

sible» o «débil», «impotente», «sin potencia», de la misma manera que se podría utilizar *dynaton* para calificar algo que es «posible» o «poderoso», «potente» o «potencial». Aquí lo importante es más bien que a) aquello que Aristóteles afirma que es «imposible» resulta ser precisamente algo que —desde un punto de vista conceptual— no tiene potencial, y que, en consecuencia, b) *adynaton* es aquí un adjetivo más adecuado y relevante de lo que podía parecer nos de entrada.

Este adjetivo de fundamental importancia nos conduce al centro del tema que trata el Libro Zeta ( $\Theta$ ) de la *Metafísica*, en el que Aristóteles elabora la relación entre lo que es en potencia y lo que es en acto. En la parte I del Libro  $\Theta$ , Aristóteles define la potencia (*adynamia*) como un «principio de cambio», como un principio de transformación inherente a la materia.<sup>48</sup> Además, Aristóteles diferencia entre dos tipos de potencia, a saber, la potencia activa en el ser activo de actuar y obrar —que define como primaria— y la potencia pasiva, en el ser paciente, de ser objeto de la acción y el cambio obrados por otro.<sup>49</sup> Y en relación con la potencia definida de este modo, Aristóteles plantea la posibilidad de lo imposible, a saber, la impotencia (*adynamia*): la «impotencia [*adynamia*] [...] es una privación que es lo contrario de la potencia [...]. Cada potencia es impotencia de lo mismo y respecto a lo mismo [de lo que es potencia]». <sup>50</sup> Dado que, para Aristóteles, la potencia sólo puede ser potencia, la afirmación «toda potencia es impotencia» no puede si no implicar que toda potencia es *potencialmente* impotencia. Esto equivale a decir que toda potencia contiene la posibilidad de ser privada de sí misma. Ni acto ni potencia, la *adynamia* se adhiere sin embargo a ambos, y de este modo constituye un tercer término a la sombra de la relación que existe entre los dos.<sup>51</sup> Ni potencia ni acto, la *adynamia* designa la substracción a la materia (tanto en potencia como en acto) de su doble capacidad de actuar o cambiar y de ser actuada o cambiada. La *adynamia* sustrae a la materia su capacidad de transformar, su capacidad de producir. Ni potencia ni acto, la *adynamia* no tiene ni un solo átomo de materia y, de hecho, es la anulación de la materia. La *adynamia* es la privación o el no-ser por antonomasia.

Así, para Aristóteles, *adynamia* es en rigor algo inexistente, algo imposible. Ahora bien, ¿lo es? Esa imposibilidad es lo bastante importante como para que Aristóteles la defina y le dedique también la con-

clusión entera de la parte I del Libro Θ. En esta conclusión procede a definir los diversos significados de la palabra «privación» estrictamente como la ausencia de una cualidad. Así, dice que hay privación cuando a) una cosa «no tiene cierta cualidad»; y b) cuando «aquello que por naturaleza debería tener» esa cualidad no la tiene, etc.<sup>52</sup> Una vez completada la definición, Aristóteles añade una última frase, que parece ser una idea que se le ocurre casi en el último momento, como si en la privación persistiera algo que no dejase de preocuparle: «Y, en algunos casos, cuando por medio de la violencia se impide a los seres tener algo que les es natural, decimos que estos seres soportan una privación».<sup>53</sup> Esta frase es un comentario implícito a la definición precedente. Para Aristóteles no basta con definir la *privación* como la ausencia de una cualidad sin indagar en la condición de posibilidad o cómo se ha producido esa ausencia. Además, la repentina presencia de la «violencia» en esta frase lleva a reformular la definición de la privación en términos de relaciones de poder, añadiendo con ello a la definición propiamente dicha un corolario muy importante, a saber, que la privación designa no sólo la ausencia de una cualidad sino también el proceso violento a través del cual esa ausencia puede producirse, el proceso a través del cual una cualidad puede llegar a no ser. Es decir, la privación es también la manera de designar la sustracción de una cualidad por la fuerza. Y así sucede en el caso de la privación por antonomasia que es la *adynamia*: no sólo es siempre una posibilidad real, sino que en «ciertos casos» es una realidad efectiva. La posibilidad de lo imposible se identifica aquí en unos términos muy poco ambiguos: es posible ser privado, en potencia y en acto, de la capacidad de producción, es posible ser privado de la fuerza de trabajo.

La definición que Marx hace de la fuerza de trabajo es estrictamente aristotélica: la fuerza de trabajo «es el compendio de aptitudes y capacidades físicas e intelectuales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano, aptitudes y capacidades que éste pone en movimiento al producir valores de uso de cualquier clase».<sup>54</sup> La fuerza de trabajo es lo que Aristóteles definiría como potencia primaria y racional: la capacidad que los seres humanos tienen en potencia de actuar y cambiar algo que es distinto de ellos mismos. El «genio de Aristóteles» no residía sólo —tal como Marx señala— en «el hecho

de  
m  
p  
de  
a  
ac  
p  
p  
bi  
di  
p  
rí  
h  
ot  
p  
re  
cu  
A  
la  
N  
ce  
q  
p  
m  
re  
y  
ci  
er  
ir  
al  
ta  
v  
al  
ra  
n



de descubrir una relación de igualdad en la expresión del valor de las mercancías», sino en haber descubierto que la fuerza de trabajo siempre conlleva la posibilidad de ser sustraída de sí misma, que la fuerza de trabajo puede ser arrebatada por la fuerza. Si Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* descubre el *valor* al no descifrarlo es precisamente porque aquello que afirma como imposible en esa obra se postula como una posibilidad concreta en la *Metafísica*. En la *Ética a Nicómaco*, afirma, por un lado, que la mensurabilidad existe en el ámbito del intercambio y, por otro, afirma que es «imposible [*adynaton*] [...] que cosas tan dispares puedan ser mensurables» —que sean, tal como Marx lo expresa, «cualitativamente iguales»— porque ser mensurable significaría para estas cosas sufrir la privación de aquellas cualidades que las hacen ser distintas unas de otras, y en realidad distintas de cualquier otra. En la *Metafísica*, *adynamia* designa precisamente esta clase de privación que se postula implícitamente como el tercer término inherente a la potencia y al acto, y que designa la privación de todas sus cualidades, incluyendo de manera especial la potencia de producir. Aquí, *adynamia* designa ya el ser en potencia de un igualador general, la posibilidad de un anulador universal. En definitiva, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles descubre —en la relación de intercambio— el *concepto* sin estar dispuesto ni ser capaz de darle un nombre, en tanto que en la *Metafísica* descubre el nombre sin estar dispuesto ni ser capaz de conceptualizarlo (en términos de intercambio). Estos dos momentos en el pensamiento de Aristóteles se hallan separados y a la vez relacionados por la *adynamia* como una aporía impensable: constituyen el circuito abierto que Marx cierra y completa al postular la relación igualadora y expropiadora entre la fuerza de trabajo y el valor, entre la potencia y la impotencia. Aquello que realmente sigue siendo impensable en Aristóteles —es decir, lo que no descubrió en modo alguno— es que los reinos de lo metafísico y lo económico podían estar relacionados, que la relación de intercambio podía comportar privación en tanto que expropiación violenta, que la *adynamia* podía abrirse paso a la fuerza por el reino del intercambio en la forma general de valor y como esa forma general.<sup>55</sup>

Después de esta digresión aristotélica, es posible definir de una manera más precisa la materialidad del *valor*. En Marx el *valor* tiene la

materialidad de una causa ausente que es inmanente a sus efectos potenciales y reales, es decir, a todos los valores de uso y valores de cambio particulares. Sin embargo, el concepto de *valor*, según Marx, no basta para comprender la relación de intercambio en el capital. También se precisa del concepto complementario de *plusvalía*. En los *Grundrisse*, Marx escribe que

[...] la plusvalía es, en general, el valor además del equivalente. Por definición, el equivalente es sólo la identidad del valor consigo mismo. De ahí que la plusvalía nunca pueda proceder del equivalente.<sup>56</sup>

Como el propio Marx señala justo después de estas frases, es evidente que tanto el valor como la plusvalía deben originarse en «el proceso mismo de producción del capital».<sup>57</sup> Esto, sin embargo, no explica la naturaleza de la relación entre los dos. En otras palabras: ¿qué sentido tiene decir que el excedente no procede de aquello de lo que excede? ¿En qué sentido, entonces, la plusvalía es «algo además del valor»? (Y en este problema se percibe un eco aristotélico, ya que la cuestión del exceso desempeña un papel decisivo en la teorización que Aristóteles hace del reino de lo económico en *La Política*.)<sup>58</sup>

A fin de responder a la pregunta acerca de la relación que existe entre el valor y la plusvalía, es importante señalar que para Marx la relación entre la plusvalía como tal y sus formas particulares es una relación del mismo tipo que la que une el valor como tal a sus formas particulares. En los *Grundrisse*, por ejemplo, escribe:

*La plusvalía que el capital obtiene al final del proceso de producción se realiza antes en la circulación como un precio superior del producto, y como todos los precios que en ella se realizan, es previamente supuesto y determinado antes de formar parte de ella.*<sup>59</sup>

La plusvalía aquí es, a la vez, considerada supuesto previo y resultado de sus formas particulares, a saber, el beneficio. Y de nuevo:

Cuando el capital aumenta de 100 a 1.000, el punto de partida del aumento será 1.000 en lo sucesivo; el hecho de que se multiplique por diez —por el 1.000%— no cuenta para nada: el beneficio y el interés

un:  
rea  
cor  
ció  
Ma  
do  
tos  
la  
tal  
pl  
be  
cié  
Gr  
ge  
ría  
M:  
At  
tal  
co  
un  
ral  
«p  
co  
sal  
qu  
la  
ef  
ef  
a s  
de  
la

vuelven a convertirse en capital. *Aquello que figuraba como plusvalía se presenta ahora como simple presuposición [...] al ser [la plusvalía] absorbida en su simple composición.*<sup>60</sup>

Esto es tanto como decir que el resultado cuantificable (a saber, una plusvalía específica) «no cuenta para nada» y que, sin embargo, reaparece como suposición previa, como punto de partida (la plusvalía como tal), esto es, *reaparece como aquella nada que cuenta como suposición previa, reaparece como una ausencia determinada*. En realidad, Marx percibió que la distinción entre la plusvalía en general y sus modos cuantificables de realización constituía uno de sus descubrimientos más importantes. En una carta que escribió en 1867 a Engels y en la que hacía algunos comentarios sobre el primer volumen de *El Capital*, Marx decía que «lo mejor» de esta obra había sido el «análisis de la plusvalía, de manera independiente de sus formas particulares, como beneficio, interés, renta del suelo, etc.».<sup>61</sup> Si comparamos esta declaración con la pregunta retórica, antes citada, que Marx se hacía en los *Grundrisse* —recordémosla, «el valor en tanto que tal, ¿no es la forma general en relación con el valor de uso y con el valor de cambio que serían sus formas *particulares?*»—, vemos con toda claridad que para Marx el valor y la plusvalía funcionan exactamente del mismo modo. Ahora bien, parafraseando las palabras de Althusser en *Leer «El Capital»*, ni el valor ni la plusvalía son para Marx «una realidad mensurable» como tal porque ninguno de los dos es «una cosa, sino el concepto de una relación, el concepto de una estructura social [...] visible y mensurable *sólo en sus “efectos”*», en los que «como estructura», sólo se halla «presente», «en su ausencia *determinada*».<sup>62</sup> En Marx, tanto el valor como la plusvalía tienen la misma estructura y función según una causalidad inmanente. Así, la relación entre los dos —una relación en la que la plusvalía es lo «algo además del valor»— puede describirse de la siguiente manera: la plusvalía es la causa ausente que es inmanente al efecto general (valor), que, a su vez, es la causa ausente inmanente a sus efectos potenciales y reales (valor de uso y valor de cambio), los cuales, a su vez, hacen posible la conversión del valor y la plusvalía en magnitudes mensurables, cuantificables, intercambiables, visibles y tangibles de la expropiación violenta de la fuerza de trabajo en la forma de dinero.

En definitiva —tal como ya había previsto Aristóteles, no sin un escalofrío de horror—, lo que excede, «lo que es además», rige todo el ensamblaje del capital desde el principio hasta el final. Por esta razón, en los *Grundrisse*, Marx escribe que «la creación de plusvalía es la presuposición del capital». <sup>63</sup> Y asimismo es la razón por la que Negri, cuando analiza los *Grundrisse* en *Marx más allá de Marx*, puede llegar a la conclusión de que la «teoría del valor [...] sólo puede existir como una subordinada, parcial y abstracta de la teoría de la plusvalía». <sup>64</sup>

He emprendido este breve recorrido por el pensamiento de Marx no con el propósito de demostrar que su «inmensa revolución teórica» consistió en presentar el concepto de *capital* en términos de una causalidad inmanente, pues esa demostración ya la realizó de una manera incontrovertible y elegante Althusser en *Leer «El Capital»*. <sup>65</sup> Mi propósito ha consistido más bien en mostrar que el capital consta de una estructura tetraédrica, cuyos cuatro elementos —plusvalía, valor, valor de uso y valor de cambio— se hallan interrelacionados según la lógica de la causalidad inmanente. En otras palabras, he tratado de mostrar que *tanto* el capital *como* lo común son estructuras tetrádicas regidas por la lógica de la causalidad inmanente, que *ambas* determinan *a posteriori* y son determinadas *a priori* por un solo y mismo excedente, y que constituyen, no obstante, dos modalidades radicalmente distintas de excedente (y ello no porque compartan la misma estructura y la misma lógica, ni a pesar de que la compartan, ya que todas las demás modalidades posibles del excedente participarían de esa estructura y esa lógica). La diferencia singular que lo cambia todo en este plano de inmanencia es el nexo imposible entre sus dos caras, es decir, la no-relación entre la plusvalía como *locus* de la explotación de *lo común* y *lo pluscomún* como excedente no explotable de *lo común*, la no-relación entre impotencia, entendida como la separación violenta de la fuerza de trabajo respecto de todos sus productos —entre ellos «la forma física» y la «personalidad viva» de los seres humanos—, y la potencia *qua* potencia como es vivida e incorporada en nuestros cuerpos.

Se podría sostener que esa diferencia, que esa no-relación, guía el proyecto filosófico y político de Marx, una diferencia y una no-relación que se esfuerza en identificar y explicar a lo largo de sus obras. Aquí sólo mencionaré una de esas explicaciones (y al final de este libro vol-

vei  
loses  
co  
ña  
na  
te:  
Er  
es  
m:  
tic  
so  
¿Y  
ta  
in  
A:  
m  
si:  
de  
pi  
de  
pi  
ca  
pi  
cr  
pi  
bl  
d

veré sobre la manera en que Marx trata y emplea esta diferencia).<sup>66</sup> En los *Grundrisse*, Marx escribe:

Si el capital crea una plusvalía de cantidad determinada, es simplemente porque no puede producir *de una sola vez* una cantidad ilimitada. Pero [el capital] es el movimiento del constante aumento de la plusvalía. El límite cuantitativo de la plusvalía se le presenta únicamente como una barrera natural que hay que superar, como una necesidad que trata siempre de rebasar.<sup>67</sup>

Cuando Marx escribe en *El Capital* que el movimiento del capital es ilimitado e infinito, lo entiende en el sentido de que el capital es un constante movimiento que tiende a crear más de lo mismo.<sup>68</sup> Marx señala aquí que el «límite cuantitativo», lejos de ser «una mera barrera natural» o, tal como lo indica en una nota a pie de página, «un accidente», constituye más bien el límite estructural insuperable del capital. En el capital, Marx descubre la eterna e indistinta repetición: el capital es la infinita repetición de lo mismo, cuyo límite estructural es precisamente la diferencia cualitativa. El capital «crea una plusvalía de cantidad determinada, [...] implemente porque no puede producir *de una sola vez* una cantidad ilimitada». ¿Qué sería esa plusvalía «ilimitada»? ¿Y qué significaría producirla «de una sola vez»? Esa plusvalía «ilimitada» no sería en modo alguno una plusvalía: al ser ilimitada sería incontable en términos de valor, en definitiva, *sería excedente sin valor*. Además, crearla «de una sola vez» significaría producirla sincrónicamente, producirla inmediatamente y sin emplear tiempo, *producirla sin tener que pagar por el tiempo de trabajo necesario*. Esto equivale a decir que la producción de esa plusvalía ya no pertenecería al modo de producción capitalista. El capital se esfuerza por obtener lo que excede —es decir, lo infinito, lo ilimitado, lo sincrónico—, aunque sólo lo produce en términos finitos, limitados, diacrónicos, cuantificables. El capital trata de presentarse como el plano de inmanencia, aunque no puede hacerlo porque la inmanencia absoluta es un movimiento sincrónico e infinito fuera de toda separación, división o medida.<sup>69</sup> El capital trata de alcanzar lo que está fuera de toda medida, lo inmensurable aunque sólo puede asirlo en términos de medida, de equivalencia, de valor.<sup>70</sup> En este pasaje, Marx concibe un modo de pensar lo exce-

dente fuera de la forma del valor y dentro de las relaciones de sincronía, un modo de vivir lo excedente fuera del capital.

Esta intuición de un excedente más allá del valor es uno de los vínculos más importantes y, sin embargo, menos adecuadamente explorados que une a Marx con Spinoza, el pensador por antonomasia de la inmanencia y *lo común*.<sup>71</sup> «Crear» un excedente ilimitado «de una sola vez» sería un «acto de amor», en el sentido en que Spinoza lo entiende en la Parte V de su *Ética*. En otras palabras, sugiero que la formulación de Marx describe con exactitud el funcionamiento del tercer género de conocimiento spinoziano del que «surge necesariamente el amor intelectual de Dios», un amor *sub quodam aeternitatis specie*, un amor que es «eterno».<sup>72</sup> Justificar esta afirmación no sólo me llevaría a rebasar la extensión de este prefacio sino también su propósito. No obstante, quisiera indicar la dirección que podría seguir si me decidiera a adentrarme por esta senda. Antes de hacerlo, sin embargo, tal vez resulte útil presentar un breve resumen de la teoría del conocimiento de Spinoza. Para ser concisos, diremos que Spinoza concibe tres géneros diferentes de conocimiento (que deben entenderse no sólo en clave epistemológica sino también ontológica, en el sentido de que cada uno de ellos ejemplifica modos diferentes de subjetividad).<sup>73</sup> El primer género de conocimiento, al que Spinoza llama «imaginación», incluye todas las formas de conocimiento sensorial y de representación (por ejemplo, el conocimiento basado en las percepciones corporales, en imágenes, en signos). El segundo, al que llama «razón», es el conocimiento de lo común: procede de las «nociones comunes», a saber, de las ideas de lo que es común a dos o más modos, inclusive aquellas «ideas [...] que son comunes a todos los seres humanos». El tercer género, al que llama «conocimiento intuitivo», es del que me voy a ocupar brevemente a continuación.<sup>74</sup> Genevieve Lloyd ha sabido expresar con gran economía de palabras las diferencias entre estos géneros de conocimiento:

El primer modo de conocer se centra en las cosas singulares, pero es inherentemente inadecuado. El segundo es inherentemente adecuado, pero es incapaz de llegar a entender la esencia de las cosas singulares. El tercer género de conocimiento, y también el más elevado, es inherentemente adecuado y capaz de comprender las cosas singulares.<sup>75</sup>

Considero importante señalar que el concepto de *esencia* que Spinoza emplea es un concepto rigurosamente «no esencialista» e inmanentista, en el sentido de que las esencias no son, por definición, comunes: una esencia singular pertenece a cada modo así como a la sustancia, cuya esencia es la existencia misma.<sup>76</sup> (Esto tiene, además, importantes consecuencias para el concepto de *lo común*.)<sup>77</sup> Aunque las esencias no puedan ser compartidas, pueden ser conocidas. Pero no pueden ser conocidas de manera adecuada a través del primer género de conocimiento (que las concibe de una manera incompleta o distorsionada) ni por el conocimiento del segundo género (porque este género de conocimiento no se ocupa de las esencias sino de lo que es común a todos los modos). Las esencias pueden ser conocidas de manera adecuada sólo a través del tercer género de conocimiento.<sup>78</sup> De hecho, precisamente porque tanto el primer género de conocimiento como el segundo no llegan a captar la esencia de las cosas, es necesario el conocimiento del tercer género, que, no obstante, se basa en los dos anteriores. En conclusión, aunque existe una clara jerarquía entre estos diferentes géneros de conocimiento, los tres son necesarios y complementarios.<sup>79</sup>

Centrémonos ahora en el tercer género de conocimiento y en el amor que produce. Spinoza escribe:

Aunque este amor de Dios no ha tenido principio [...], tiene, sin embargo, todas las perfecciones del Amor, como si hubiera tenido un origen [...] Y no hay aquí ninguna diferencia, aparte de que la mente [*mens*] ha tenido eternamente esas mismas perfecciones que imaginamos que se le añadían, y ello con la idea concomitante de Dios en tanto que causa eterna. Pero si la alegría consiste en la transición a una mayor perfección, la beatitud sin duda debe de consistir en que la mente esté dotada ella misma de perfección.<sup>80</sup>

Este amor cobra existencia de la misma manera que Marx concebía que podría ser la producción de una plusvalía ilimitada, a saber, «de una sola vez». O, lo que viene a ser lo mismo, experimentamos este amor de esa manera, es decir, «como si hubiera tenido un origen», porque, estrictamente hablando, no tiene ni principio ni final, dado que pertenece al ámbito de lo eterno. Alcanzar este amor es producir una experiencia de sincronía desde dentro, desde el interior y a través

de lo que es diacrónico. Además, este amor supone *lo que excede* al menos en dos sentidos. En primer lugar, supone todas las «perfecciones» relativas al amor, en el sentido de que, tan pronto como lo alcanzamos, no sólo experimentamos esas perfecciones como algo que se añade a nuestro modo de ser, sino que también las experimentamos, retroactivamente, como si siempre hubieran estado ya en nosotros. Dicho con otras palabras, vivir ese amor significa determinar *a posteriori* y estar determinado *a priori* por «las perfecciones del amor» como formas de *lo que excede*.<sup>81</sup> En segundo lugar, esa experiencia de amor es concomitante con la «idea de Dios en tanto que causa eterna», es decir, es concomitante con la idea de *sustancia* como causa inmanente de sí misma y también de los modos. Pero, tal como he venido sugiriendo desde un principio, lo excedente, lo que excede, es causa inmanente, o de una manera más precisa, es la inmanencia propiamente dicha. Si bien volveré sobre este tema más adelante, quisiera señalar de momento que, tan pronto como Spinoza reconceptualiza la sustancia como causa ausente que es inmanente a sus efectos, el mundo (es decir, la sustancia y los modos) no es ya un mundo teocrático, cuya causa transitiva solía estar fuera del mundo, mediando a cierta distancia en todas las relaciones entre los modos, ni tampoco es un mundo entendido como pura masa de modos inconexos sin causa alguna, fuera de todo orden y medida. El mundo de Spinoza es, al contrario, el plano de inmanencia que se produce a sí mismo, que se compone de los modos y su causa (a la que éstos determinan y a través de la cual se relacionan). En Spinoza, el mundo incluye y determina su propia causa como *lo que excede*. En este sentido el tercer género de conocimiento produce lo excedente como amor, y en este sentido el amor intelectual de Dios es amor de lo que excede.

Y, sin embargo, ¿acaso no experimentamos —cabría objetar— el amor precisamente como exceso? ¿Acaso el amor no es siempre una modalidad de sobreponerse al propio yo, por lo demás idéntico y equivalente? ¿Acaso el amor no es esa diferencia que rompe y va más allá de toda identidad y equivalencia? Es decir, ¿el amor no es siempre una experiencia de aquello que es más? ¿Qué diferencia exactamente al amor intelectual de Dios de todas las demás experiencias de amor? Spinoza explica esta diferencia de la siguiente manera:



Es preciso señalar, además, que las aflicciones del ánimo y las desdichas provienen principalmente de un amor excesivo por una cosa que está sujeta a muchos cambios y de la que no podemos ser plenamente dueños [una cosa como el dinero, diría Marx]. Pues nadie se atormenta ni se angustia si no es por aquello que ama. Y las injusticias y los agravios, las sospechas o las enemistades sólo nacen del amor por cosas de las que nadie puede realmente ser dueño.<sup>82</sup>

Se trata del amor basado únicamente en el primer género de conocimiento, en la imaginación, y al que Spinoza también llama «conocimiento de la experiencia inconstante».<sup>83</sup> Se trata del amor sujeto a la tiranía de la contingencia, limitado por el desasosiego de la pérdida. Para Spinoza lo que experimentamos como *amor* es, las más de las veces, una experiencia de amor como posesión, una experiencia obsesionada por la —pasada, presente o futura— pérdida de lo que amamos. Se trata del amor como experiencia de privación, como experiencia de carencia. Es amor menos *X* (donde *X* es la causa del amor). En cambio, cuando experimentamos el amor sin la concomitante pérdida de aquello que lo causa, experimentamos amor más *X*, esto es, experimentamos amor y aquello que lo excede. En definitiva, el amor de lo que excede ocurre *cuando el sujeto no sufre ya privación de potencia, cuando en el ser no echa ya nada en falta*. Por esta razón Spinoza da a este amor el nombre de «perfección».<sup>84</sup> Huelga decir que no es ya amor como posesión (de aquello distinto a nosotros que amamos) porque su causa es ahora inmanente.<sup>85</sup> Se trata también de un amor más allá del intercambio y fuera de toda medida, o por decirlo con las palabras de Theodor Adorno y Max Horkheimer «Si en el mundo del intercambio comercial, quien da más de la cuenta se equivoca, quien ama, en cambio, siempre ama sin medida».<sup>86</sup>

En ninguna parte Spinoza da a entender, sin embargo, que no podamos pasar del amor como experiencia de carencia al amor como experiencia de lo que es más y excede, de ahí su referencia al tránsito «a una perfección mayor».<sup>87</sup> Ni tampoco nos da a entender que el tránsito de lo primero a lo segundo sea inevitable ni necesario: este camino no es una trayectoria teleológica.<sup>88</sup> En todo caso, lo importante es que estos dos tipos de amor se hallan relacionados, en el sentido de que es posible basarse en uno para alcanzar el otro, esto es, que es posible

convertir el uno en el otro. Si no fuera así, el amor de lo que es más y excede sería pura epifanía mística. El tercer género de conocimiento, y el amor que surge de él, no entraña una huida a la trascendencia porque ni uno ni otro se pueden alcanzar directa e inmediatamente, porque ambos se fundamentan en aquellos dos géneros previos de conocimientos, sin dejarlos nunca por completo tras de sí. Spinoza insiste en que tanto el cuerpo como la mente intervienen por un igual en el tercer género de conocimiento y en su amor (razón por la que Althusser, pese a la caracterización que el propio Spinoza hace del amor de Dios como un amor intelectual, dijo de este amor que «nada tiene de un amor “intelectual”»).<sup>89</sup> Además, tal como Deleuze ha demostrado, el segundo género de conocimiento —el conocimiento de *lo común*—, por un lado, supone el primer género de conocimiento y, por otro, constituye la causa inmanente del tercer género.<sup>90</sup> El conocimiento de *lo común* pule de este modo las imperfecciones del primer género de conocimiento al hallar su plena realización en el tercer género de conocimiento y en la experiencia del amor que surge de dicho conocimiento. Esto es justamente lo que he venido sosteniendo desde el principio: *lo común* halla su grado de perfección más elevado —su propia determinación fuera del capital—, en lo pluscomún, es decir, en la producción de su propio excedente más allá del valor, en vivir su propio exceso de abundancia como amor, en el amor de *lo que excede*. Así, cualquier reconceptualización del amor como concepto político en y contra el capital debe empezar por esa experiencia singular y común de amor.<sup>91</sup>

En esta intuición común de que hay otra manera de vivir *lo que excede*, Spinoza y Marx muestran su perfil más revolucionario. La condición de posibilidad de esa intuición se halla en comprender lo que excede como inmanencia. Si tanto el capital como *lo común* comparten una estructura tetrádica regida por una causalidad inmanente es porque la propia inmanencia consiste en una estructura tetrádica que puede ser determinada de diferentes maneras. Ésa es la estructura que la inmanencia tiene en Spinoza, que fue el primero en pensarla de manera intrínsecamente filosófica. En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari definían la filosofía como la práctica de «formar, investigar y fabricar conceptos», o sea, como la producción de conceptos.<sup>92</sup> A este respecto, escribían:

[Spinoza] llevó a buen puerto la filosofía porque cumplió su supuesto prefilosófico. No se trata de referir la inmanencia a la sustancia y a los modos spinozistas, sino, al contrario, son los conceptos spinozistas de sustancia y modos los que presuponen el plano de la inmanencia. Este plano nos presenta sus dos facetas, la extensión y el pensamiento, o, mejor dicho, sus dos potencias, la potencia de ser [o potencia de actuar] y la potencia de pensar [o potencia de conocer].<sup>93</sup>

El plano de inmanencia, la sustancia, los modos de la extensión, los modos del pensamiento, son los cuatro componentes de la inmanencia, en la que el plano de la inmanencia se presenta como la suposición previa de toda la estructura, como lo que la excede. Y lo que la excede además de no ser una cosa, no es siquiera, filosóficamente hablando, un concepto, porque es prefilosófico. Deleuze y Guattari escriben a este propósito:

«Prefilosófico» no significa nada que preexista, sino algo que no existe fuera de la filosofía, aunque la filosofía lo suponga. [...] Precisamente porque el plano de la inmanencia es prefilosófico y no opera ya con conceptos, implica una suerte de experimentación dubitativa y su trazado recurre a medios apenas confesables, escasamente racionales y razonables. Son medios de la esfera del sueño, de los procesos patológicos, de las experiencias esotéricas, de la embriaguez o del exceso. Uno corre por el plano de la inmanencia hacia el horizonte, y regresa con los ojos enrojecidos, aunque sean los ojos del espíritu [...] El plano de la inmanencia es, al mismo tiempo, aquello que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado. Podría ser lo no pensado en el pensamiento. [...] Quizás éste sea el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar el plano de la inmanencia, sino mostrar que está ahí, como lo no pensado en cada plano. Pensarlo así, como el exterior y el interior del pensamiento, como el afuera no externo y el adentro no interno, aquello que no puede ser pensado y, sin embargo, debe ser pensado.<sup>94</sup>

Lo que Deleuze y Guattari afirman para la filosofía se puede afirmar de cualquier práctica y, sobre todo, tal vez, del ejercicio de la política, es decir, de la práctica del *deseo de ser en común*: «no se trata tanto de pensar» lo que excede «como mostrar que está ahí» como la

*extimité* no pensada en cada uno de nuestros gestos comunes y singulares. En otra de sus obras, Deleuze reconoce a Spinoza el mérito de haber «descubierto el inconsciente, y un *inconsciente del pensamiento*, no menos profundo que lo *desconocido (inconnu) del cuerpo*».<sup>95</sup> Y añade, de manera decisiva: «Todo el camino de la *Ética* discurre en la inmanencia; pero la inmanencia es el inconsciente mismo y la conquista de lo inconsciente».<sup>96</sup> La inmanencia es lo inconsciente y su propia conquista, al igual que la inmanencia es la sustancia y los modos. Lejos de ser una «conquista» cartesiana, es decir, un triunfo trascendente del espíritu y su razón sobre el cuerpo y su sinrazón, esa conquista da nombre al acto por medio del cual incorporamos nuestra causa inmanente en un gesto supremo de autodeterminación; una conquista a la que damos el nombre de «amor de lo que excede». Lo que excede, la potencia, la producción, lo inconsciente, el plano de la inmanencia, son nombres todos ellos del grado cero de la inmanencia; son nombres todos ellos de aquello a lo que Negri se refiere en este libro como el «vacío», como el «absoluto no ontológico».<sup>97</sup> A nosotros nos toca decidir qué construimos sobre este vacío. De nosotros depende hacer de ese cero algo positivo o negativo.

#### EN RECONOCIMIENTO AL AMIGO

La pensée de l'amitié: je crois qu'on sait quand l'amitié prend fin (même si elle dure encore), par un désaccord qu'un phénoménologue nommerait existentiel, un drame, un acte malheureux. Mais sait-on quand elle commence? Il n'y a pas de coup de foudre de l'amitié, plutôt un peu à peu, un lent travail du temps. On était amis et on ne le savait pas.

(Reflexión sobre de la amistad: creo que se sabe cuando la amistad toca a su fin [aunque aún continúe], ya sea por un desacuerdo que un fenomenólogo llamaría existencial, por un drama, por un acto desafortunado. Pero ¿se sabe cuándo empieza? No hay un flechazo en la amistad, se trata más bien de un lento trabajo del tiempo. Éramos amigos y no lo sabíamos.)

MAURICE BLANCHOT, *Pour l'amitié*

Erasmus abre su *Elogio de la locura* con una carta de dedicatoria a su estimado amigo Tomás Moro:

Cuando hace poco me trasladé de Italia a Inglaterra, para no malgastar todo el tiempo que tuve ir montado a caballo en hablillas rudas y vulgares, preferí algunas veces pensar en nuestros comunes estudios o gozar en el recuerdo de amigos, tan amables como doctos en extremo, que había dejado y entre los cuales tú, mi querido Moro, ocupabas el primer lugar.<sup>98</sup>

El amigo ocupa el primer lugar. De hecho el amigo precede a la dedicatoria propiamente dicha, dado que el título en griego de esta obra, *Moriae Encomium*, significa también «Elogio de Moro». Y lo que es aún más importante, el amigo precede y hace posible el pensamiento propiamente dicho: «los estudios comunes» que Moro y Erasmo comparten y que son la fuente del pensamiento. Que uno no piensa solo, que siempre pensamos en común, es una antigua verdad del pensamiento, tal como Agamben ha mostrado con elegancia.<sup>99</sup> Y el amigo es el otro con el que uno comparte lo que piensa. O tal como Deleuze y Guattari lo expresaron en *¿Qué es la filosofía?* el amigo es «una presencia intrínseca al pensamiento, una condición de posibilidad del pensamiento mismo».<sup>100</sup> El amigo precede y posibilita el pensamiento, de igual manera que el plano de inmanencia es la condición de posibilidad prefilosófica de la filosofía propiamente dicha: «Pre-filosófica no significa que sea algo preexista sino que es más bien algo que no existe fuera de la filosofía, aunque la filosofía lo presuponga».<sup>101</sup> El amigo ocupa el primer lugar en el sentido de que es una presencia de pensamiento sincrónica y no diacrónica, intrínseca y no extrínseca, inmanente y no trascendente. Mi amigo es el pensamiento que tengo además: con mi amigo puedo llegar a repensar y hacerlo de una manera diferente, en mi amigo puedo llegar a ser distinto de lo que en un principio creía ser. En realidad, en la amistad es donde este yo deja de ser un yo y se convierte en uno que es muchos. Deleuze y Guattari empezaban *Mil mesetas* con estas palabras: «Escribimos *El Antiedipo* a dúo. Como cada uno de nosotros era varios, en total éramos una multitud».<sup>102</sup> Sólo se puede pensar como

muchos, sólo es posible pensar entre amigos, sólo se puede pensar en común.

Los amigos que me hicieron pensar mientras escribía sobre *lo común* son —como lo es *lo común* mismo— innumerables. Entre ellos hay amigos que no sólo me hicieron repensar, y a hacerlo de una manera diferente, sino que tuvieron que soportarme mientras me expresaba a menudo enfebrecido, otras veces de manera incompleta, tanto si lo hacía en voz alta como si era por escrito, y a veces de uno y otro modo, mientras trabajaba en este prefacio: Murat Aydemir, Kristin Brown, Richard Dienst, Bishnupriya Ghosh, Vinay Gidwani, Ron Greene, Michael Hardt, Qadri Ismail, Eleanor Kaufman, Saree Makdisi, Tim Malkovich, John Mowitt, Bhaskar Sarkar, Hans Skott-Myhre, Nick Thoburn y Kathi Weeks. Y hay dos amigos cuya presencia es tan inmanente en estas páginas que resultan casi indetectables. No exagero si digo que he vivido la elaboración de este prefacio como un proyecto común en el que participaban, de maneras diferentes, Kiarina Kordela y Brynnar Swenson, aunque con la importante salvedad de que las limitaciones en las que, una vez terminado, incurre este proyecto sólo deben atribuirse a mi persona. Cada uno a su manera, ellos me ayudaron a elaborar estas páginas y los pensamientos que éstas tratan de expresar, con independencia del valor o la sustancia que puedan tener. Cada página, a su manera, participa en una conversación infinita de la que este libro sólo es un efecto, sólo una forma. A toda esta legión común de amigos —tanto a los nombrados como a los que no he mencionado— les expreso aquí mi gratitud.

Quisiera asimismo expresar mi agradecimiento a Jon Hoofwijk no sólo por habérsele ocurrido la idea de ponerle este título al libro, sino porque me ayudó, de unas maneras que ni se imagina, a escribir este prefacio. Mi gratitud a Richard Morrison, mi editor en la University of Minnesota Press, que siempre demostró una paciencia y un tacto impecables al abordar el sinfín de tropiezos, dificultades y demoras que tuvo este proyecto, y supo siempre abrir nuevas posibilidades. Mi agradecimiento también a los dos lectores anónimos cuyos comentarios y sugerencias fueron inestimables, y mi gratitud también a la institución, al College of Liberal Arts de la Universidad de Minnesota, que me dio el tiempo —que es dinero— al concederme una excedencia

para dedicarme a la investigación durante el otoño de 2006, período durante el cual llegó a completarse la mayor parte de este libro.

Y está el amigo, siempre el primero y el último: con una eterna e inconmensurable gratitud este prefacio se lo dedico a Toni, quien me ha mostrado su vida en *lo común* y me ha enseñado la manera de aprender de ella.

Ámsterdam-Venecia-Mineápolis, 2007

## PROPEDÉUTICA PARA LA LUCHA DE CLASES, DÉCADAS DE 1950 A 1970

CESARE CASARINO: Quisiera empezar pidiéndote que reflexionaras sobre los momentos y los acontecimientos más significativos de tu formación política y filosófica a partir de la década de 1950.

ANTONIO NEGRI: Además de las marcas que la guerra me dejó durante la infancia, mi primer momento de politización como adulto tuvo lugar durante mi breve participación en Azione Cattolica a principios de la década de 1950.<sup>1</sup> En aquella época, estudiaba filosofía en la Universidad de Padua. Pero si bien el Departamento de Filosofía estaba dominado por interpretaciones bastante convencionales de la escolástica tomista, con los padres izquierdistas de la Azione Cattolica discutíamos de teología relacionándola de manera inmediata con las cuestiones políticas: planteamos la cuestión de la lucha de clases en formas que anticipaban la teología de la liberación de los años sesenta. Éramos un grupo heterogéneo y entusiasta, y recuerdo que de ese grupo formaba parte, entre otros, Umberto Eco. Sin duda, algún obispo se enteró finalmente de lo que estaba ocurriendo, disolvió nuestro grupo de debate, depuró a los sacerdotes responsables, etc.

CC: Además de esas lecturas teológicas, ¿qué leías en aquellos años? ¿Qué lecturas consideras que fueron particularmente importantes para ti?

AN: En aquellos años fue cuando comencé a recibir una buena formación en filosofía. Empecé a leer directamente las fuentes originales, y eso es algo que debo agradecer a mis profesores de filosofía de aquella época. Recuerdo que leí los griegos a fondo durante aquel período, y de manera especial a Platón y, algo menos, a Aristóteles.

CC: ¿Habías leído ya a estos autores mientras cursabas la enseñanza secundaria?





AN: Sí, hablaré de la enseñanza secundaria en seguida. También fue en esa época cuando leí a san Agustín, así como a los clásicos del Renacimiento italiano, Marsilio Ficino incluido, y figuras menos conocidas como Leonardo Bruni.<sup>2</sup>

CC: ¿Y a Giordano Bruno?

AN: Lo cierto es que tenía ganas de que terminaran las clases por la tarde para volver corriendo a casa y ponerme a leer los libros de Giordano Bruno.

CC: ¿Y Spinoza?

AN: En esa época empecé también a estudiar a Spinoza. Después me puse con Kant y luego con Hegel. Hice todo aquello mientras aún cursaba la enseñanza media y debo decir que estudié esos autores realmente bien en aquellos años. Después, continué con estudios más avanzados de nivel universitario, y aunque me encontraba en un departamento bastante clerical, los profesores nos hacían leer las fuentes originarias. Tuve, por poner un ejemplo, un profesor excelente que se definía como existencialista cristiano, se llamaba Stefanini, y fue él quien me introdujo en la lectura de Martin Heidegger en los años cincuenta. Era algo bastante extraño en la Italia de entonces (¡y no sólo en Italia!). Nos hizo leer *Ser y tiempo* así como otros ensayos de Heidegger como si fuera la cosa más natural del mundo, y aunque criticaba estos textos con un ahínco implacable, nos brindó la oportunidad de leerlos. Asimismo había varios a los que Ludwig Wittgenstein ya les apasionaba. Es decir, en mi formación hubo un gran desorden, mis estudios fueron dispersos y caóticos. Y ello se debía a varios factores. En aquella época fueron para mí muy importantes la tragedia de la guerra y las diversas muertes que hubo en mi familia, que tuvieron el efecto de encender en mí un ardiente deseo de vivir, un deseo tremendo de conocer mundo: aquélla fue la época en la que viajé por todo el mundo en busca de experiencias de toda índole. Además, tuve la buena fortuna de obtener una beca para la Scuola Normale de Pisa<sup>3</sup> tras acabar la enseñanza media, pero en aquel momento mi madre estaba muy enferma y yo era el único que se podía quedar en casa con ella, y por eso no pude ir. Sin embargo, casi de inmediato me ofrecieron una beca para participar en un programa de intercambio con la

École Normale en París para una fecha posterior. De este modo, en 1954 me fui a París durante todo un año y allí estudié con Jean Hyppolite y empecé mi tesis sobre el joven Hegel.

CC: ¿Y qué sucedió con tus estudios en Padua? ¿Los interrumpiste para ir a París?

AN: En efecto, así fue. Luego regresé a Padua y me gradué allí en 1956, antes de lo que era de prever. Acabé mis estudios muy rápido. Siempre he tenido la suerte de ser un estudiante excelente: es una de esas cosas extrañas de mi vida que nunca he sido capaz de entender. Era todo un empollón y utilicé esa cualidad para ahorrarme tiempo, ya que en aquella época la idea de ganar tiempo y crecer rápido era extremadamente importante. De todos modos, París abrió un paréntesis en mis estudios, y aceleró y anticipó gran parte de mi futura evolución. Cuando regresé a Padua, decidí no graduarme con la tesis sobre Hegel que había escrito en París, y escribí otra que trataba sobre el historicismo alemán, esto es, sobre Dilthey, Treitschke, Weber y Meinecke. En un primer momento, en 1959, publiqué sólo las partes que trataban de Dilthey y Meinecke, y reescribí y publiqué las partes que trataban de Weber mucho después, en 1967.<sup>4</sup> Entre tanto mi tesis sobre Hegel se había convertido en un libro, que fue publicado en 1958. Y entre 1958 y 1959, traduje al italiano los textos que Hegel había escrito en 1802, que se publicaron en 1962. Así, durante este período devoré cantidades ingentes de conocimiento filosófico: seguí una trayectoria fundamentalmente dialéctico-humanista. Cuando examino esta trayectoria atendiendo a los resultados que produjo, lo que tal vez no sea la manera más acertada de hacerlo, creo que lo que iba buscando en aquel período era una manera de escapar a una época que, por entonces, estaba absolutamente convencido, formaba sus valores como si fueran entelequias, callejones sin salida. Buscaba una manera de salir de la modernidad. Por esta razón me abrumaban tanto los intentos de proponer una *philosophia universalis* que hacían todos aquellos filósofos tomistas, filósofos cristianos o filósofos del derecho natural que me rodeaban y que dominaban el Departamento de Filosofía de Padua. Y también aquélla fue la razón por la que empecé a forjar fuertes vínculos con los filósofos france-

ses y alemanes que había conocido durante mis viajes y que contribuyeron a que me desarrollara en una dirección que cabría caracterizar como cierta clase de humanismo existencialista, o tal vez fenomenológico.

CC: Dices que en este período devorabas cantidades ingentes de conocimiento filosófico. Pero ¿qué destacaba? ¿Qué te resultó más formativo en aquella época?

AN: Sin duda Hegel, un filósofo al que estudié —debo reconocerlo— realmente a fondo. Hegel fue el eje central, el gran paso. Iba a contar con él y a luchar contra él en los años posteriores. Al mismo tiempo, estaba Sartre. En este sentido, no creo que mi *Bildung* fuera muy original. Cualquiera con una mente despierta y alerta en aquella época tenía esta misma formación. Y después leí a Freud, aunque debo precisar que el psicoanálisis siempre me ha resultado ajeno (y no sé si es un límite o una ventaja). Y, entre tanto, a lo largo de todo este período, extrañamente, me metí en la filosofía analítica del lenguaje. En aquella época el pensamiento neoempirista empezaba a introducirse en Italia a través de pensadores fundamentalmente vinculados al pragmatismo, una corriente a la que en ciertos sentidos sigo muy apegado después de haber leído en aquellos días gran parte de la obra de John Dewey, William James y Charles Sanders Peirce. Y luego llegaron los ingleses. Muchos de mis amigos se fueron a Oxford —y también estuve allí durante un breve período— y empezamos a leer a Wittgenstein juntos, que para nosotros era bastante parecido a leer a James Joyce. Nos reuníamos en torno a sus textos sin ser capaces de entender nada. Así, empezamos a evaluar su poética, sus ritmos. Pero luego llegó a Padua aquel chiflado de Enzo Paci —un existencialista primero y luego un fenomenólogo— y nos estimuló muchísimo. Su círculo —Paci fue el fundador de la revista *Aut Aut*— pasó a ser muy importante para mí, sobre todo porque hice amigos allí a los que reencontré más tarde, en la militancia política. Mientras estuvo en Padua Paci emprendió un proyecto filosófico muy raro en el que trató de reunir la fenomenología, la corriente husserliana y la filosofía wittgensteiniana. Ni que decir tiene que no funcionó, pero nos permitió estudiar a Wittgenstein por primera vez a fondo. Si

bien todas estas lecturas tuvieron una gran importancia para mí, me apasionaban, y a pesar de haber construido toda mi vida, mis amistades e incluso mis amores en torno a ellas, lo cierto era que estaba buscando algo más, iba buscando algo práctico. Mi breve paso por el catolicismo me había mostrado que era posible vincular el pensamiento y la acción.

cc: ¿Te refieres a la época de *Azione Cattolica*?

AN: Sí. Lo que más me interesaba en aquella época era pensar y probar formas de comunidad que nos permitieran ir más allá de la crisis de valores que había conocido por primera vez siendo aún niño, durante la guerra, y luego, como adulto, en la miseria que había a mi alrededor después de la guerra. Aquella fue la primera vez en que la problemática de lo común cobró vida y se convirtió en un problema para mí. ¿Qué es una comunidad? ¿Qué es vivir juntos? ¿Qué significa expresarnos juntos? ¿Qué es echar una mano? ¿Qué es la caridad? ¿Qué es amar al prójimo? ¿Qué es actuar de acuerdo con todas estas cuestiones?

cc: Me parece que estás hablando de una concepción acerca del modo de vivir el pensamiento. ¿Puedes decir algo más acerca de esa necesidad que sentías de llevar tus investigaciones teóricas a todos los aspectos de la experiencia vivida?

AN: Creo que todos buscamos que nuestros estudios tengan un resultado práctico, de lo contrario nos sentiríamos insatisfechos. En mi caso no tuve alternativa: la enorme confusión de aquella época, que no era sólo teórica sino también humana, me obligó a buscar resultados prácticos. Durante la Guerra Fría, en Italia, no teníamos idea de lo que podría ser una vida en común, de qué podría ser la vida política. Una cosa que tuvo mucha importancia en mi caso —y que en cierto modo constituyó un momento decisivo en mi vida teórica— fue el hecho de haber sido comunista antes que marxista. Poco a poco me fui haciendo comunista sin saber quién era Marx. O, más bien, conocía el marxismo en la forma en que lo había aprendido en la escuela, donde me lo enseñaron como un puro y simple materialismo dialéctico, como un dogma que no me interesaba para nada.

cc: Dices que fuiste comunista antes de ser marxista. ¿Es una afirma-

ción retroactiva? O dicho de otro modo, en aquella época, ¿te considerabas comunista sin ser marxista? ¿Te considerabas comunista y no marxista?

AN: No, me consideraba un comunista que creía ser también marxista. De todos modos, sin duda no me llamaba comunista. Más bien, sentía que me estaba convirtiendo en comunista. Inmediatamente después de que me expulsaran de Azione Cattolica, me vinculé al Partido Socialista Italiano, sin participar, no obstante, en ninguna de sus actividades políticas. No fue hasta alrededor de 1958 cuando empecé a intervenir en política. Aquél fue el año en que aprobé el examen que me habilitaba para dar clases en la universidad, y lo aprobé presentando el ensayo que había escrito sobre el joven Hegel. Era una obra que se basaba en Lukács y, en particular, en su principal libro sobre el joven Hegel. Pero no es que plagiera a Lukács: mi investigación había empezado con Hyppolite y con el análisis francés de Hegel. Para hacerse una idea de lo mucho que me gustaba el hegelianismo, basta con decir que mi libro fundamental en aquella época era *Historia y conciencia de clase*, de Lukács. Después de que Grigori Zinoviev lo condenara ante la Internacional Comunista en 1923, esta obra había sido retirada de la circulación. Sin embargo, encontré un ejemplar en la biblioteca de la Universidad de Múnich y me pasé mucho tiempo estudiándolo, y, si bien decidí traducirlo al italiano, al final, sin embargo, fue un amigo mío, Giovanni Piana, quien lo tradujo poco después.

CC: Estás caracterizando este período de tu vida como una fase hegeliana, durante la que Lukács fue una figura decisiva para ti. Pero ¿eras ya por entonces crítico con el hegelianismo y la dialéctica? ¿O no fue hasta más tarde, en los años sesenta, cuando iniciaste la crítica del pensamiento dialéctico?

AN: Aquella crítica se produjo más tarde. Mi posición teórica en los años cincuenta era que éstos eran sólo los instrumentos que tenía a mi disposición. Los utilizaba, pero, aun así, me dejaban profundamente insatisfecho. Tenía aquella cosa llamada *dialéctica* que, a veces, funcionaba y que, en otras ocasiones, parecía ser una llave falsa, una solución falsa. Abría cualquier puerta, y sólo una llave maestra abre todas las puertas. Le faltaba una concepción de lo

singular y mantenía una relación muy poco clara con la naturaleza. Le faltaba un antagonismo radical. En síntesis, el hegelianismo era reaccionario, pero lo era precisamente porque era reactivo respecto a las cuestiones reales e importantes, razón por la cual siempre he creído que lo fundamental sólo se aprende de los reaccionarios. Aunque me fastidiaba, continué utilizando el hegelianismo porque era una filosofía de la modernidad. Lo que finalmente me llevó a desconfiar del hegelianismo fue el hecho de que careciera de obstáculos internos: los límites siempre podían ser superados. Resultaba extremadamente difícil reintroducir la materialidad en estos esquemas filosóficos. Conviene tener presente también que en aquella época la corriente hegemónica de pensamiento en Italia era aún la de los seguidores de Giovanni Gentile.<sup>5</sup> Este poderoso sustrato cultural estaba en todas partes: seguía vivo en la filosofía teórica, en el historicismo así como en el cinismo del Partido Comunista Italiano. A modo de inciso, lo mismo sucedía con el gramscismo, ya que lo que nos ofrecían era un gramscismo a lo Gentile. En todo caso, creo que, a fin de cuentas, es históricamente acertado decir que Antonio Gramsci se nutrió mucho más de Giovanni Gentile que de Benedetto Croce. Aunque, sin duda, Gramsci trató desesperadamente de utilizar esa línea de pensamiento dentro de una práctica comunista, porque ésta es precisamente la praxis que le obliga a uno a enfrentarse a esa materialidad. Al final, la práctica comunista era bastante diferente de aquello que te permitía superar y poner del revés las cosas, era como hacer piruetas en el aire para volver a caer siempre perfectamente de pie.

CC: ¿Estás diciendo que tu insatisfacción con la dialéctica empezó porque lo hacía todo demasiado fácil?

AN: Sí, justamente, todo era demasiado fácil. Y, de hecho, en aquella época escribía muy de prisa.

CC: ¿Cuándo fue la primera vez que leíste a Gramsci?

AN: He leído siempre a Gramsci y siempre mal. No había manera de deshacerse de él. No había película que pudieras ver sin que los críticos te dijeran que «es un ejemplo clásico del uso hegemónico de tal y tal concepto». No había obra de teatro que pudieras ver sin tener que leer de antemano una veintena de páginas de Gramsci.

Todo era muy asfixiante y terriblemente dogmático. Pero lo más absurdo era que Gramsci, de algún modo, había previsto y, de manera indefectible, había dado su aprobación a cada movimiento político que hacía el partido comunista.<sup>6</sup>

CC: Resulta interesante que al repasar tu *Bildung* no hayas mencionado ni una sola vez a Marx. ¿Debo deducir que no leíste a Marx hasta mucho después?

AN: Empecé a leer a Marx en 1962. Hacia 1959, después de publicar el libro sobre Hegel y de haber hecho las traducciones de Hegel, emprendí dos proyectos: empecé a trabajar con la revista *Quaderni Rossi* y, al mismo tiempo, empecé a escribir un gran estudio sobre el formalismo de los juristas kantianos. A modo de inciso diré que en aquella época empecé también a comprometerme de manera significativa con el partido socialista en Padua. La investigación que realicé sobre la jurisprudencia kantiana me llevó a pasar largos períodos de tiempo en Alemania para poder consultar los archivos. Pero al mismo tiempo ese proyecto me llevó repetidamente a Turín y a la biblioteca de Martinetti: Piero Martinetti fue un profesor de la Universidad de Turín que había compilado una enorme cantidad de textos de los filósofos kantianos del derecho de fines del siglo XVIII. Y mientras me hallaba en Turín para realizar mi investigación conocí a Raniero Panzieri y Renato Solmi. Lo que me interesa señalar es que mi centro de gravedad intelectual, de repente, cambió. Hasta entonces me había situado entre Padua y Milán, y en mí habían influido la fenomenología así como aquel extraño hegelianismo lukacsiano; pero a partir de entonces mi centro de gravedad se desplazó hacia Turín y hacia Panzieri, y fue Panzieri quien insistió en que leyera a Marx.

CC: Así, después de esta fase hegeliano-lukacsiana, pasaste a interesarte por la jurisprudencia kantiana. ¿Por qué? ¿Qué te atraía de la filosofía del derecho en aquel momento? Dicho de otro modo, ¿hubo algo en el kantismo que te ayudó a alejarte de la dialéctica?

AN: Ante todo, debo señalar que empecé mi carrera docente enseñando filosofía del derecho, y como es lógico, había estudiado algo de jurisprudencia, sobre todo Derecho romano y Derecho constitucional. Lo que me interesaba entonces era la formación de la dialéc-

tica, la manera en que cobraba existencia. La principal tesis de mi libro sobre el joven Hegel era que el pensamiento político había tenido un papel central en la formación de Hegel: la cuestión crítica era comprender de qué modo se había enfrentado a las diversas formas y modos del formalismo kantiano. En Kant, el derecho se define como una forma que organiza relaciones sociales. En Hegel, esta forma se convierte en una transformación. Al tiempo que organiza estos diversos elementos, los transforma y los eleva a un nivel superior, tanto como constitución social como constitución espiritual. Y lo que me interesaba era esclarecer qué tipos de alternativas habían surgido en el seno del kantismo, entendiéndolo como el lugar absolutamente central en el que habían convergido todas las corrientes filosófico-políticas de la época. Por tanto, empecé a analizar en el kantismo las diversas maneras en que los filósofos del derecho —y, en especial, los juristas políticos que dirigieron y dieron forma a las codificaciones que tuvieron lugar en aquella época— interpretaban la forma kantiana, esto es, la calificación jurídica de los hechos sociales.

cc: En cierto sentido es lo que veíamos antes cuando hablabas de tu necesidad de encontrar resultados prácticos para tus investigaciones filosóficas. También en este caso, lo que parece que te interesó más de la problemática kantiana fue precisamente la manera en que la filosofía del derecho era traducida inmediatamente en práctica jurídica a través de su codificación.

AN: Un problema teórico cobra sentido únicamente cuando te mueves en lo real. En este caso concreto, el problema teórico era inseparable de la Revolución francesa. El subtítulo que llevaba mi trabajo sobre la jurisprudencia kantiana era «Un estudio sobre la génesis del concepto de *forma* en los juristas kantianos de 1789 a 1802», y 1802 era la fecha en que la constitución de la dialéctica de Hegel había alcanzado ya su plena madurez. Y me encontré con que hubo quien entendió la forma kantiana como un trascendental que pertenecía al Derecho natural, esto es, un trascendental que se repite eternamente (en gran medida como Leo Strauss iba a mantener más tarde en nuestra época); luego estaban quienes la entendieron en términos neokantianos, esto es, en términos de comunidad (al



modo de Charles Taylor) y de contrato (a la manera de John Rawls); luego estaban quienes la historiaron en términos hermenéuticos como Friedrich von Savigny. Y luego estaba Hegel. Hegel los sacó a todos del escenario al afirmar: «No caballeros, lo que tenemos aquí son los diferentes niveles de la constitución histórica de lo social, que cambian de vez en cuando y nos proporcionan en cada ocasión nuevos paradigmas para interpretar la complejidad social». Este estudio era en extremo relevante para la situación contemporánea en la que vivíamos. De hecho, tuvo un enorme éxito y me dio inmediatamente el puesto de profesor numerario en 1963, a la edad de treinta años. Entonces fue cuando dejé de ser profesor de la facultad de Derecho y me trasladé al Departamento de Ciencias Políticas, donde fui profesor de Teoría del Estado, la asignatura en la que se enseñaba la filosofía del derecho dentro del Departamento de Ciencias Políticas.

CC: Me gustaría que volviéramos a Marx y el marxismo.

AN: Mi necesidad del marxismo surgió de un deseo de entender lo real. Escogí adoptar el hegelianismo lukacsiano posiblemente porque creía que me daría la oportunidad de enfrentarme a lo real. Aquella elección estuvo motivada por la creencia de que la filosofía y la política deben ir juntas, que los valores que afirman la comunidad son el *telos* del proceso dialéctico, que la dialéctica, al fin y al cabo, permite analizar las cosas, esto es, interpretarlas como relaciones sociales. En una palabra, el hegelianismo de izquierda fue mi primera introducción al marxismo. Pero la introducción más importante al marxismo que tuve fue la que me brindó mi relación con Panzieri, a cuyo alrededor había tres figuras que acabaron también siendo importantes para mí: Solmi, que por aquella época traducía a Benjamin así como los *Grundrisse*; Giovanni Pirelli, un hombre extraordinario que pertenecía a la familia Pirelli y que básicamente nos financiaba, y tenía un conocimiento extraordinario del Tercer Mundo y en particular de África, de él aprendí mucho sobre las luchas anticoloniales; y, por supuesto, Franco Fortini. A través de Panzieri también llegué a conocer a Vittorio Foa —el principal líder sindicalista en Turín, que me introdujo en el mundo de la FIAT— y conocí también a Mario Tronti, Alberto

Asor Rosa, Romano Alquati, y todos ellos pasaron a ser figuras de una extraordinaria importancia para mí. Debo reconocer que, aunque me sentía fascinado por todas estas figuras y por lo que tenían que decir, fui también muy cauto cuando entré en contacto por primera vez con este mundo. Pero esto se debió al hecho también de que en aquella época tenía que tratar toda una serie de cuestiones prácticas perentorias, como el comienzo de mi carrera universitaria, la decisión de casarme (que tomé en 1961), etc. Entre tanto, salí elegido en las elecciones municipales por las listas del partido socialista de la ciudad de Padua en 1960, sin hacer campaña y, de hecho, sin hacer, en realidad, casi gran cosa. Los socialistas en Padua formaban una corriente de izquierdas dentro del partido socialista: habían alcanzado un pacto con el partido comunista a escala local y finalmente pasarían a formar parte del Partido Socialista de la Unidad Proletaria.<sup>7</sup> Esto significó que, cuando se produjeron las revueltas de 1960, me hallé en la primera línea de combate haciendo toda clase de trabajos políticos. Y, como premio, me enviaron a la URSS. Allí estuve con Armando Cossutta, Abdon Alinovi y Pio La Torre.<sup>8</sup> De todos modos, aquel fue un viaje inquietante.

CC: ¿Por qué? ¿Podrías concretar más?

AN: Los contactos que tuve con el partido comunista allí me inquietaron mucho. Como sabes, en los años cincuenta viajé a Yugoslavia muchas veces; en 1956 asistí a un importante congreso sobre autogestión que tuvo lugar en Belgrado, y tiempo después, participé en un largo seminario sobre métodos de gestión en las economías socialistas que se organizó en Dubrovnik. Es decir, había tenido ya cierto contacto con los entornos y los discursos políticos de los países socialistas. Pero el impacto que me causó la URSS fue traumático: en lo fundamental me consideraba un comunista, y allí me encontré frente a un mundo de burócratas. Primero fuimos recibidos por Mijail Suslov —que era el principal ideólogo soviético— y luego por otros altos cargos del partido que se encargaban de las relaciones con Occidente. Más tarde, nos llevaron a una especie de sanatorio a orillas del mar Negro, un lugar lleno de burócratas comunistas que no hacían nada más que comer hasta hartarse. Aquel

entorno me provocó al final una virulenta reacción psicosomática: caí enfermo con un ataque grave de asma del que estuve casi a punto de morir. Una vez que estuve mejor, fui a Leningrado y, luego, regresé a Italia, vacunado contra cualquier posible simpatía por los resultados del proyecto soviético.

CC: ¿Y una vez que regresaste a Italia?

AN: El acontecimiento más importante de este período para mí fue que empecé a participar en la revista *Quaderni Rossi*, que por entonces estaba emprendiendo una investigación sobre la clase trabajadora. Lo primero que aprendí allí fue el modo de llevar a cabo la *inchiesta operaia*, la investigación que hacíamos sobre los trabajadores.<sup>9</sup> Empecé a utilizar mi posición privilegiada como secretario del partido socialista de Padua para reunirme y trabajar con los sindicalistas, establecer el mayor número de contactos posible con los trabajadores y hacer que mis amigos conocieran este mundo. Me movía la curiosidad: quería entender exactamente qué era el trabajo, cuáles eran sus formas de organización, qué era la clase obrera, qué era la explotación, qué era el salario, etc. Y fue entonces cuando empecé a leer a Marx. Estudié de manera sistemática todas sus obras a lo largo de dos años, y todavía guardo y utilizo las notas que tomé. Y esa lectura de Marx coincidió con el final de mi hegelianismo. Luego emprendí diferentes proyectos de investigación, aunque no publiqué nada entre 1962 y 1969.

CC: ¿Por qué la lectura de Marx marcó tu ruptura con Hegel?

AN: Porque empecé a ver el marxismo no como el fin de la Historia sino más bien como una alternativa a la modernidad. Marx no perfecciona la modernidad, no ensalza el ideal de la ausencia de Estado, en contraposición al Estado, de aquello que haría avanzar el comunismo como una fuerza orgánica en contraposición al reino del individuo socializado. No, Marx no hacía nada de todo eso. ¡Era algo distinto de todo eso! Marx se ocupaba del hecho de que las luchas —o, mejor dicho, las actividades— son lo que producen y hacen al mundo. Todo lo demás —y sobre todo el hegelianismo— me empezaba a parecer el elemento conclusivo y, en realidad, el final de la filosofía, me empezaba a parecer un esquema mistificador, una pantalla. Empecé a dejar atrás ese mundo hegelia-

no, a ir más lejos y a moverme en lo real. La gran duda cartesiana que me asaltaba, la gran brecha husserliana, consistía precisamente en ir delante de las puertas de las fábricas para comprobar lo que en realidad ocurría allí. Pero allí me di cuenta también de que tal vez era preciso reescribir *El Capital* de Marx, y que esa reescritura debía empezar con el descubrimiento de la subjetividad, de una investigación acerca de esa subjetividad. Las fábricas fueron para mí una aventura extraordinaria. Curiosamente, en aquella época dejé de viajar: todos mis descubrimientos y exploraciones se centraron en las fábricas de Porto Marghera.<sup>10</sup> Aquél era por entonces mi lugar preferido. Porto Marghera había sido construido al finalizar la Primera Guerra Mundial, pero fue a finales de los años cincuenta y a comienzos de los sesenta cuando se construyeron allí las grandes plantas químicas y refinerías de petróleo. Unos amigos que eran activistas sindicales socialistas y que allí representaban una minoría marginal, me permitieron entrar en aquel mundo. Aquella zona era un bastión demócrata-cristiano, y encontrar un trabajo en aquellas fábricas se consideraba un privilegio. Estoy seguro de que conocerás estas situaciones clásicas en tu Sicilia natal. De todos modos, no había organizaciones sindicales en aquella zona o, mejor dicho, sí que las había, pero eran en su mayoría exteriores a la fábrica, y cuando eran internas estaban muy corrompidas, esto es, habían sido montadas por el patrón para que satisficieran la necesidad de aparentar que había alguna forma de diálogo y mediación. Cuando me familiaricé con este entorno, empecé a invitar a mis amigos de Turín (Panzieri, Foa, etc.) así como a los camaradas que trabajaban conmigo en la Universidad de Padua (Massimo Cacciari, Luciano Ferrari Bravo y, mucho tiempo después, Lauso Zagato) a que vinieran a las asambleas de fábricas que organizábamos. Entre tanto, fundé un periódico, el *Progresso Veneto*, e invité a los jóvenes trabajadores de las fábricas a que describieran y propusieran su lucha en aquellas páginas. Y como antes he dicho, fue en aquellos años —de 1962 a 1969— cuando dejé de escribir.

cc: Deleuze escribió en alguna parte que le fascinaban las lagunas en las vidas de los pensadores, los largos períodos de silencio durante los cuales no publican o escriben nada. Y no cabe duda de que

debía pensar en Foucault entre otros muchos cuando lo escribió. Esto es, debía referirse tal vez a aquellos largos ocho años que siguieron a la publicación del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, durante los que Foucault interrumpió su proyecto y reorientó toda su investigación. Deleuze sostiene que es precisamente en esas lagunas donde sucede lo más importante. ¿Piensas que en tu caso sucedió lo mismo?

AN: Tal vez. La fábrica era mi archivo, y lo cierto es que era un archivo excepcional. Mis investigaciones consistían en llegar a las puertas de las fábricas hacia las cinco de la mañana y quedarme allí hasta las ocho, repartiendo octavillas, y hablando y acabando bebiendo *grappa* con los trabajadores, envuelto en la densa niebla invernal y un insoportable hedor a petróleo. Luego me iba a dar las clases en la Universidad de Padua, para regresar a Porto Marghera a las cinco de la tarde y volverme a reunir con los trabajadores y redactar las octavillas que íbamos a repartir el día siguiente. En aquella época había unos 60.000 trabajadores industriales en aquella zona.

CC: Mientras estabas inmerso en este activismo político, ¿qué enseñabas en la universidad?

AN: Creo que daba clases sobre la teoría de la planificación del Estado. En lo fundamental, siempre he desarrollado mis investigaciones de la siguiente manera: primero doy clases sobre aquello de lo que después escribo; pero una vez que he escrito un libro, ni doy clases sobre lo que he escrito ni vuelvo a leerlo. De todos modos, por entonces estaba tratando de construir un modelo teórico que permitiera analizar y comprender aquellos sorprendentes veinte años —las décadas de 1950 y 1960— de desarrollo económico y de luchas políticas en Europa. En aquella época mantenía un estrecho contacto con los especialistas en París de la escuela de la Regulación (como Michel Aglietta, Benjamin Coriat, etc.) y descubrí muchos paralelismos entre su proyecto y el mío, aunque ellos eran fundamentalmente economistas, en tanto que yo trabajaba sobre la morfología de los sistemas sociojurídicos y sociopolíticos. Al mismo tiempo, empecé una crítica de la tradición filosófica del derecho público, esto es, de los principales textos del constitucionalismo alemán (de Carl Gerber a Carl Schmitt); los pensadores del

formalismo jurídico (como Hans Kelsen) y también sobre los grandes constitucionalistas y filósofos del derecho público norteamericanos (Oliver Holmes, Benjamin Cardozo, etc.) Eso era, en el fondo, lo que enseñé durante aquella época y no me dediqué a la filosofía hasta 1968, cuando empecé a escribir el libro sobre René Descartes —*Descartes político o della ragionevole ideologia*— que se publicó en 1970.<sup>11</sup>

CC: Pero ¿cómo llegaste a Descartes a partir de esas investigaciones sobre la constitución jurídica de la forma-Estado?

AN: Entre aquellas investigaciones y el estudio sobre Descartes, escribí un ensayo sobre la génesis del Estado moderno como preparación para escribir aquel otro. Ese ensayo también era el resultado de mi compromiso con la escuela de los *Annales*, sobre la que por entonces también daba clases. Sin embargo, yo estaba estudiando todos esos elementos para poder distanciarme de ellos. Dicho de otra manera, no quería que la historia que estaba contando acabara siendo una historia teleológica. Aunque no quisiera dar ahora la impresión de que toda mi investigación en aquella época estaba esperando el advenimiento de 1968, sin embargo, lo cierto es que había algo premonitorio en lo que hacía. En realidad estremece un poco. Todo cuanto hice entre 1958 y 1968 fue una gran propedéutica para la lucha de clases.

CC: En otras palabras, llegaste a 1968 con todos los instrumentos apropiados para interpretar la forma-Estado y su aparato represivo.

AN: Sí, ciertamente. Pero, ya sabes, la forma-Estado es lucha de clases.

CC: ¿Qué quieres decir exactamente? A lo largo de su historia, el marxismo se ha centrado principalmente en el análisis de la lucha de clases, mientras que a menudo ha descuidado el análisis del Estado. Y aunque la cuestión del Estado ha sido sometida a examen analítico, este análisis se ha separado de la cuestión de la lucha de clases. Pero para ti, la forma-Estado y la lucha de clases ¿son de algún modo la misma cosa? ¿Cuándo y cómo llegaste a esta conclusión?

AN: En aquella época, estaba siguiendo en realidad dos caminos a la vez. Por un lado, perseveraba en el análisis de la lucha de clases, y

gran parte de este análisis lo llevaba a cabo a través de la investigación del mundo de los obreros en las fábricas de Porto Marghera, tal como te contaba antes. Junto a esta investigación, sin embargo, estudiaba también la sociología más relevante. Cuando en 1962, por ejemplo, se desencadenó la oleada de huelgas salvajes en las fábricas de la FIAT en Turín, empecé a buscar en la literatura sociológica y descubrí que años antes, en Inglaterra, se había publicado un libro en el que se detallaba este tipo de fenómeno. Este descubrimiento me impulsó a indagar si en Estados Unidos se habían analizado fenómenos similares. Y fue entonces cuando supe de la existencia de Facing Reality, un grupo de trotskistas norteamericanos que, a finales de los años treinta, habían roto con Trotsky y habían decidido dedicar todo su tiempo y esfuerzo a las fábricas. Todos eran militantes de base<sup>12</sup> y escribieron una serie de espléndidos análisis acerca de los movimientos de clase en el interior de las fábricas. En particular lo que me interesó fue el hecho de que se habían centrado en las fábricas fordistas y, en especial, en las plantas petroquímicas. Supe de ellos a través de la revista *Socialisme ou barbarie*, la revista que Cornelius Castoriadis y Claude Lefort publicaban en París, y que era como el pan de cada día para mí durante ese período. Esta investigación se desarrolló más aún cuando empezamos —Ferrari Bravo, Alquati y yo mismo— a estudiar la autodestrucción o, mejor dicho, la autocrítica del funcionalismo norteamericano y el tránsito al análisis del conflicto. Investigamos todos estos elementos culturales y los dirigimos, en última instancia, hacia la que era nuestra meta primordial; es decir, los reunimos para entender qué ocurría exactamente en el interior de las fábricas. Por otro lado, estudiábamos también a los clásicos de la teoría del Estado, aunque fue algo más tarde cuando yo empecé a interesarme por la teoría jurídica soviética. En los años setenta leí, por ejemplo, a Eugeni Pashukanis. De todos modos, lo que quisiera señalar es que mi método de investigación siempre ha consistido en empezar ante todo por el fenómeno que quería explicar. Por ejemplo, ves cómo el Estado interviene de manera repentina en un determinado conjunto de relaciones sociales o, tal vez, que el capital presiona al Estado para que garantice que tiene lugar una determi-

nada intervención concreta; pero entonces te das cuenta de que las cosas no marchan por la vía que el Estado o el capital habían planeado, sino que lo que sucede, en realidad, media entre la lucha de clases y aquello que el Estado y el capital trataban en primera instancia de alcanzar, sea lo que sea; y entonces ves cómo estos mecanismos se extienden de manera paulatina por toda la acción administrativa del Estado; y, por lo tanto, pasas a ser testigo de cómo el derecho —las leyes— se transforma ante tus propios ojos en una gestión codificada del conflicto. De este modo, por un lado, avanzábamos en nuestra investigación de las fábricas y, por otro, estudiábamos las formas —jurídicas o no— a través de las que el Estado gestiona los conflictos. En definitiva, estudiábamos la lucha de clases desde dos puntos de vista contrapuestos.

cc: Y esto explicaría la necesidad de ahondar simultáneamente en distintos ámbitos disciplinares.

AN: Sí, siempre he trabajado en un contexto completamente interdisciplinario. Por ejemplo, no creo que haya estudiado nunca un texto jurídico sin tener cerca otros textos historiográficos y sociológicos.

cc: Sin lugar a dudas, éste debió haber sido también el método de Marx. Parece que para considerar en serio la lucha de clases es preciso llevar a cabo una investigación interdisciplinaria, es decir, que la lucha de clases engendra la interdisciplinaridad.

AN: Así es, y ésa es una de las razones por las que Marx llegó a ser tan importante para mí. En aquellos años creíamos que estábamos descubriendo a un nuevo Marx, y sin lugar a dudas no era el Marx del primer libro del primer tomo de *El Capital*. Marx me ha resultado siempre muy pesado cuando cuenta todas esas historias acerca de la mercancía. Cierto que todas son historias verídicas, pero, para comprenderlas, es preciso llegar a ellas después, es decir, después del análisis de la lucha de clases. De lo contrario, nos quedamos con la versión que Derrida da de la mercancía. Sea como fuere, el estudio que hacíamos de Marx estaba directamente relacionado con el análisis de la lucha de clases y con las realidades de la lucha. Siempre trabajamos los dos frentes de manera simultánea: trabajo práctico en las fábricas y trabajo teórico sobre las fábricas, e insistimos de una forma casi obsesiva en vincular lo uno y lo otro. No



había reunión que no empezara con un análisis de lo que estaba ocurriendo en las fábricas en aquel momento; o, tal como solíamos decir entonces: «Quien no realice investigaciones en las fábricas no tiene derecho a hablar». De esta manera nació toda una nueva generación de intelectuales que no tenía ya nada que ver con el partido comunista. Salvo por aquella breve estancia en la URSS, nunca he tenido nada que ver con el partido comunista. Tampoco me considero un libertario especial, ni siquiera soy mínimamente anarquista. Me gusta la disciplina y los grupos que se organizan para llegar a un acuerdo. Me encanta el hecho de que haya organizaciones que ponen orden en todos los aspectos de la realidad. Lo que detesto es que eso se haga de una manera estúpida. Pero, dicho eso, mi valoración de la URSS no es del todo negativa. Mientras ayer estaba viendo con motivo de la reunión del G8 en Génova a todo ese montón de bufones que gobiernan nuestro mundo, no pude evitar pensar que ojalá la URSS aún estuviera ahí. Sé que es cruel y absurdo decir este tipo de cosas, y sin embargo...

CC: Pasemos a los años setenta.

AN: ¿Consideras que ya he terminado con los años sesenta? Fue un período muy rico. Ni te figuras lo que significaba, por ejemplo, viajar de Porto Marghera a todas las otras grandes plantas petroquímicas de Italia —de Gela en Sicilia a Porto Torres en Cerdeña, de Milán a Taranto, etc.— y organizar grupos de camaradas en todos estos lugares. Sin lugar a dudas, 1962 fue el momento clave y el punto de no retorno para muchos de nosotros. En 1962 fue cuando se desencadenaron las huelgas salvajes: los trabajadores salieron de la fábrica de la FIAT en Turín y tomaron las calles, y entonces hubo tres o cuatro días de intensos enfrentamientos con la policía en toda la ciudad y, sobre todo, en Piazza Statuto. Esta huelga era fundamentalmente una revuelta contra los sindicatos: iba dirigida contra la FIAT, pero su principal objetivo eran, de hecho, los sindicatos, a los que se les acusaba de haber estafado a los obreros. Y fue entonces cuando empezaron a acusarnos con extrema dureza de toda clase de cosas: fue la primera vez que nos llamaron fascistas...

CC: ¿De dónde provenían aquellas acusaciones?

AN: Venían del partido comunista, de la Confederazione General Ita-

liana del Lavoro, y de *L'unità*.<sup>13</sup> ¡No se ahorraron ninguna lindeza con nosotros! Fue entonces también cuando las cosas fueron a ir de mal en peor en los *Quaderni Rossi*: Panzieri se asustó al darse cuenta de que la vía política que seguíamos en la revista nos llevaba completamente fuera de los movimientos obreros tradicionales. Era diez o quince años mayor que yo y había vivido desde dentro todos aquellos movimientos: había estado al frente del partido socialista en Sicilia, había trabajado en los sindicatos, etc. Y por eso se asustó. Entre otras cosas, era también uno de los editores de la editorial Einaudi; durante aquel período, publicó muchas obras políticamente radicales, pero empezó a recibir enormes presiones de la prensa para que dejara de hacerlo. En lo fundamental, la mayoría de los que nos miraban desde fuera sólo veían a un montón de salvajes. Nunca he llegado a entender realmente cómo conseguí la plaza de profesor numerario; me refiero a que sabían perfectamente quién era yo y qué me traía entre manos. De todos modos, al final me hicieron pagar por ello. Más tarde me lo hicieron pagar todo de una vez. Supongo que me dieron la plaza porque trataron de integrarme, de hacer que fuera uno de los suyos. Estoy seguro de que sabes cómo funcionan estos mecanismos de decisión colectiva cuando se trata de cubrir vacantes en una organización: te piden que seas fiel a la institución o si no...

cc: Hoy en día más aún, en un momento como el actual en que la universidad está siendo reestructurada en Estados Unidos siguiendo modelos sobre todo empresariales, aunque no exclusivamente. Sospecho que el tipo de cooptación de la que fuiste objeto era bastante diferente a la del tipo actual, que es quizá más sutil y, al final, también más efectiva.

AN: Sea como fuere, después de esta primera ruptura con Panzieri, el grupo —lo formábamos, principalmente, Tronti, Asor Rosa, Massimo Cacciari, Ferrari Bravo y yo mismo— fundó la revista *Classe Operaia*, que estuvo activa entre 1963 y 1966, y marcó la fundación, o mejor dicho, la consolidación del obrerismo italiano. Hubo otra ruptura cuando Tronti y algunos otros decidieron unirse de nuevo al partido comunista, que habían abandonado cuando eran muy jóvenes. Llegados a este punto, en 1967, hicimos un último intento

y fundamos una nueva revista, *Contropiano*, que duró sólo un año, porque 1968 marcó el final de la propedéutica para la clase obrera y, de hecho, supuso el final de toda propedéutica. De esta manera llegamos a 1968. Pero debo señalar también que todos nosotros llegamos a 1968 de maneras diferentes. Por ejemplo, Ferrari Bravo era algo más joven que yo —había nacido en 1940 en tanto que yo nací en 1933— y aún era estudiante cuando lo conocí. En realidad lo que me impresionaba de él fue que era una persona de un tipo distinto, que pertenecía a una época que era ya diferente de la mía. No había pasado por la guerra. Y la guerra en el norte de Italia había sido particularmente intensa y compleja: además de la guerra contra los fascistas, la guerra partisana en el norte había sido en gran medida una guerra de clases. Y Luciano no la había pasado. Era, tal y como solía decir, un comunista *naturaliter*. No tenía necesidad de ahondar en sí mismo, de desprenderse del pasado. Sucedió lo mismo con Cacciari, que era aún más joven que Ferrari Bravo, y que conocí cuando él tenía diecisiete años, y, de hecho, puedo decir que en lo fundamental fui yo quien lo crié. Fue toda una extraña revelación encontrarse con personas tan extraordinarias. A principios de los sesenta, tuve la oportunidad de conocer a toda una generación de jóvenes que habían llegado ya al nivel de desarrollo político y teórico que a mí tanto me había costado alcanzar. Había llegado hasta allí de una manera casi natural y sin esfuerzo: simplemente estaban allí, preparados para la gran aventura de 1968. Y es precisamente al echar la vista atrás y mirar a esa generación cuando uno entiende la locura de la represión política que asoló Italia en los setenta: una extraordinaria generación de intelectuales, la primera generación de la posguerra, fue barrida, arrollada, destruida.

CC: Quizás ahora sea un buen momento para volver a los setenta. ¿Cómo viviste esa década? ¿En qué te resultó diferente respecto de las dos décadas anteriores de las que hemos estado hablando?

AN: Ante todo, empecé a escribir otra vez, y lo hice por razones que tenían que ver, básicamente, con mi participación en los movimientos políticos. Con el estudio sobre Descartes había comenzado a introducir ciertos criterios historiográficos en mis investiga-

ciones: por ejemplo, en aquella obra, por primera vez, elaboré un concepto que iba a cobrar para mí cada vez más importancia, me refiero al concepto de *dos modernidades*.<sup>14</sup> Debo decir, sin embargo, que mis argumentos en aquel libro eran aún bastante confusos, no quedaron muy bien definidos y explicados, en gran medida como en mi primer intento de crítica de Hegel. Todos estos conceptos aun no tenían precisión: empezaron a perfilarse en mi estudio sobre Descartes gracias a mi compromiso con cierta clase de historiografía, pero aún eran algo imprecisos. De todas formas, lo cierto es que, después de centrarme en Descartes, empecé a escribir —y seguí haciéndolo durante un largo período de tiempo— basándome estrictamente en las necesidades del movimiento. En cierto modo eran textos hechos por encargo. Así sucedió con mis escritos sobre el New Deal, así como los cinco panfletos que han sido compilados en *Books for Burning* y que, al final, constituyeron la principal razón por la que me metieron en la cárcel.<sup>15</sup> Durante este período, escribí también un volumen de ensayos bajo el título *La forma-Estado: para una crítica de la economía política de la Constitución*.<sup>16</sup> Entre aquellos ensayos, uno en particular es muy importante para mí, y es «Il lavoro nella Costituzione» que fue compilado también en el libro *El trabajo de Dionisos*.<sup>17</sup> No quisiera cargar las tintas al hacer hincapié en este ensayo, pero fue decisivo en mi evolución política. Lo escribí entre 1962 y 1963, pero lo guardé en el cajón hasta 1977, año en el que finalmente lo publiqué dentro de *La forma-Estado*.

CC: ¿Por qué aguardaste tanto antes de decidirte a publicarlo? ¿Por qué tuviste que esperar?

AN: Estaba realmente asustado. Ésa fue la razón. Este ensayo era muy importante para mí porque en él había podido, por primera vez, emprender la crítica del trabajo junto con la de la Constitución, había podido desentrañar el aparato constitucional utilizando la crítica del trabajo como una palanca para criticar el papel que desempeñaba el concepto burgués de *trabajo* en la formación jurídica del Estado.

CC: ¿Qué era, en concreto, lo que te asustaba?

AN: Temía que mis argumentos no se sostuvieran; tenía miedo de no

haber sido capaz de hacer que fueran coherentes desde un punto de vista teórico. No se debe olvidar que, cuando se te ocurre una buena idea, es preciso tener mucho cuidado a la hora de darla a conocer.

cc: Dicho de otro modo, publicaste el ensayo sólo una vez que los acontecimientos históricos confirmaron y sustentaron los argumentos que exponías. ¿Es una valoración justa de lo que estás diciendo?

AN: Sí, lo es. Hoy en día, sin embargo, no sería tal vez tan prudente como entonces, no porque me haya vuelto especialmente osado sino porque ahora iba a ser más capaz de reconocer que algo tan nuevo para mí debía de ser el indicador de un tránsito que iba a llevarme a un nuevo período. Aquel temprano ensayo fue la primera obra que anticipaba un período distinto de mis investigaciones que, en realidad, empezó sólo quince años después y que se caracterizó por un intento de llevar la crítica del trabajo a sus conclusiones más extremas y lógicas. Por esta razón aquel ensayo era tan fundamental para mí: en él, al criticar la constitución italiana y al desvelar la paradoja de una república fundada sobre el trabajo,<sup>18</sup> había pasado a atacar las raíces mismas de la forma-Estado del New Deal, que es la república fundada en la relación entre *big business* y *big labor*.<sup>19</sup>

cc: Esta crítica del trabajo había aparecido ya a principios de los años sesenta, pero tuvo que aguardar hasta mediados de los setenta hasta quedar plenamente argumentada.

AN: Sí, aunque esta crítica ya estaba en proceso en el ensayo que escribí sobre John Maynard Keynes y el New Deal. Ese ensayo para mí siempre estará asociado con una historia divertida, un acontecimiento particular. En 1968, en compañía de otros editores de *Contropiano*, organizamos un pequeño simposio sobre Keynes en la Universidad de Padua, e invitamos a varios grupos de camaradas a participar. Habíamos programado varias ponencias: en particular, Ferrari Bravo iba a presentar una muy importante sobre las formas jurídico-administrativas del New Deal, cuyas tesis principales luego fueron confirmadas y apoyadas en mi ensayo «Keynes y la teoría capitalista del Estado», que en la actualidad es un capítulo de

*El trabajo de Dionisos.*<sup>20</sup> De todos modos, lo importante fue que, cuando se celebró el simposio, tuvo lugar también la primera ocupación estudiantil de la universidad: los estudiantes irrumpieron en el aula donde estábamos reunidos y nos echaron a patadas. Si mal no lo recuerdo, Alisa del Re —que más tarde se convirtió en mi ayudante— fue quien nos interrumpió gritando: «Salgan, afuera todos, salgan». Todos nos fuimos muy contentos y continuamos con nuestros debates en otro sitio. Así, 1968 coincidió con la primera conclusión de una investigación que se había desarrollado en silencio durante diez años. Y entonces llegaron los setenta, unos años cruciales en la lucha política.

cc: Lo que destacaría es que las tesis que expresaste por primera vez a principios de los sesenta y que retomaste y asuiniste a mediados de los setenta cobraron forma como resultado directo de tu continua participación y compromiso con el movimiento de los obreros de Porto Marghera, y que, más tarde, tu estudio sobre Marx y los *Grundrisse* vino también a confirmar esas tesis.

AN: Sí, así es, en efecto.

cc: O sea, fueron los movimientos políticos los que te llevaron a Marx y no al revés. Este hecho, por sí solo, no explica la naturaleza de los argumentos que expones a propósito de los *Grundrisse* en una obra como *Marx más allá de Marx*, que publicaste en 1979: sin embargo, me parece que es un hecho importante cuando se estudia y evalúa este libro. ¿Qué piensas tú sobre esto? ¿Podrías hablar acerca de la génesis de *Marx más allá de Marx*?

AN: Ya a mediados de los años sesenta había estado abogando para que alguien tradujera los *Grundrisse* al italiano. Entonces, uno de nuestros camaradas, Enzo Grillo, asumió la tarea y la traducción se publicó en 1976. Sin embargo, aquellas páginas de los *Grundrisse*, que trataban de la cuestión de las máquinas, ya habían sido traducidas por Solmi, y las habíamos publicado en el segundo número de *Quaderni Rossi*. Así, aunque ya había estudiado y trabajado en los *Grundrisse* durante los sesenta, hasta 1977 y 1978 no empecé a escribir sobre este texto, y las circunstancias que me llevaron a hacerlo son muy significativas. Tuve que huir de Italia a París debido a una primera orden de detención relacionada con los aconteci-

mientos de Bolonia de marzo de 1977.<sup>21</sup> Una vez allí, encontré inmediatamente trabajo en la Universidad de París VII, donde continué con mi trabajo sobre la Escuela de la Regulación. Como grupo llevamos a cabo investigaciones en torno al imperialismo y los intercambios desiguales; mientras yo estudiaba los aspectos jurídicos, ellos se ocupaban de los aspectos económicos. Dicho sea de paso, Ferrari Bravo trabajaba por entonces los mismos temas en la Universidad de Padua. Por esas fechas Althusser me invitó a dar una serie de conferencias sobre los *Grundrisse*. Sabía que habíamos estado trabajando sobre este texto en la Universidad de Padua; tenía el profundo convencimiento de que la manera en que se había leído aquel texto en París hasta entonces era espantosa y, por ello, insistió en que lo volviéramos a presentar y lo debatiéramos de nuevo allí. Acepté, y aquellas fueron las conferencias que constituyen el grueso de *Marx más allá de Marx*. La moraleja de esta historia es que cuando en Italia me obligaron a abandonar la práctica política, no tuve nada más que hacer que volver a escribir. Se lo había dicho ya muchas veces a los jueces: «¿Por qué quieren obligarme a que escriba? No me metan en la cárcel y no me aíslen, así no tendré que escribir».

cc: Dejando a un lado esas importantes circunstancias por el momento, ¿podrías ser más concreto sobre la génesis política y conceptual de *Marx más allá de Marx*? ¿Cómo concebiste esta obra? ¿Cuáles eran las relaciones entre tus experiencias políticas y los argumentos de esta obra?

AN: En *Marx más allá de Marx* resumí todo lo que desde un punto de vista teórico había hecho durante los setenta, prescindiendo de la retórica militante. Esta obra —concebida básicamente como un comentario de los *Grundrisse*— me permitió por primera vez relacionar diferentes criterios de análisis: análisis de la metodología, análisis de las luchas, análisis de los ciclos, análisis de las clases y análisis del Estado.

cc: Pero ¿cómo te permitieron los *Grundrisse* relacionar todas esas cosas? Y ¿por qué fue ese texto en particular el que te permitió llevarlo a cabo y no cualquier otro?

AN: Si los *Grundrisse* me permitieron eso se debió tal vez a la naturale-

za misma del texto: los *Grundrisse* fueron una investigación extraordinaria, una magnífica sonda de exploración que Marx aplicó a los fenómenos reales de su tiempo.

CC: ¿Te refieres en concreto a la crisis financiera de 1857, que se estaba desarrollando mientras Marx escribía los *Grundrisse*?

AN: Sí, desde luego, en medio de todo aquello surgió la teoría marxista de la revolución. De hecho, para apreciar la importancia que para mí tienen los *Grundrisse*, debes tener presente que los años setenta no sólo fueron testigos del aumento y la intensificación de las luchas políticas, sino que marcaron también el momento en que descubrimos que las estructuras capitalistas habían sufrido profundas transformaciones. Desde principios de los setenta la iniciativa capitalista se reinició y estaba obligada a dar grandes pasos hacia delante. Diversos factores contribuyeron a ello: ante todo, 1968; en segundo lugar, la derrota de Estados Unidos en Vietnam; en tercer lugar, el gran desarrollo de las luchas de los trabajadores; en cuarto lugar, la crisis del petróleo, entendida como la primera expresión de la victoria de los movimientos anticoloniales y como una exigencia de que las rentas globales fueran dirigidas directamente al sur; en quinto lugar, la brillante maniobra estadounidense que puso fin a la paridad entre el dólar y el oro: una maniobra que allanó el camino a una irrefrenable desregulación y que, en realidad, estipuló que el dinero sólo tenía valor en la medida en que era objeto de intercambio, o dicho de otro modo, únicamente en la medida en que estaba sobredeterminado por el poder.<sup>22</sup> Esta compleja configuración de los acontecimientos tuvo como resultado, por un lado, la desarticulación del poder de la clase trabajadora y, por otro, el forzar a que el capital cambiara y se moviera fuera del que había sido su territorio tradicional. Lo que exacerbó esta situación desde el punto de vista de la clase trabajadora fue que los sindicatos se negaron a ver que algo había cambiado y rechazaron la existencia de estos nuevos fenómenos y realidades, aunque los trabajadores, y sobre todo las nuevas generaciones de trabajadores, los estaban viviendo. Los obreros de las fábricas en particular empezaron a ser testigos en seguida de la informatización y la automatización exponencial del proceso de trabajo, así como de la creciente



confianza del capital en los circuitos sociales de producción. En otras palabras, a medida que la fábrica empezó a sufrir profundas reestructuraciones, el conjunto de la sociedad empezó a convertirse en una fábrica: el capital ocupó lo social. En este período presenté por primera vez mis tesis sobre la aparición de lo que llamé el *operaio sociale*, el trabajador social.<sup>23</sup> Y aquella fue la segunda vez en mi vida en que me llamaron fascista. Me acusaron de estar en contra de los sindicatos porque sostenía que estaba surgiendo una nueva fuerza de trabajo. La línea política sindical era, en el mejor de los casos, un intento de devolver de nuevo a todas estas personas, a todas estas nuevas formas de subjetividad, al redil de la fábrica. Pero los sindicatos carecían de la fuerza necesaria para hacerlo. Nuestra línea política era distinta: estábamos convencidos de que era mucho mejor tratar de ponerse al frente de estos nuevos procesos en el seno del capitalismo. Considerábamos que era mucho mejor tratar de anticipar estos acontecimientos de manera que fuera posible organizar este nuevo tipo de fuerza laboral externa (externa a la fábrica). En todo caso, he analizado estos acontecimientos en detalle en otra parte.<sup>24</sup>

Pero volvamos a los *Grundrisse*. Dentro de la coyuntura histórica y política que he esbozado, la lectura que hicimos de los *Grundrisse* era también un intento de recuperar y reelaborar el volumen que en *El Capital* se dedica a la circulación, en el cual Marx había empezado a entender y a anticipar esa socialización de la producción. Mientras el primer volumen de *El Capital* había sido fundamental en los años sesenta, los *Grundrisse* y el segundo volumen de *El Capital* pasaron a ser fundamentales en los setenta. En cierto sentido, las investigaciones que llevábamos a cabo en los setenta nos permitieron remediar algunas lagunas de *El Capital*, a saber, los capítulos perdidos sobre el salario y el Estado. Sólo después —en la época de *Imperio*—, el tercer volumen de *El Capital* alcanzó relevancia.

PARTE I

EXPLORANDO EL PRESENTE

## ACERCA DE IMPERIO

CESARE CASARINO: En muchos aspectos, *Imperio* es una anomalía entre tus obras. Muchos de tus otros libros son obras de análisis textual, es decir, obras que generan conceptos y presentan argumentos a partir de análisis detallados de un texto en concreto (como sucede con tus libros sobre los *Grundrisse*, de Marx, o el libro sobre Job del Antiguo Testamento) o de una constelación de textos (como los libros que has dedicado al estudio de Spinoza, Descartes, Lenin o Giacomo Leopardi). Todas estas obras son, entre otras cosas, intentos de proceder a una reevaluación de un pensador a través de lecturas detalladas intensivas y extensivas de su producción escrita. *Imperio*, por contra, es una obra de síntesis, que interrelaciona numerosos textos, pensadores, formaciones históricas y discursos disciplinarios diferentes, para producir un concepto filosófico específico —el concepto de *imperio*— y, en este sentido, este libro es asimismo algo parecido a una suma de tus obras anteriores y, en realidad, de tu experiencia de vida. Además, se puede decir algo similar del lugar que *Imperio* ocupa en los estudios de Michael Hardt. De hecho, el primer libro que escribió es muy distinto de *Imperio*, ya que era una evaluación original del pensamiento de Deleuze basada en un cuidadoso análisis de tres textos tempranos y decisivos del filósofo francés.<sup>1</sup> Dado que antes de *Imperio* ambos habíais escrito en general libros que se basaban de manera significativa en análisis detallados de dominios textuales muy circunscritos, ¿qué os llevó a escribir una obra de síntesis como *Imperio*, cuyo alcance es tan amplio como diverso? ¿Qué os convenció de la urgencia y la necesidad de ese libro?

ANTONIO NEGRI: Antes de tratar de analizar los motivos fundamentales que nos llevaron a escribir *Imperio*, me gustaría contar el origen de

esta obra. La editorial Seuil me había pedido que escribiera un manual sobre el pensamiento político moderno. Acepté la invitación y redacté un borrador detallado para una obra sobre el concepto moderno de *soberanía*. De la noche a la mañana, sin embargo, la colección en la cual el manual debía publicarse fue cancelada y el proyecto se fue al traste. En cierto modo, *Imperio* surgió del borrador que había escrito para aquel manual.

CC: Esto explica el porqué *Imperio* a menudo se lee como una visión de conjunto pedagógica o, en todo caso, como un texto que responde a una voluntad pedagógica.

AN: Así es aunque sólo en el caso de las primeras partes del libro, es decir, las partes históricas. No obstante, hubo otro hecho, que nos motivó a escribir *Imperio* y que inspiró las partes tercera y cuarta del libro. Fueron una serie de debates que se llevaron a cabo en las páginas de la revista *Futur Antérieur* sobre la globalización tras la caída del Muro de Berlín y la primera guerra de Iraq.<sup>2</sup> En el curso de nuestra participación en estos debates empezamos, con Michael, a formular lo que después se iba a convertir en la hipótesis central de *Imperio*, y también fue en el curso de estos debates cuando llegamos a la conclusión de que necesitábamos elaborar y refinar por escrito esta hipótesis. Más que formular una hipótesis, de entrada nos planteamos simplemente una pregunta: ¿qué carácter tiene la unificación global emergente que se corresponde con y es avalada por la unilateralidad norteamericana? Por eso era esencial que comprendiéramos el papel que otras fuerzas capitalistas —como Europa o Japón— estaban desempeñando en ese proceso de unificación. En particular, una de las cuestiones que más se debatieron en *Futur Antérieur* fue la tremenda guerra comercial entre Estados Unidos y Japón que se prolongó a lo largo de las décadas de 1980 y 1990, en gran parte debido a los diferentes niveles de desarrollo de las industrias electrónicas de estos dos países. En definitiva hubo un momento en que todo parecía indicar que Japón estaba a punto de ganar aquella guerra. Y, sin embargo, incluso en aquellos momentos, no dejamos de sostener que Estados Unidos finalmente ganaría aquella guerra porque el nivel de desarrollo social de las tecnologías en cuestión se hallaba infi-

nitamente más avanzado en Estados Unidos. Y estábamos en lo cierto.

- cc: Con esto estás apuntando que el nivel de desarrollo social —en contraposición al desarrollo más específicamente técnico o científico— de una industria o de una tecnología determinadas es lo que produce valor. Dicho con otras palabras, que aquello que produce finalmente valor son siempre las relaciones sociales, es decir, los modos de organización social y cooperación, y no la tecnología *per se*; y, sobre todo, que la tecnología es secundaria respecto a determinadas relaciones sociales de las que es expresión. En definitiva, lo social siempre va primero, algo que Marx dijo desde el principio.
- AN: Sí, estoy de acuerdo. La razón por la que a veces parecía que Japón había ganado esa confrontación era que las empresas japonesas centraban todos sus esfuerzos en los medios tecnológicos de producción, que, a menudo, son muy visibles y tangibles, y que, además, despiertan mucha atención en los medios de comunicación.
- cc: Mientras que la determinación social de la tecnología y, más en general, los medios sociales de producción son más difíciles de detectar, describir y analizar.
- AN: Precisamente, basándonos en los medios sociales de producción llegamos a estar convencidos de que Estados Unidos iba a vencer. En ningún otro lugar, la figura del trabajador social y el papel del trabajo inmaterial se hallan más desarrollados y son más productivos.<sup>3</sup> Esta intuición esencial fue la que nos sirvió de punto de partida para los argumentos que expusimos en *Imperio*.
- cc: Hay una continuidad fundamental, por tanto, entre los argumentos que desarrollaste con Michael en *Imperio* y las hipótesis relativas al momento de subsunción de la sociedad por el capital, hipótesis que vosotros y otros habíais estado elaborando y refinando desde finales de los años sesenta. De hecho, la intuición que era el núcleo de los argumentos de *Imperio*, a saber, que Estados Unidos finalmente ganaría a Japón, era la confirmación final de aquellas hipótesis.
- AN: En efecto, pero si hubo continuidad entre *Imperio* y las hipótesis sobre la subsunción real, y si la intuición sobre las relaciones entre

Japón y Estados Unidos nos proporcionó el punto de partida para los argumentos que desarrollamos en *Imperio*, eso se debió a Michael. Me refiero a la hermosa reseña que hizo del libro *El largo siglo xx*, de Giovanni Arrighi, en la que utilizó estas hipótesis para rebatir tanto la comprensión cíclica que Arrighi hacía del desarrollo del capital como su convicción de que Estados Unidos perdería su supremacía económica en favor de Japón.<sup>4</sup> En todo caso, a principios de los años noventa Michael y yo estábamos de acuerdo en dos tesis fundamentales, que constituían la base sobre la que se asentó nuestra colaboración: estábamos convencidos de que, en primer lugar, el trabajo inmaterial había llegado a tener una primacía hegemónica y que, en segundo lugar, estábamos asistiendo al surgimiento de una forma de gobernanza supranacional, esto es, a una estructura de orden y control que correspondía al proceso de globalización y lo apoyaba.

cc: El problema de la explicación de Arrighi es que no tomaba suficientemente en consideración el desarrollo de las fuerzas sociales. Cuando lees el libro te quedas con la impresión de que el capitalismo, en lugar de ser empujado, conducido y determinado por la lucha de clases y por toda índole de antagonismos sociales, es como una suerte de *perpetuum mobile*, que funciona y lo desarrolla todo por sí mismo.

AN: Ésa es, por cierto, la concepción del capitalismo que encuentras también en la Escuela de Fráncfort. De hecho, se trata de la concepción clásica del capitalismo que hallamos en todas las interpretaciones puramente objetivistas del marxismo. Este tipo de interpretación —que ahora ha sido absorbida, incorporada y desplegada también por Wall Street— equivale a entender el marxismo como un conjunto de instrumentos extraordinarios para el análisis de las relaciones sociales. Sin embargo, éste es un análisis puramente objetivo, según el cual la crisis capitalista es lo único que hace posible la aparición de cualquier clase de fuerza transformadora. En otras palabras, este tipo de análisis se basa en la premisa de que sólo una crisis en el capital puede producir un cambio radical. Según mi lectura de Marx hay, por un lado, un par de fuerzas contrapuestas —el capital y el trabajo— que nunca llegan a alcanzar una síntesis;

a lo sumo, pueden alcanzar provisionalmente equilibrios más o menos estables.

cc: Según lo que dices, la crisis capitalista es inducida ante todo por el trabajo y, por tanto, es en realidad el trabajo —es decir, la presión que el trabajo ejerce sobre el capital— lo que permite cualquier posibilidad de cambio.

AN: Sí. Se trata, si quieres, de una lectura maquiavélica de Marx, o dicho de otro modo, el dualismo que estas dos fuerzas constituyen no es en absoluto un dualismo metafísico sino, más bien, un dualismo empírico y materialista, que no puede de ningún modo ser superado. Además, se trata de un dualismo que vuelve a ser determinado una y otra vez, y que cada vez es redeterminado por la explotación. Y la explotación siempre es una máquina de producción de subjetividad, siempre es un proceso de formación de sujetos.

cc: Y, por ello, la lucha de clases es el proceso por excelencia a través del cual se genera la subjetividad. De todas formas, la cuestión es que el análisis que tú y Hardt hacéis del capitalismo concede prioridad a la subjetividad, y que analizáis el capitalismo siempre desde el punto de vista de la producción de la subjetividad. ¿Es un análisis subjetivista del capitalismo?

AN: No estoy seguro de que «subjetivista» describa adecuadamente la manera en que analizo el capitalismo, pero, a todas luces, la cuestión de la subjetividad desempeña un papel decisivo en mi concepción del capitalismo. Una de las cosas que hacía para ganarme la vida en París era escribir de vez en cuando informes sociológicos para varios ministerios así como para empresas privadas. Una vez escribí con otros dos camaradas —Maurizio Lazzarato y Beppe Cocco— un informe detallado y puramente técnico sobre las consecuencias políticas de las autopistas de la información en Europa. Mientras trabajaba en aquel informe mantuve una serie de entrevistas con informáticos europeos y norteamericanos, y, en particular, tuve muchas conversaciones con un informático de Silicon Valley, que, a mediados de los ochenta, solía visitar la Unión Soviética. Recuerdo que siempre regresaba con informes muy ambivalentes acerca del estado de la informática soviética. Por un lado, le impresionaba en extremo lo avanzada que la informática estaba

como ciencia en aquel país, en especial en lo que al *hardware* y la infraestructura se refiere; pero por otro, le dejaba perplejo lo inútil que resultaba todo aquel avance científico y tecnológico. Aparte de los misiles balísticos intercontinentales y otros sistemas de armamentos informatizados, no habían sido capaces de encontrar otro uso para sus ordenadores.

cc: En suma, que había un potencial tecnológico científico asombroso, pero las condiciones para las realizaciones sociales de ese potencial simplemente no se daban.

AN: Más en concreto, lo que faltaba eran los sujetos que podían hacer realidad esa posibilidad, los sujetos que correspondían a esa nueva tecnología —esto es, aquellos que podían y querían contribuir a concretar así como a expandir sus posibilidades— sencillamente no existían aún en la sociedad soviética de aquella época.

cc: Lo que estás afirmando es que la materialización de cualquier tipo de potencial —ya sea científico, tecnológico u otro— depende siempre de formas apropiadas y posibilitadoras de subjetividad. Sin duda, ésa es la razón por la que das tanta importancia a la subjetividad en tu obra.

AN: Y, en particular, ésa es la razón por la que Michael y yo prestamos tanta atención a la subjetividad en *Imperio*. Si *Imperio* es, tal como sugeriste antes, una obra de síntesis, lo es sólo en el sentido de que interrelaciona, por un lado, una serie de críticas de la soberanía moderna y, por otro, una serie de estudios sobre la producción de la subjetividad que intentan rastrear las mutaciones antropológicas de la modernidad, que, tal como sabemos, están siempre determinadas por la lucha. *Imperio* no es una síntesis en el sentido de que reúna todos los aspectos de nuestros anteriores estudios, completándolos finalmente, realizándolos y transformándolos, subsumiéndolos en un todo orgánico. Es una síntesis en el sentido de que yuxtapone todos estos elementos diferentes de tal modo que resuenan unos con otros, y al resonar producen un excedente. Si vimos algo nuevo en *Imperio* —y creo que lo vimos—, ese nuevo elemento consiste en que ese excedente cobra existencia a través de un proceso de mutua resonancia. Y por eso definiendo este libro como una síntesis creativa, como una síntesis transdisciplinar y transmateria.



cc: ¿Dirías, entonces, que *Imperio* constituye lo que a falta de un término mejor podemos llamar una síntesis no dialéctica? La defensa que haces de este libro —así como el método que tú y Michael adoptasteis en sus páginas— parece indicar algo así.

AN: Sencillamente diría que en *Imperio* creamos el monstruo, un monstruo que no era distinto de aquél sobre el que escribí en «El mostro político». <sup>5</sup> *Imperio* es un producto de hibridación y metamorfosis: hibridamos todas las partes diferentes de nuestra investigación pasada y nuestra experiencia vivida, y eso produjo una metamorfosis, un monstruo.

cc: Me gustaría volver a la cuestión del método que empleasteis en *Imperio*, y, en particular, a la manera en que este libro se organiza y está escrito. Antes señalé que *Imperio* es bastante diferente de vuestras anteriores obras, tanto en lo que a su alcance se refiere como a su estilo, y me respondiste que gran parte del libro se basaba en un esbozo que habías escrito para lo que en principio debía ser un manual. Esto explica el tono expositivo que tiene, su estilo pedagógico, ¿no?

AN: No, no lo creo. El tono y el estilo al que aludes son en realidad cosa de Michael. Es muy bueno organizando los temas de una manera coherente y explicando conceptos difíciles en términos claros y sencillos.

cc: Muy bien. Tal vez puedas, entonces, decirme quién es responsable de lo que hay en *Imperio*. ¿De qué manera escribisteis los dos ese libro?

AN: Ante todo, debatimos a fondo sobre la estructura general de todo el libro —inclusive las subdivisiones de los capítulos— y propusimos un índice de materias. Después, cada uno escogió un apartado del índice de materias —a veces todo un capítulo, otras sólo una parte o el párrafo de un capítulo— y procedimos a escribir un esbozo de ese apartado. Luego nos los intercambiamos, los criticamos y, muy a menudo, completamos los esbozos que había redactado el otro, hasta que, en lo fundamental, terminamos de escribirlo todo. Una vez llegados a ese punto, dedicamos mucho tiempo a mover todos aquellos materiales: por ejemplo, pasábamos una sección de un capítulo a otro, etc. Luego nos dimos cuenta de que

había varias secciones o párrafos que no encajaban en ninguna parte o que no se adecuaban bien al hilo lógico de lo que allí se trataba. Fue entonces cuando se nos ocurrió insertar secciones separadas al final de algunos capítulos, unas secciones que al principio solíamos llamar «escolios». Cuando, finalmente, fuimos capaces de encontrar el lugar indicado para cada una de esas secciones y de reunirlo todo, lo reescribimos y corregimos un par de veces.

CC: Hay partes de *Imperio* que parece como si hubieran sido escritas mucho antes, como si se hubieran escrito para propósitos y contextos diferentes.

AN: Ah, sí. Hay incluso ensayos enteros de obras anteriores que fueron reproducidos íntegramente e insertados en *Imperio*. Por ejemplo, la mayoría de las partes históricas que tratan del desarrollo del capitalismo derivan de documentos que habían sido publicados en *Macchina Tempo*;<sup>6</sup> todo lo relativo a los ciclos capitalistas lo había escrito Michael antes y fue vertido casi sin realizar cambios, y así sucesivamente.

CC: En este sentido, *Imperio* es similar a la colaboración anterior que habías mantenido con Michael —me refiero a *El trabajo de Dionisos*— con la diferencia de que allí reconocías explícitamente la presencia de materiales anteriores. ¿Significa eso que la redacción de *Imperio* no os llevó tanto tiempo como cabría imaginar a la vista de la extensión y el alcance del libro?

AN: El grueso del libro quedó listo en un año, y luego continuamos revisándolo y corrigiéndolo durante otros dos años más. Pero sí, no nos llevó mucho tiempo elaborar las partes nuevas y escribirlas.

CC: ¿Qué aportaban, en general, estas partes nuevas a los materiales procedentes de otras partes? ¿Cuáles serían a tu juicio las ideas y los elementos que son completamente nuevos de *Imperio*, que no habían sido expuestos aún en vuestras obras anteriores?

AN: Entre los nuevos elementos, dos o tres destacan, a mi juicio, como fundamentales. El primero de ellos es la crítica del tipo de universalismo que encuentra su expresión política por excelencia en las Naciones Unidas, y el segundo es el análisis de la crisis, de la obsolescencia y la desintegración del derecho internacional. Además, si bien el análisis de la constitución norteamericana estaba ya presen-

te en *El poder constituyente*,<sup>7</sup> todos los materiales que, en *Imperio*, tratan de la URSS son completamente nuevos.

CC: Pero Michael y tú ya habíais escrito extensamente sobre la URSS en *El trabajo de Dionisos*.

AN: Sí, así es. La manera en que enmarcamos y tratamos la cuestión de la URSS en *Imperio*, sin embargo, es bastante diferente.

CC: Estoy de acuerdo en cuanto a qué es nuevo en *Imperio* en comparación con tus obras anteriores, y, sobre todo, respecto a los dos primeros elementos que has señalado. No obstante, un elemento significativamente nuevo en *Imperio*, a mi juicio, es la manera en que se conceptualiza la relación entre el capitalismo y el poder soberano. Cuando comparáis la soberanía moderna con la nueva forma emergente de soberanía a la que llamáis «imperio», describís, esta última, como una reelaboración del proyecto constitucional, expansivo y expansionista, de Estados Unidos, como la constitución inmanente de un espacio abierto, y como un movimiento que traspasa todas las barreras y límites, únicamente para descubrir o generar más adelante otras barreras y nuevos límites. Sospecho que no es una coincidencia el hecho de que esa descripción de esta nueva forma de soberanía —que, en cierto sentido, debido a su carácter inmanente, ya no es estrictamente una forma de soberanía— sea muy similar a la descripción que Marx hace del desarrollo del capitalismo moderno en los *Grundrisse*, donde caracteriza al capitalismo como productor de un espacio abierto y con aspiraciones globales desde un principio y, sobre todo, como un movimiento que supera sus propios límites, al empujarlos siempre más lejos.<sup>8</sup> Y, lo que es también importante, esa descripción coincide con los argumentos y los pasajes de los *Grundrisse* que Deleuze y Guattari citan cuando elaboran su concepto de *aparato de apropiación* en *Mil mesetas*,<sup>9</sup> un concepto que vosotros elaboráis también en *Imperio*. De todos modos, lo que quiero señalar es que, por un lado, vosotros y Marx tratáis de dos objetos muy diferentes —a saber, la soberanía y el capitalismo— y, por otro, la estructura que describís en ambos casos es prácticamente idéntica. Me pregunto si sería factible decir que el capitalismo y esa forma de soberanía que es el imperio tienen en común que se desarrollan y se mueven por el

tiempo y el espacio de maneras similares, o incluso homólogas, si comparten las mismas categorías espacio-temporales, o, en definitiva, afirmar que conceptualizan, estructuran y miden el tiempo y el espacio de maneras similares. ¿No nos encontramos aquí con aquello que Foucault llamaba «diagrama», esto es, una matriz y un mecanismo abstracto que no se origina ni en el capitalismo ni en el imperio, pero que ambos tienen en común? Si la respuesta es afirmativa, entonces se seguiría que, pese a que el imperio ha surgido más tarde incluso que el capitalismo tardío, este último nunca constituyó de manera directa un modelo para el imperio; el proyecto de imperio, más bien, consistiría en un principio abstracto cuya miríada de manifestaciones incluiría también los diversos y variados dispositivos de subsunción real.

AN: Sí, pero ¿cómo surge ese principio abstracto? Tú has procurado, y es comprensible, no quedar atrapado en el proverbial dilema de qué fue primero si el huevo o la gallina. La solución que ofreces, sin embargo, no da cuenta —y de hecho no dice nada— del surgimiento de ese principio. La cuestión aquí es que la figura diagramática es el producto de la lucha. El diagrama nace de las luchas, así como del reconocimiento capitalista de la imposibilidad de controlar esas luchas mediante criterios precedentes, contenerlas dentro de unas dimensiones más antiguas. Trata de considerar estas dinámicas no ya desde el punto de vista del desarrollo, esto es, desde dentro de un movimiento de desarrollo. Trata, más bien, de concebirlas como lo haría alguien que se halla en los márgenes de ese desarrollo o de ese acontecimiento, y contempla lo que ocurre. Imagínate, por ejemplo, a un holandés que, en una playa, mira el mar con la intención de construir un dique. ¿Qué hace? ¿De qué modo va a proceder? Ante todo mide la fuerza de las olas que se precipitan hacia donde él se encuentra; luego construye un sistema de diques en un lugar determinado, y después levanta otro a diez kilómetros por detrás del primero; y así sucesivamente. Y hace todo esto sabiendo que el mar se precipitará hacia donde él está con una fuerza cada vez mayor y que, finalmente, acabará por deshacer todos los diques y que él u otros tendrán que volver a empezar y construir otra red de diques.

cc: No estoy seguro de estar plenamente de acuerdo con esa imagen, que —si la entiendo bien— sugiere que el diagrama es algo comparable a una estrategia de contención de la lucha. Sin duda lo es... pero ¿es únicamente eso? ¿La única función del diagrama es contener? Me parece que se trata de una función puramente negativa, limitante. Pienso que en Foucault el diagrama cumple también una función productiva, positiva.

AN: Con independencia de si esta función termina siendo negativa, positiva o ambas cosas, la cuestión básica para mí sigue siendo que el diagrama surge siempre en relación —y lo hace como respuesta— con la lucha (y huelga decir que, a veces, es una doble respuesta, en el sentido de que constituye una reacción a las luchas pasadas, así como una medida preventiva, cautelar, contra las futuras). De todos modos, imperio y capitalismo tienen un diagrama en común, y es un diagrama que, en lo fundamental, concierne a los espacios y a los tiempos de dominación, así como a las formas de control. En este sentido, constituye en realidad una respuesta negativa, una obstrucción, un bloqueo. Y este diagrama surgió porque el anterior ya no era defendible: las demandas salariales —lo que equivale a decir, *las necesidades de la vida*, o más en concreto, aquellos deseos que anticipan y constituyen necesidades, y por tanto determinan las cuantías de los salarios— ya no podían ser satisfechas según las normas monetarias internas del diagrama anterior. Bajo estas presiones, los precios de las mercancías aumentaron hasta un punto en el que dejaron de ser competitivos, y en consecuencia la alternativa era abandonar por completo la producción o volver a lo que había sido la solución que el fascismo había dado a este problema, es decir, a la autarquía (una solución que fracasó). En otras palabras, el primer y principal problema del diagrama era que el espacio-Nación ya no valía, ya no funcionaba. El segundo problema era que tanto las contradicciones internas como la riqueza se habían trasladado a los territorios coloniales. Y en este caso se producía el mismo desastre. Dicho de otro modo, la riqueza no se podía recuperar en los territorios coloniales y luego ser transferida al proletariado nacional, produciendo con ello cierto vínculo fraternal con este último, reduciendo con ello las contradiccio-

nes internas y permitiendo el reformismo interno. Ninguna de estas cosas era posible porque el proletariado nacional alzaba también continuamente el listón y exigía más. El Estado-nación y el colonialismo se desmoronaron juntos, simultáneamente.

cc: Pero ¿en qué sentido se desmoronaron? El Estado-nación, por ejemplo, puede subordinarse a las redes imperiales emergentes y a las instituciones globales de nuestros días. El Estado-nación se halla presente aún, es necesario todavía y cumple diversas —y nuevas— funciones. Si «desmoronarse» no significa «desaparecer», ¿qué significa exactamente?

AN: Lo que quiero decir es que el Estado-nación y el colonialismo fracasaron como posibilidades económicas y que, por tanto, fallaron también como posibilidades para ejercer la soberanía sobre espacios limitados. El capital no puede vivir en espacios limitados durante mucho tiempo, y por ello al final tiene que buscar diferentes tipos de soberanía, así como diferentes normas que permitan a las cantidades masivas de trabajo que tiene acumuladas circular por el mundo. Y eso fue precisamente lo que sucedió a principios de los años setenta, cuando el dólar se deshizo del patrón oro. En este sentido Richard Nixon y Henry Kissinger —que planearon esta extraordinaria maniobra política— fueron dos auténticos genios: fueron los Licurgos del capital, es decir, establecieron los fundamentos políticos del capitalismo posmoderno.

cc: El hecho de que el dólar se deshiciera del patrón oro permitió que cristalizara el nuevo diagrama que comparten ahora el capitalismo y la soberanía. Y ello permite explicar el porqué resulta en la actualidad prácticamente imposible —si es que lo ha sido alguna vez— plantear una crítica de la soberanía sin plantear asimismo una crítica del capitalismo o viceversa.

AN: De una manera más precisa, la crítica de la economía política actual puede seguir cumpliendo la función que tenía en la época de Marx sólo si constituye, al mismo tiempo, una crítica también de lo social en todos sus aspectos, esto es, una crítica de las formas contemporáneas de vida.

cc: Permíteme que siga un poco con la cuestión del nuevo diagrama y, en particular, con el papel decisivo que Estados Unidos desempe-

ño en su aparición y formación. Me parece que Estados Unidos ocupa una posición ambigua en el imperio y en el libro. Por un lado, en *Imperio* insistís en que el imperio no es norteamericano y que Estados Unidos no es el centro del imperio, precisamente porque el imperio es una forma de soberanía y, por definición, carece de centro. Por otro lado, en el mismo libro insistí en la centralidad que Estados Unidos tiene para el imperio, en concreto como modelo constitucional (y no sólo en términos de constitución jurídica sino también en términos de constitución social, esto es, en el tejido material de las relaciones sociales). En principio, no hay en ello contradicción alguna, pero eso no equivale a decir que no haya tensiones entre estas dos posiciones. No podría haber imperio sin Estados Unidos, y sin embargo el imperio no es norteamericano: ¿cómo se entiende esta paradoja?

AN: Bien, tampoco podría haber imperio sin una Alemania unificada. Sin embargo, sí, ciertamente, Estados Unidos desempeña un papel primordial en la aparición y el desarrollo en curso del imperio. Sin embargo, si dejamos esto de lado, llevas razón al señalar que hay algo problemático en el modo en que tratamos a Estados Unidos en nuestro libro. De hecho, hay varios problemas no resueltos respecto a este tema. En primer lugar, en la medida en que la Constitución norteamericana se convierte en la Constitución imperial —y utilizo aquí «constitución» en el sentido formal y jurídico del término—, afirma y refuerza su propio carácter fundamentalmente aristocrático. Y éste es un punto que no queda muy claro en nuestro libro.

cc: ¿Podríamos decir, quizá, que el momento en que la Constitución norteamericana pasa a ser la Constitución imperial es también el momento en que se hace más evidente que la Constitución norteamericana ha sido, desde el principio, una constitución aristocrática y no democrática?

AN: Sí, así lo creo. La Constitución norteamericana es una constitución aristocrática en el sentido de que afirma de una manera en extremo precisa e inflexible que el poder pertenece a los que han salido victoriosos, que el poder corresponde a la virtud, y que la virtud es, por definición, la virtud de aquellos que detentan el capi-

tal. En este sentido, por tanto, la Constitución norteamericana se postula inmediatamente como un conjunto de normas que pueden extenderse a un ámbito global. Ser virtuoso, al fin y al cabo, no puede proporcionar la base para un carácter nacional; ser virtuoso, más bien, es un carácter clásico, helénico, ilustrado.

cc: ¿Podríamos volver a la paradoja que mencioné antes?

AN: Sin duda, resulta difícil imaginar una transformación del actual orden mundial que no comporte un vuelco del orden norteamericano. Dicho de otro modo, probablemente se da el caso de que el imperio está en ninguna parte y en todas; también es cierto, sin embargo, que hoy por hoy es imposible imaginar ningún tipo de acontecimiento realmente radical —positivo, negativo o ambas cosas— que no tenga lugar allí donde más alto es el desarrollo capitalista. El movimiento de Seattle, por ejemplo, nunca hubiera empezado de no haber empezado precisamente en Seattle, esto es, en una de las capitales mundiales de la tecnología de la información y de la industria de la comunicación. Ningún movimiento anticolonial se convertirá en un movimiento mundial anticapitalista sin primero producir un Malcom X que lleve esa lucha a lo más profundo de la sociedad norteamericana.

cc: Me sorprende en cierto modo que las élites políticas que actualmente gobiernan Estados Unidos no compartan vuestra manera de entender el imperio. ¿No crees que, al menos, algunos de ellos intentarán convertir el imperio en un asunto estrictamente nacional, esto es, que intentarán gobernar sobre el imperio de una manera colonial e imperialista y no de una manera imperial? Si nos remontamos hasta principios de la década de 1990, creo que «Nuevo Orden Mundial» (*New World Order*) fue el término que la primera administración Bush utilizó tanto para identificar la realidad emergente que vosotros después llamasteis «imperio», como para afianzar su apropiación de esa realidad en nombre de Estados Unidos, entendido como un Estado-nación imperialista.

AN: No hay duda de que ahora mismo las clases dirigentes norteamericanas están muy tentadas de transformar el imperio en una entidad sobre la que Estados Unidos pudiera gobernar no ya como una república sino como una nación. Una escisión así entre república y



nación, por supuesto, no es nada nuevo en la historia de Estados Unidos, ha estado siempre presente, desde su fundación hasta el momento actual. Estoy convencido de que Georges Bush hijo representa actualmente esa nación, en tanto que una amplia parte del pueblo norteamericano representa aún la república. Asimismo, estoy convencido de que todos los acontecimientos políticos actuales convertirán Estados Unidos en un Bizancio, por decirlo en los términos que empleé no sin cierta ironía en un artículo reciente para el *Libération*: no sólo constituiría el triunfo de la nación norteamericana contra la república norteamericana, sino que supondría el final de la aristocracia constitucional norteamericana y el comienzo de una monarquía que iba a gobernar en nombre del interés globalizado del gran capital.

CC: ¿Consideras, por tanto, que Georges Bush hijo es un monarca nacionalista que ejerce una soberanía global en nombre de las corporaciones multinacionales? ¿Un híbrido? Debo confesar, no obstante, que esto suena un poco excesivamente paradójico.

AN: Sí, estoy diciendo algo así, y, a diferencia de lo que te sucede a ti, no veo ninguna paradoja en ello. Lo importante aquí es, en cualquier caso, que el imperio es una tendencia y, como sucede con todas las tendencias, puede desarrollarse de muchas maneras. En la actualidad estamos siendo testigos de la lucha por cómo va a ser regido el imperio en el futuro. Lo que Michael y yo hicimos en nuestro libro fue dejar constancia de una de estas maneras —a saber, la globalización— que, en lo que a mí respecta, considero irreversible. Sin embargo, en la medida en que la globalización está determinada por luchas, y en la medida en que las luchas continúan teniendo lugar en la globalización, el imperio podría configurarse de una manera diferente. Tal como nos muestra Tácito, existe una enorme diferencia entre el Imperio romano en su primera fase —que en ciertos sentidos fue una fase democrática— y el Imperio romano de Tiberio.

CC: ¿A qué te refieres exactamente cuando invocas las luchas que se gestan en la globalización y se nutren de ella y la determinan?

AN: Al hablar de luchas, no me refiero en realidad a gente que acude a manifestaciones y cosas similares. Más bien, me refiero a niveles

salariales, a la carestía de la vida, en definitiva, a la distribución de la riqueza.

CC: Te refieres al antagonismo cotidiano, al mundo de las necesidades y de su expresión.

AN: Sí, justamente. Macpherson escribió un espléndido libro sobre el pensamiento político posrevolucionario inglés en el que se refirió al período que siguió a la Revolución inglesa como la era del individualismo posesivo.<sup>10</sup> Bien, considero que la modernidad se inicia precisamente con esta era de la apropiación de la burguesía y se extiende, incluyéndola, hasta la era de la distribución o, mejor dicho, hasta la era de la multiapropiación. El equilibrio keynesiano, a fin de cuentas, era un equilibrio de multiapropiación. En la actualidad todo esto está acabado. Actualmente no existe ya una medida, y por tanto ya no hay tampoco una apropiación que sea razonable. Hoy en día estamos fuera de toda medida, y es así porque estábamos en un estado de excedente productivo. Podríamos satisfacer fácilmente todas las necesidades de toda la población mundial. No es algo potencial sino una posibilidad económica calculable. En otro tiempo solíamos decir «intentemos lo imposible». Hoy, basta con intentar lo posible.

CC: Aquello que solía constituir un problema tanto político como económico, ahora es exclusivamente o primordialmente un problema político. En teoría, y sólo en teoría, que así fuera debería hacer más fácil resolver el problema. En la práctica, sin embargo, el problema es, por lo menos, tan difícil de resolver como siempre lo ha sido. Lo que ha cambiado es que las dificultades a las que nos enfrentamos ahora son de un tipo diferente, pero por el hecho de ser diferentes no son menos difíciles.

AN: En la actualidad nos enfrentamos a un problema completamente distinto: es el problema que afecta a las fórmulas específicamente políticas. Nos es preciso crear fórmulas políticas que tengan un poderoso impacto tanto en el capital como en el imperio, en la producción económica y, a la vez, en la representación política. En mi opinión, la versión de Rosa Luxemburg de los consejos, su fórmula de los *soviets*, sigue siendo uno de los males menores, una de las soluciones más decentes.

cc: Me gustaría que nos centráramos por un momento en el alcance histórico de *Imperio*. En particular, me sorprende el modo en que el presente y el pasado se entretejen y se relacionan entre sí en esta obra. Por un lado, se trata en gran medida de un libro sobre la coyuntura histórica contemporánea. Su principal propósito es el de dar nombre a una nueva forma de soberanía que ha roto con todas las materializaciones previas del poder soberano —inclusive la nación, el pueblo, el proletariado, etc.— y que también pretende identificar las múltiples manifestaciones de esta nueva forma en el presente. Por otro lado, en este libro percibís también la necesidad de rastrear los orígenes más tempranos, los antepasados y los antecedentes de esta forma contemporánea de soberanía. La arqueología del imperio os lleva a épocas muy remotas del pasado, como la Edad Media y la Antigüedad clásica. En síntesis, en vuestra explicación del imperio existe una tensión, entre, por un lado, las rupturas y las fracturas radicales, y por otro, las continuidades que cubren vastos períodos de tiempo. Se trata, por supuesto, de una tensión bastante habitual en obras que se proponen entender cómo llegamos a ser tan distintos de lo que somos, esto es, en obras que piensan al mismo tiempo en términos históricos y ontológicos. Obviamente, no es una tensión que deba resolverse, pero esto no significa que no deba ser puesta en tela de juicio. Por ejemplo, creo que, como algunos de los elementos y las características del imperio parecen ser muy antiguos según vuestra explicación, es legítimo preguntarse si estáis sugiriendo que el imperio ha existido siempre de una u otra forma —es decir, en estado latente— y que cristalizó y se hizo plenamente real sólo cuando determinadas condiciones se materializaron en nuestro presente (y estas condiciones son las que analizáis en detalle). De todos modos, éste es sólo un ejemplo del tipo de preguntas que plantea esta tensión que encuentro en vuestra obra.

AN: No, no estoy de acuerdo. Nunca hemos sugerido, ni Michael ni yo, que el imperio haya existido siempre, como algo latente, como potencia o como cualquier otra cosa. Lo que sí ha existido siempre es el pensamiento, así como la práctica de la resistencia (y creo que se ha dado más a menudo en el caso de la práctica que en el del

pensamiento). La resistencia es aquello que implica continuidades a través de toda clase de rupturas y fracturas en la historia, resistencia entendida como elemento creativo, como una capacidad de forjar los pueblos venideros. Está aquel hermoso pasaje de Deleuze en el que explica que no le preocupa en absoluto la demografía, las poblaciones, los pueblos, etc., y que todo lo que quiere es construir más bien un pueblo, luchar por un pueblo venidero. El sujeto —esto es, la forma de la subjetividad— tras el que vamos tanto Michael como yo en nuestro libro es precisamente ese pueblo por venir.

cc: Me parece que lo que llamas un pueblo por venir ha estado siempre por venir y también ha estado siempre presente, razón por la que tanto tú como Michael vais tras él no sólo en el presente y en el futuro, sino también en el pasado. Me parece que ese pueblo del futuro es el mismo pueblo de la resistencia: ¿no es ese pueblo por venir el sujeto de ese pensamiento y esa resistencia práctica que, según vosotros, constituye la única base posible sobre la que cabe hablar de continuidad histórica?

AN: Tal vez tengas razón.

cc: ¿Y no es ese sujeto de resistencia también el que constituye una continuidad en tu propia obra, a través de todos tus proyectos de investigación —por lo demás bastante distintos— que has emprendido a lo largo de más de medio siglo?

AN: Sí, supongo que así es. En este sentido, gran parte de mi obra anterior constituye el referente y posibilita el tipo de argumentos que Michael y yo aplicamos en *Imperio* en relación con lo que tú llamas «el sujeto de resistencia». Empezando con mi obra sobre Descartes hasta la que dediqué a Spinoza, todo lo que hice fue elaborar, de hecho, la tesis de las dos modernidades. ¿Y qué es lo que afirma esa tesis? Al final de la revolución humanista del Renacimiento —que constituyó la primera modernidad propiamente dicha— la Contrarreforma bloqueó el desarrollo tanto del pensamiento como de la estructura de la propiedad (y, en este sentido, la Contrarreforma no sólo influyó a partir de entonces sino que incluso llegó a abarcar a una gran parte de la Reforma protestante). Entre los siglos xvi y xvii, se asiste a una refeudalización general de la sociedad en sus

principales aspectos, y, lo que es muy importante, esa refeudalización expulsa revolucionarios de toda índole hacia el este y al otro lado del Atlántico. Es decir, que la obstrucción reactiva que fue la Contrarreforma se presentó, por un lado, como una segunda y correcta modernidad, y nunca fue capaz, por otro lado, de borrar la otra modernidad, una modernidad que le era a la vez anterior y alternativa. Las energías revolucionarias de la primera modernidad siguieron vivas y hallaron su expresión teórica en la corriente de pensamiento que va de Spinoza a Marx.

CC: ¿La primera modernidad halló su expresión en esta línea de pensamiento y sólo en ella?

AN: No, no, no es eso lo que quiero decir. Halló otras muchas expresiones. La idea misma de esta otra modernidad la encontré mientras trabajaba en los hermosos estudios que Delio Cantimori dedica al socinianismo y a las herejías religiosas que antes y después de la Reforma surgieron por toda Europa.<sup>11</sup> El socinianismo nos muestra un fenómeno realmente extraordinario: un grupo de artesanos toscanos afirman de repente que la Trinidad no existe porque no es posible convertir la idea de Dios en un concepto lógico, y que, además, la única cosa que realmente existe y cuenta es la caridad. Los miembros de este grupo, que seguían a Lelio Socino y eran artesanos del bronce, tecnológicamente los más avanzados de su tiempo, abandonaron la Toscana para marchar a Praga, y de Praga se fueron luego a Polonia, y de Polonia se marcharon a los Países Bajos, y de las tierras holandesas partieron luego para Inglaterra, y de Inglaterra pasaron a América, sobreviviendo de este modo a todas las fases de la lucha contra la Contrarreforma y contra la restauración del *statu quo*.

CC: Sí, se trata de un fenómeno sin duda extraordinario y, sin embargo, como sabes, no fue un hecho aislado. El socinianismo no fue la única herejía radical que tuvo un carácter extraordinario en aquella época. ¿Por qué te gustan tanto los socinianos en particular? ¿Qué hay en ellos que te llevó a incluirlos entre las expresiones revolucionarias de esa otra modernidad?

AN: La razón por la que me gustan tanto es que eran artesanos. Sabes que me interesa mucho la actividad artesanal, las herramientas y la

ciencia entendida como una grandiosa, compleja y enorme actividad artesanal. Sin embargo, si dejo por un momento de lado mis afinidades y simpatías por los artesanos, no hay duda de que el socinianismo no fue el único movimiento en aquella época que expresó necesidades radicales y exigencias revolucionarias. De hecho, hay muchas historias de lucha y rebelión en aquella época, todas las cuales se saldaron con derrotas. Hay historias nietzscheanas muy hermosas, en el sentido más positivo del término, es decir, en el sentido de que no hay ni rencor ni resentimiento en ellas. Estos herejes pulularon por Europa como otros tantos Zaratustras que, si bien no tuvieron los rasgos románticos y orientalizantes que presenta el personaje nietzscheano, tuvieron la deslumbrante claridad que se encuentra en la pintura toscana. Fueron como relámpagos, como iluminaciones.

CC: ¿Iluminaciones desde abajo?

AN: Sí, desde luego. Y estas iluminaciones terrenales no surgieron de la nada, sino, más bien, de una rica cultura radical de la rebelión, que había sido ya la cultura de Girolamo Savonarola, la cultura de san Francisco de Asís, la cultura de Dante. Sin lugar a dudas, Dante fue uno de los fundadores de la modernidad. En él se percibe una profunda ambivalencia resultante del hecho de que tiraban de él las dos fuerzas emergentes y contrapuestas que más tarde darían lugar y cristalizarían en las dos modernidades. Dante se debatía entre la construcción productiva de la modernidad, la poesía de la cuestión y la construcción soberana de la modernidad, la trascendentalización del trabajo. Y en lo que a san Francisco se refiere, siempre he creído que su influencia en los posteriores movimientos de resistencia ha sido subestimada. Recientemente, un amigo mío muy apreciado —Giorgio Passerone, que ha escrito sobre Dante, entre otros temas— ha confirmado de nuevo mi viejo presentimiento acerca de esta cuestión, y, de hecho, hemos mantenido conversaciones sobre la cuestión del franciscanismo político, que es su principal campo actual de investigación. Debo confesar que precisamente esos son los temas sobre los que me gustaría escribir ahora, pero soy ya demasiado viejo para un proyecto así. Si fuera más joven, escribiría una historia de la otra civilización europea. Y es

precisamente esa otra civilización —con todas sus historias, personajes, necesidades y exigencias— la que renació con una extraordinaria fuerza en Spinoza, o lo que es lo mismo, la que halló en Spinoza a su intérprete más eminente. Hace apenas un momento decíamos que el factor histórico por el que somos capaces de concebir las continuidades a través incluso de las discontinuidades más radicales no es otro que el sujeto de la resistencia. Creo que ahora podría decir todo lo anterior de una manera más precisa: la única comunidad real que se encuentra en todas estas miríadas de luchas tan discontinuas y heterogéneas es la constitución de lo común.

CC: No creo que sea una coincidencia que el paso del sujeto de resistencia a la constitución de lo común en este diálogo se haya realizado a través de Spinoza. En su obra ambas cosas se hallan íntimamente relacionadas entre sí.

AN: La idea de que lo común es más importante que el individuo se extiende sobre toda la historia de la modernidad desde su inicio hasta su final, y sin lugar a dudas Spinoza marcó un momento decisivo en la evolución de esta idea. Tal como Deleuze lo explicó miles de veces, el problema del individuo no es en absoluto su singularidad, sino, más bien, el hecho de que *no* es una singularidad.

CC: Eso es otra manera de decir que lo común incluye y está constituido por singularidades, en tanto que el individuo contiene sólo lo mismo y más de lo mismo, es decir, lo que es idéntico a sí mismo.

AN: Justamente. El individuo es repetición, mientras que la singularidad en lo común es la diferencia.

CC: Y ésa es la razón por la que cualquier tipo de comunidad basada en la identidad al final se halla estrechamente relacionada con individualismos de toda índole, a pesar de todas las protestas en sentido contrario de todas las partes interesadas.

AN: Sí, eso es evidente. Lo común es justo lo opuesto de la *Gemeinschaft*, que es la comunidad orgánica, un concepto orgánico y reaccionario que constituyó y sigue constituyendo la base de cualquier concepto de nación.

CC: Y constituía asimismo la base del concepto de *pueblo*.

AN: No, en realidad no. El concepto de *pueblo* es más bien francés, en

tanto que el concepto de *Gemeinschaft* es completamente alemán. Y permítame que vuelva a hacer hincapié en ello, la *Gemeinschaft* es un concepto absolutamente reaccionario e irredimible. Pensemos, por ejemplo, en todas aquellas personas que en la actualidad son contrarias a la globalización de una manera verdaderamente coherente: lo quieran o no, lo que de hecho hace es invocar la *Gemeinschaft* original, razón por la que, para mí, son un montón de fascistas.

cc: Volvamos a lo común. Si te entiendo bien, el concepto de *lo común* precede al concepto de *Gemeinschaft* (me refiero a los conceptos más que a los términos).

AN: Sí. Lo que digo es que lo común —entendido como aquello que contiene singularidades más que individuos, diferencia más que repetición— se puede encontrar ya en el franciscanismo revolucionario, en la herejía antitrinitaria, en la mayoría de las sectas campesinas durante la guerra de los Treinta Años, en los círculos anabaptistas y comunitaristas de los Países Bajos, entre los discípulos de Comenius, y a menudo, también, en la Revolución inglesa. En cambio, la idea de una comunidad que comparte y se fundamenta en la identidad es relativamente reciente.

cc: La constitución de lo común —en gran medida como la formación de los tipos identitarios de comunidad— presupone, además, un compartir como condición lógica de posibilidad. Si no es la identidad o la esencia, ¿qué comparten las singularidades para constituir lo común? ¿Qué nos acomuna en lo común? O dicho de otro modo, ¿qué es exactamente común en lo común?

AN: Lo común es lo que enriquece la productividad de los singulares. Lo común es el hecho de que un montón de ideas se me ocurren cuando los dos hablamos de algo. Lo común es el hecho de que si te amo, inventamos cosas juntos.

cc: El hecho de que como singularidades seamos esencialmente distintos —unos respecto de otros así como respecto de nosotros mismos— es lo que puede acomunarnos en lo común (y este mismo hecho, supongo, tiene el potencial también de separarnos unos de otros). Lo común es la diferencia.

AN: Sí, pero yo lo diría de otra manera. Aquello que nos acomuna y



constituye lo común no es la diferencia *per se*, sino, más bien, la actividad, es decir, la actividad que conforma esta cosa, aquella cosa, cualquier cosa. En síntesis, es *alma venus*.<sup>12</sup> En cierto sentido, se trata de una diferencia decisiva entre Deleuze y yo. Las cuestiones que he planteado aquí —lo común, su constitución y sus actividades y prácticas— se hallaban presentes en Deleuze. Sin embargo, nunca percibió que fueran cuestiones cruciales (salvo cuando trataba de una cuestión política concreta y puntual). La necesidad de Deleuze, así como la de Guattari, de destruir la máquina represiva del pensamiento estructuralista —en la que incluían al marxismo ortodoxo— era muy intensa y, por ello, los apartó de esas cuestiones. Tenían como meta fundamental, por decirlo así, romper el dique y dejar que las aguas se lo llevaran por delante.

cc: Y la diferencia fue el explosivo que utilizaron para hacer que se desmoronara. Estás sugiriendo, en definitiva, que, teniendo en cuenta el enemigo concreto al que ellos se enfrentaban y las armas de las que disponían en aquella coyuntura histórica, tuvieron que hacer un mayor hincapié en la cuestión de la diferencia, en la explosión de la diferencia, en su fuerza destructiva más que en su potencial constructivo.

AN: Sí, pero sugiero también que nuestra lucha es diferente de la suya. Hoy por hoy, necesitamos prestar atención sobre todo al poderoso carácter intencional de la constitución de las subjetividades contemporáneas. Hoy en día no tenemos más remedio que poner en juego ese deseo de constitución y arriesgarnos.

cc: Sobre todo asumís ese riesgo en las secciones finales de *Imperio*. Me refiero en particular a las propuestas políticas que formuláis en el último capítulo y que presentáis como las expresiones concretas de ese deseo de constitución.<sup>13</sup> Tal vez no es casual que sean, a mi juicio, también las partes más problemáticas de toda la obra.

AN: Sin lugar a dudas, el final es la parte más confusa e indefinida de todo el libro.

cc: Sin embargo, hay muchas cosas de esa parte que resultan convincentes. Por ejemplo, me impresionó la noción de un *telos* no teleológico, que empezáis a elaborar en aquellas páginas y que me parece muy productivo en potencia. Me gustaría que nos detuviéramos

un momento en esta paradoja de un *telos* sin teleología: ¿no se trata sencillamente de lo que solíamos llamar «proyecto político», en el mejor sentido del término?

AN: Sí, pero el problema es que la idea de proyecto —así como la idea de proyectualidad— se ha utilizado de manera casi exclusiva en un sentido teleológico, tanto en política como en otros lugares. Un *telos* no es teleológico en la medida en que es capaz de modificarse a sí mismo, de cambiar. Sobre todo, ese *telos* no responde a ninguna necesidad. Como sabes, la teleología está definida por la teoría de la causalidad aristotélica: el mundo tiene que desarrollarse según el mecanismo de las cuatro causas, la más fundamental de las cuales es la teleológica, que funciona de la siguiente manera: cada naturaleza o ser tiene un fin prescrito tras el que debe ir. Todo el pensamiento occidental está dominado por la idea de un fin necesario o meta. Un *telos* no teleológico no es, en ese mismo sentido, necesario: si concebimos el mundo desde el punto de vista de ese *telos*, no hay nada que debamos perseguir en este mundo, salvo la libertad.

cc: Incluida la libertad, imagino, de no perseguir nada en absoluto. Y, sin embargo, ¿cómo es que la libertad no es aquí un *telos* necesario? Ante todo, al apelar a una sed intrínseca de libertad, ¿no estás reintroduciendo, una vez más, una estructura teleológica de cierto tipo, no la estás retirando con una mano y la estás volviendo a poner con la otra? Además, ¿la libertad no es acaso el nombre o la figura por excelencia del *telos* teleológico, esto es, de aquel *telos* necesario que Hegel atribuye al espíritu?

AN: Pero la libertad de Hegel es un tipo de libertad del todo diferente.

cc: ¿Qué entiendes, entonces, por libertad?

AN: Por extraño que pueda parecer, nunca me he planteado esa pregunta. El problema es que siempre que alguien me ha hecho esta pregunta, la ha planteado en unos términos estrictamente liberales, y yo rechazo esos términos en que la pregunta se plantea, porque ha habido siempre otra idea de libertad, anterior e incompatible con la concepción idealista y burguesa de la libertad.

cc: Razón de más, por tanto, para plantear ahora esta cuestión de una manera diferente.

- AN: Vamos a intentarlo. Ante todo, la libertad no es caos, no es elección caótica. Cada uno de nosotros escoge determinadas cosas y determinados fines dentro del ámbito de las posibilidades o los parámetros existentes.
- cc: Sí, entiendo. Y no obstante tengo la sensación de que, si tiene sentido hablar de libertad, sólo es cuando se habla de aquella libertad que puede encontrarse en la lucha por hacer de algo que es contingente, algo necesario, por convertir algo que es relativo en algo absoluto.
- AN: ¿Y no es eso lo que estoy diciendo? El tipo de necesidad a la que recurres ahora no se postula, al fin y al cabo, precisamente *a priori*; no cae del cielo sino que tiene que ser producida a partir de un conjunto de condiciones que no se pueden experimentar de entrada más que como arbitrarias y contingentes. La cuestión es que la lucha por postular lo contingente como necesario es una lucha común, una lucha en común. Y lo común no viene dado *a priori*, sino que es constituido por subjetividades. Cualquier *telos* eventual, posible, variable y aleatorio sólo viene después, se da más tarde: es determinado y redeterminado una y otra vez en la actividad cotidiana de verificación de nuestras capacidades productivas, al poner este tipo de capacidades a prueba.
- cc: Esto significa que ejercer nuestra capacidad de producir lo nuevo equivale a reformar nuestros proyectos en común, y si es necesario, desviándolos en diferentes direcciones. Además, si te entiendo bien, este tipo de momentos de determinación y redeterminación son los momentos en que, por un lado, este *telos* no teleológico común se postula como necesario y, por otro, se mantiene abierto a la posibilidad de ser puesto en tela de juicio, a la posibilidad de cambio, y ésa es la razón por la que dices que es aleatorio, y por esa misma razón continúa siendo variable después incluso de haberse convertido en una necesidad. Es decir, algo que ha sido convertido en y producido como una necesidad es susceptible después de cambiar —esto es, es susceptible de ser de nuevo redeterminado como necesario en cada momento—, en tanto que lo que es dado como necesario *a priori* no puede, por definición, cambiar nunca.

AN: Sí, pero que no haya ningún malentendido acerca de la producción. Producir lo nuevo o cualquier otra cosa puede ser el modo más común de poner a prueba nuestro *telos*, es decir, de redeterminarlo, pero sin duda no es el único modo. Producir lo nuevo es también una elección: se trata de algo que no es dado *a priori*; es algo que, siempre y cuando lo queramos, nos es preciso hacerlo propio.

CC: Y eso significa que también podemos no quererlo. La productividad o la creatividad no es nuestro destino.

AN: En ningún lugar de la naturaleza humana está escrito, después de todo, que debemos producir cada vez más y siempre mejor. En nuestra naturaleza sólo hay una cosa cierta y es el ser en común. Y esto significa, ante todo, que nuestro lenguaje se esfuerza en ser tan rico como sea posible porque lo necesita.

CC: Me gustaría que retomaras la cuestión de la libertad, pues no has respondido aún a mi pregunta.

AN: Cuando digo libertad, estoy diciendo libertad común. No es preciso que te diga lo que pienso de la definición burguesa de libertad —de la libertad, meramente formal— porque es precisamente lo que Marx pensó de ella hace ya mucho tiempo. Por esta razón, en toda mi vida, nunca he lanzado invectivas en defensa de los derechos civiles, ni a mis lectores, ni a mis estudiantes, ni a mis camaradas o ni siquiera a mis jueces. Durante los numerosos procesos por los que pasé, nunca pedí a los jueces que me dejaran en libertad. Simplemente debatí con ellos, más bien, si era aconsejable o no utilizar leyes liberticidas contra mi persona así como contra el movimiento político en el que yo actuaba. Siempre procuré hacer que entendieran que lo que estaban haciendo no era útil para ninguno de los interesados. Nunca afirmé tener derecho a la libertad en términos absolutos, ni argumenté en nombre de la libertad desde el punto de vista del derecho natural. Me preguntas qué es la libertad. La libertad es poder. La libertad es poder en el sentido que Spinoza, Nietzsche y Deleuze dan a este término. Pero —y esto es lo esencial— se trata de un poder que se organiza en lo común. Se trata del poder que se constituye en el nivel más alto de la igualdad y en el cumplimiento cabal de la solidaridad, esto es, de la fraternidad, del amor.

cc: ¿*Liberté, égalité, fraternité*? No creo que lo entiendas en este sentido y, aun así, empieza a parecer una consigna ilustrada.

AN: Sí, sin duda, hay un eco de la Ilustración en lo que digo. La terminología es similar, pero la utilizo de una manera bastante diferente, razón por la que la matizo aún más al concretar que hay que entender la solidaridad y la fraternidad como amor. La solidaridad, por lo demás, es un término más bien repugnante, un término más cristiano que ilustrado, dicho sea de paso. La fraternidad es un término ilustrado y como mínimo es más expresivo que «solidaridad»: recuerda las fraternidades medievales, las fraternidades corporativas, las asociaciones de artesanos; expresa un vínculo orgánico, a saber, el lazo de sangre con el hermano, etc. Pero, asimismo, la fraternidad siempre tiene algo de mafioso. El amor es algo por completo distinto. Es una virtud libre y, mejor aún, es una virtud natural; o, mejor todavía, es una virtud de receptividad, de disponibilidad. Es el hacerse uno mismo realmente disponible. Es abrirse en un grado extremo.

cc: Me sorprende que no estés solo. Durante las últimas dos décadas más o menos, y de una manera especial después de 1989, varios pensadores cuya fuente común de inspiración y punto de referencia fundamental a menudo es Heidegger insistieron en seguir utilizando los términos y los conceptos ilustrados para interpretarlos de una manera bastante diferente de los originales, es decir, trataron de criticar y reorganizar el legado intelectual de la Ilustración para lograr una refundación de las categorías políticas modernas más importantes. Pienso en obras como *Políticas de la amistad*, de Derrida, *La comunidad desbordada*, de Jean-Luc Nancy, *La comunidad inconfesable*, de Maurice Blanchot, *La comunidad que viene*, de Agamben, etc. En particular —y de manera muy similar a *Imperio* y *El trabajo de Dionisos*— estas obras se ocupan de conceptos como lo común, la comunidad, el comunismo e incluso el amor, en un intento de imaginar nuevas formas de ser en común que difieran radicalmente de la *Gemeinschaft*. En definitiva, estos pensadores comparten contigo un amplio territorio o, al menos, muchos intereses comunes. ¿Cómo caracterizarías la relación entre sus intentos de repensar lo común en nuestra coyuntura histórica actual y los intentos que tú llevas a cabo para hacerlo?

AN: Hay al menos una diferencia fundamental entre mi trabajo y el de los pensadores que mencionas. En ninguno de ellos, la subjetividad —y en especial la subjetividad militante— es central. Eso ocurre incluso en el caso de Jean-Luc Nancy, que es el más *gauchiste* de todos ellos. Y también con Roberto Esposito, cuyo libro sobre la comunidad debe mucho a Nancy y constituye una suerte de síntesis de todas estas reflexiones heideggerianas sobre la comunidad.<sup>14</sup> Entre estos intentos de reconceptualizar la comunidad, el libro de Esposito destaca como una obra verdaderamente precisa, debido a su rechazo total de la subjetivación.

CC: ¿Este rechazo es en realidad más completo en Esposito que en esos otros pensadores? Me parece que el rechazo de cualquier hipótesis de subjetivación o momento de constitución es más rotundo en Blanchot, y no por eso diría que su obra es perniciosa.

AN: Blanchot es el más intransigente entre estos pensadores en más de un sentido. Blanchot constituye un caso excepcional, único, y ello se debe en no menor medida a su asombrosa sagacidad, es decir, al hecho de que fue el primero en anticipar la dirección y en trazar los principales contornos de este discurso sobre la comunidad y muchas otras cosas. Después de 1968, que es el período de su gran conversión, solíamos interpretar a Blanchot como una intensificación de las conductas y los comportamientos contemporáneos, como una exacerbación de las formas históricamente manifiestas de subjetividad. Lo que diferencia a Blanchot radicalmente de todos estos otros pensadores es su sentido singular de la corporalidad, es decir, su propensión y su capacidad para plantear siempre formas de ser ante todo corpóreas. En Blanchot, todas las esencias se refieren a presencias corpóreas, cosa que no sucede en ninguno de estos otros pensadores. En ellos, el lenguaje se vuelve abstracto, mientras que en Blanchot somos testigos de un lenguaje poético y concreto, razón por la que, a pesar de todo, sigo encontrando que es un pensador muy apasionante. Quisiera también establecer una última diferenciación entre, por un lado, Derrida, y por otro, Nancy y Agamben. Derrida se estrelló en su intento de articular un proyecto intelectual que no ha sido nunca capaz de pasar de la condición de literatura, de ir más allá del dominio *literario* (y en

este sentido Blanchot, que nunca se mueve más allá de lo poético y siempre lo hace en el dominio de lo literario, también es mucho mejor). Además, en Derrida encontramos otro componente intelectual, extremadamente peligroso, a saber, Emmanuel Levinas, que es letal para cualquier tipo de pensamiento que quiera ser verdaderamente abierto. En Levinas uno se enfrenta a un bloqueo teológico, a un misticismo que clausura el pensamiento en lugar de abrirlo. Nancy y Agamben son muy distintos: luchan en un frente del todo distinto, y por ello es aún importante ocuparse de ellos (a pesar de las limitaciones de Agamben).

cc: Me complace ver que compartes mi admiración por Blanchot así como mi percepción de que en lo fundamental es un poeta.

AN: Sí, todos y cada uno de los escritos de Blanchot son textos poéticos. Tiene la concreción de un poeta y no la de un místico: el místico crea el vacío, mientras que el poeta lo llena. Me gusta muchísimo Blanchot, aunque no esté probablemente de acuerdo con él en nada. Pero no tienes por qué estar de acuerdo, no sé, con Arthur Rimbaud para vivir las pasiones que él expresa.

cc: En este caso, el hecho de que no nos sea preciso estar de acuerdo con algo para poder vivir las mismas pasiones —posiblemente con la misma intensidad incluso— es una definición perfecta de lo común.

AN: Sí, no hay duda de ello.

cc: Lo común que la poesía produce es un común no homogeneizador o —reformulando un antiguo aforismo de George Bataille— lo común de aquellos que nada tienen en común. Y por esta razón sigo pensando que, si hay esperanza, ésta se encuentra en la poesía, en su sentido más amplio posible, que para mí incluye también la literatura.

AN: Acabo, por cierto, de releer *Moby Dick*. Y tal como recordaba es una obra absolutamente extraordinaria.

cc: Y es también una de las mejores obras que conozco sobre lo común.<sup>15</sup> Antes de que nuestras novelas favoritas acaben por despistarnos demasiado, volvamos a *Imperio*. En esta obra hay otro concepto que encuentro llamativo: sólo empiezas a elaborarlo en *Imperio* y lo defines de una manera más precisa en *Kairòs, Alma*

*Venus, Multitudo*, me refiero, al concepto de *pobreza*.<sup>16</sup> Si menciono ahora esta cuestión aquí es porque considero que está estrechamente relacionada con la manera en que entiendes lo común. A pesar de todas tus inclinaciones paganas,<sup>17</sup> es un concepto cristiano fundamental, dada la importancia que cobra en los evangelios canónicos. Quisiera tratar el papel que cierta religiosidad —tanto terminológica como conceptual— desempeña en tu pensamiento. Por el momento, sin embargo, me limitaré a señalar que si tu religiosidad es una religiosidad del trabajo como el producto que es productor —o, como lo expresas en otra parte, la religiosidad del hacer— no resulta evidente de qué modo el concepto de *pobreza* encaja en esa religiosidad.<sup>18</sup> Por ejemplo, ¿cuál es la relación ontológica entre la pobreza y esa fuerza encarnada que es el trabajo? Si esa religiosidad implica una concepción del sujeto como sujeto productor, ¿qué tipo de subjetividad se constituye en y como los pobres? Etcétera. Pero permíteme que empiece a tratar de responder a algunas de estas cuestiones. Cuando me encontré por primera vez con el concepto de *pobreza* en *Imperio*, me quedé más bien perplejo. Por un lado, tanto tú como Michael sois perfectamente conscientes de que la pobreza es lo más abyecto, que los pobres del planeta viven cada vez más sumidos en el hambre, el sufrimiento y la miseria, etc. Por otro lado, inmediatamente postuláis la miseria como fuerza y posibilidad: describís a los pobres como poder, como lo divino inmanente, como Dios en la Tierra. Al principio, esta inversión de valores casi nietzscheana (es decir, son los pobres quienes en realidad son ricos, y son los desposeídos de poder los realmente poderosos, etc.) me resultaba muy convincente. Sin embargo, encontraba problemática la manera en que se realizaba esta inversión. En primer lugar, me parecía que esta inversión se llevaba a cabo de una manera demasiado fácil y rápida, en el sentido de que se presentaba casi como un artículo de fe, sin aportar una comprobación o una elaboración suficientes, parecía demasiado fácil. En segundo lugar, me daba la impresión también de que otras categorías —como la de los explotados— hubieran sido más adecuadas para el tipo de argumentación que presentabais en aquella obra. No entendí en resumen qué se ganaba exactamente, en tér-



minos conceptuales u otros, al referirse a los explotados como los pobres. Cuando leí *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, sin embargo, se disiparon muchas de mis confusiones iniciales. En este libro, la pobreza se convierte finalmente en lo que aún no era en *Imperio*, es decir, un concepto ontológico riguroso, efectivo y corpóreo. Llegaría a decir que las elaboraciones conceptuales posteriores que encontramos en *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* son, desde la perspectiva de la lógica, anteriores a lo que leemos en *Imperio*, y que, en todo caso, sólo retroactivamente, es decir, desde el punto de vista del último texto publicado, la conceptualización que de los pobres se hace en *Imperio* pasa a ser para mí plenamente inteligible y convincente. Con todo, aún queda una cuestión molesta, y quizá sea una cuestión más terminológica que conceptual. ¿Por qué escoger la pobreza como nombre común de la multitud? ¿Por qué dar a esa riqueza de vida y plenitud del ser el nombre de «pobreza», cuando es un nombre tan cargado de connotaciones privativas, de connotaciones de carencia?

AN: Aunque la clase trabajadora como tal, es decir, tal como fue definida por primera vez en el siglo XIX, se ha desintegrado y extinguido, aún persiste el hecho de la explotación, por un lado, y, por otro, una enorme masa de pobres. Se trata de una definición completamente materialista y económica de la pobreza, que no postula ningún valor en absoluto en la pobreza. Pero hay otra definición de la pobreza, que conlleva y es exigida por un concepto positivo de *poder*. Según esta definición, los pobres comparten un poder positivo en la medida en que participan en la producción y la reproducción sociales. A menudo, los pobres intervienen activamente en los mecanismos de producción (y siguen siendo pobres). A veces, sin embargo, aunque son excluidos de esos mecanismos, participan en ellos de otros modos, y no sólo como mero ejército de reserva de mano de obra.

CC: Los pobres, en otras palabras, se incluyen siempre en el proceso de producción, al menos como lo sobrante, el residuo, lo que sobra de un proceso así, un excedente que siempre es potencialmente amenazador y explosivo.

AN: Sí, claro. Pero los pobres son parte inherente de este proceso no

sólo en el sentido de que constituyen lo que sobra. Los pobres se reproducen, tienen hijos, esto es, producen personas que pueden ser puestas en el mercado. Además, producen maneras de hablar, maneras de ser, formas de vida.

cc: En realidad, los pobres se encuentran, en cierto sentido, en la avanzadilla de la producción lingüística, y esto es algo que tiene una importancia decisiva dado el papel cada vez mayor que el lenguaje y la comunicación desempeñan en la actual economía global.

AN: Los pobres producen tanto que es vital para el proceso contemporáneo de producción que incluso su exclusión de este proceso constituya, paradójicamente, una inclusión. En este sentido, los pobres se hallan siempre incluidos en los procesos imperial y global de producción. Así, por un lado, está la enorme masa de pobres, que existen y se hallan dispersos en el seno de la multitud, aunque no son multitud ni son subjetividad; por otro lado, hay un intento sistemático e incesante de excluir, segregar y marginar la pobreza *tout court*, o, por lo menos, de absorber, organizar y corporativizar ciertas capas de esta masa de gente pobre, y luego tirar el resto. Y esto es algo que ocurre tanto a escala nacional como a escala global. La cuestión es que la pobreza es esencial para la reproducción del sistema económico: la singularidad de los pobres consiste en el hecho de que son pura fuerza de trabajo a disposición de la máquina capitalista de producción y reproducción. La pobreza es potencia desnuda.<sup>19</sup>

cc: Quieres decir que esa potencia desnuda no se debe confundir con la *nuda vita* de Agamben, ¿verdad?

AN: Justamente. Y en la actualidad esa potencia desnuda está siempre conectada y de un modo u otro es esencial para el proceso económico. En este sentido, la pobreza es el telón de fondo omnipresente de la globalización.

cc: Ahora veo mi error. Antes sugerí que la pobreza se debe entender como un desperdicio residual, y lo que tú dices, en cambio, es que la pobreza es no sólo el desperdicio residual sino también la condición que posibilita el proceso contemporáneo de producción. Uno de los problemas que conlleva entender la pobreza únicamente como mero desperdicio y residuo es que la pobreza puede confun-

dirse fácilmente con un fenómeno que, aunque se halla vinculado al proceso contemporáneo de producción, en el sentido de que constituye uno de sus inevitables resultados y subproductos, existe no obstante fuera de ese proceso a todos los efectos. Lo que tú dices, en cambio, es que la pobreza actualmente no está fuera de la producción.

AN: Sí, y en esto consiste la diferencia entre mi posición y una concepción marxista de la pobreza. Para un marxista, los pobres se hallan fuera del sistema económico en cuanto dejan de ser contratados, es decir, en cuanto ya no se formalizan en el proceso de producción. Sin embargo, yo considero que esta manera de entender la pobreza es completamente errónea. No es cierto que los pobres se hallen excluidos de la producción una vez que dejan de ser trabajadores asalariados. Creo, al contrario, que también se hallan insertos en los circuitos de la economía global, con independencia de si aún realizan un trabajo o no.

CC: Lo que dices acerca de la pobreza me parece muy lógico. Pero lo que aún no veo claro es lo siguiente: a tenor de todo lo que dices de la pobreza, ¿cuál es exactamente la relación entre la pobreza y la multitud? Antes hablaste de los pobres diciendo que, por un lado, están dispersos en el seno de la multitud y, por otro, como no constituyendo esa multitud, dando a entender con ello que existe una diferencia específica entre los dos. Y, sin embargo, cuando hablas de pobreza como poder constituyente desnudo y dices que los pobres, por definición, nunca están excluidos de la producción, me resulta difícil entender qué diferencia —si la hay— puede haber entre la pobreza y la multitud. ¿Podríamos decir que son distintos y, sin embargo, indiscernibles uno de otro? O en otras palabras, ¿podríamos decir que son los nombres de dos atributos diferentes de la misma entidad?

AN: El problema aquí es que el concepto de *multitud* es muy poco claro...

CC: ¿El concepto de *pobreza* es para ti un concepto más claro y preciso?

AN: Sí. En primer lugar, es importante señalar que cuando, con Michael, introdujimos en *Imperio* el concepto de *multitud*, no lo com-

pusimos partiendo de cero, estábamos presentando y reelaborando una serie de conversaciones y debates que habíamos mantenido con numerosos camaradas durante un largo período de tiempo. En estos debates, la multitud se había ido identificando como la disolución del concepto de *pueblo*. Aunque entendíamos el concepto de *pueblo* en el sentido de un concepto esencialmente moderno y hobbesiano, fuimos proponiendo el concepto de *multitud* cada vez más como una forma posmoderna y, en particular, como una forma posmoderna de los movimientos de población. En este sentido, la multitud llegó a concebirse como un conjunto —un conjunto casi infinito— de singularidades. Así, a la pregunta de cómo encaja el concepto de *pobreza* en el concepto de *multitud* cabe responder que, por un lado, la pobreza se corresponde sólo en parte a la multitud y que, por otro lado, la pobreza integra la multitud como tendencia. De todas formas, no tengo muy claro el concepto de *multitud* y, por esta razón, lo utilizo con mucha cautela y aconsejo a los demás que hagan lo mismo. Por esta razón las actuales simplificaciones de este concepto me ponen los pelos de punta. Me refiero, por ejemplo, a la manera en que algunos movimientos antiglobalización se han adueñado rápidamente de la frase «la multitud contra el Imperio» y la han desplegado como consigna, tal como tuvimos oportunidad de ver hace relativamente poco en los panfletos y las pancartas de las manifestaciones que se celebraron contra el G8 en Génova.

cc: Simplificaciones aparte, mantengamos la atención en la relación entre la multitud y la pobreza. A medida que voy escuchando lo que dices, más convencido estoy de que la clave de la multitud se halla en la pobreza y que no cabe esperar que se logre una clarificación plena del concepto de *multitud* si antes no se examina la relación que existe entre estos dos conceptos. No basta, quizá, con tratar de definir la multitud sólo en comparación y oposición con el pueblo. Se debería definir también desde el punto a partir de sus coincidencias parciales y divergencias respecto de los pobres. Si se define la multitud exclusivamente desde el punto de vista de su relación con el concepto de *pueblo* —a saber, desde el punto de vista de un concepto que, históricamente, ha sido su rival político y

ontológico—, se acabará determinando la multitud exclusivamente por medio de la negación, corriendo así el riesgo de olvidarnos de identificar y destacar sus características positivas. Dado que *pobreza* y *multitud* no son conceptos contrapuestos sino simbióticos, o quizá complementarios, una investigación cuidadosa del juego complejo y la interacción entre los dos podría, tal vez, ofrecer ideas valiosas sobre los atributos positivos y afirmativos de la multitud. En definitiva, si el pueblo determina lo que la multitud no es, me pregunto si la pobreza podría ayudarnos a determinar qué es la multitud, es decir, en qué consiste su singularidad.

AN: Una de las razones por las que resulta difícil definir la relación entre la pobreza y la multitud es que *multitud* es aún un concepto que está en proceso de formación en tanto que *pobreza* es un concepto *in actu*. A pesar de esta dificultad, pienso que la relación entre estos dos conceptos se puede definir adecuadamente del siguiente modo: la pobreza es el radical de la multitud, en el sentido de que la pobreza es tanto lo que mantiene un potencial político revolucionario en la multitud como la raíz y la fuente de la multitud. En cuanto al concepto de *pueblo*, las cosas son más complicadas de cómo las acabas de presentar. Debes recordar que, a fin de cuentas, el concepto de *pueblo* y el concepto de *pobreza* están también relacionados entre sí, y que esta relación cuenta con una larga historia. Aunque es cierto que el concepto de *pueblo* fue elaborado por Hobbes como una multitud ordenada y jerarquizada —esto es, como aquella forma política que resultaría de reestructurar la multitud según parámetros trascendentes—, no es menos cierto que Voltaire reinterpretó más tarde el concepto de *pueblo* como la superación de la pobreza, es decir, como la garantía biológica de supervivencia, de reproducción y de continuidad histórica. Sin embargo, el caso es que en cuanto el concepto de *pobreza* entra en relación con el concepto de *multitud*, se convierte en algo bastante diferente de aquella pobreza que Voltaire confiaba en que iba a ser superada al generarse el pueblo.

CC: En otras palabras, la pobreza del pueblo no es la pobreza de la multitud.

AN: Exactamente. Mientras que cuando la pobreza se relaciona con el

pueblo se postula como carencia y privación, cuando se relaciona con la multitud, se convierte en el elemento fundamental de resistencia y rebelión, y por esa razón la pobreza es tan importante. La pobreza es lo que no puedes consentir. Es aquello contra lo que no puedes rebelarte y, al mismo tiempo, contra lo que tienes que rebelarte. Creo que hoy es posible volver al concepto de *pobreza* y atribuirle características materialistas, como la de la resistencia. Es posible hacerlo porque el tipo de pobreza del que estamos siendo actualmente testigos es un fenómeno que ya ha absorbido e incorporado su propia integración en el sistema: su ser es reproducido continuamente como parte integral e integrada del sistema.

cc: Sostienes que hoy en día los pobres no sólo no están fuera del sistema sino que ni siquiera se hallan en sus márgenes o periferia. En definitiva, que la pobreza ocupa un lugar central: se halla en el centro del mundo de la globalización.

AN: Actualmente la pobreza no tiene nada de marginal, razón por la que cuanto más tratan de marginarla más imposible les resulta hacerlo. Es una pobreza en éxodo. Es una pobreza, por ejemplo, que escapó del Tercer Mundo y entró en el Primer Mundo, pero que entonces volvió a empobrecerse y que, una vez más, se «tercermundializó» en el Primer Mundo. El caso es que, conforme los pobres pasan por esta serie de movimientos, pasos y transformaciones, siempre llevan consigo —en sus cuerpos y en sus mentes— no sólo las herramientas que les permitirán trabajar allí donde vayan, sino también la capacidad de resistir.

cc: Pueblo, multitud, pobreza... A juzgar por la manera en que das vueltas, interrelacionas y reconfiguras todos estos conceptos, me da la impresión de que estamos tratando tácitamente el concepto de *clase*. Creo que una de las principales razones por las que encuentras necesario insuflar nueva vida a conceptos como *multitud* y *pobreza* es, a fin de cuentas, que el concepto tradicional de *clase* no es ya adecuado para comprender y definir las realidades de la globalización en curso, como los movimientos demográficos que acabas de mencionar. Decir que el concepto de *clase* ya no puede tratar las realidades a las que nos enfrentamos actualmente, no es lo mismo que afirmar que no necesitamos ya pensar en términos de

clase o, más en concreto, que no es preciso pensar en aquellas desigualdades y aquellos antagonismos estructurales que el concepto de *clase* tenía el cometido de describir y que describió durante cierto tiempo de una manera más o menos adecuada. Esas desigualdades y esos antagonismos, al fin y al cabo, se hallan aún presentes entre nosotros en gran medida. En consecuencia, me pregunto, cómo este concepto —y también su utilidad y su función analítica— tendría que ser repensado a la luz de lo que hemos dicho acerca de la multitud y la pobreza. Si, tal como afirmaste antes, la pobreza contemporánea ha surgido de la desintegración de la clase trabajadora moderna, en ese caso ¿no resulta que el concepto de *pobreza* lo exige y está determinado también por la obsolescencia y la funcionalidad del concepto tradicional de *clase*? Y la manera en que entiendes la relación entre la pobreza y la multitud ¿no es un intento también de remediar parte de las imperfecciones del concepto de *clase*?

AN: Sin duda, el concepto tradicional de *clase* no tiene ya mucha utilidad. Este concepto se basaba en la centralización del lugar de producción y en la homogeneización de las formas de reproducción, es decir, en la homogeneización de los estilos de vida. Esta manera de entender la clase es lo que encuentras en Émile Zola o en algunas novelas rusas, en las que se nos cuenta con todo detalle qué es el proletariado. En la actualidad nos enfrentamos a una completa disolución de la unidad y la coherencia de este concepto. Las jerarquías sociales no están ya determinadas ni ordenadas estrictamente según las diferencias de la producción y la reproducción, sino que más bien confluyen e invaden por completo lo social.

CC: Pero es así porque la producción impregna por completo lo social. Lo que ha vuelto obsoleto el concepto de *clase* es que la producción se haya extendido por todo el tejido de lo social.

AN: Cierto. Sea como sea, el caso es que todo eso constituye al final una gran victoria de la clase trabajadora que quiso anularse a sí misma como tal. En el período de la posguerra, y de una manera más concreta a partir de 1960, la interrupción reivindicativa del trabajo constituyó en realidad una máquina destructiva: tuvo graves efectos en los sistemas capitalistas de organización de la fuerza

de trabajo. Esto ocurrió tanto en los países llamados desarrollados —en los que la clase trabajadora actuó por omisión ante la posibilidad de seguir organizada conforme a esos sistemas—, como en los países coloniales, donde tuvo lugar una ruptura completa con el sistema disciplinario colonial clásico.

cc: Lo que acabas de decir podría servir como definición parcial o preliminar de la multitud. De hecho, lo que has dado en llamar «multitud» parece ser, además de cualquier otra cosa, también la *auto-anulación* de la clase trabajadora. ¿La multitud no es, precisamente, lo que surge cuando la clase trabajadora se abole como tal? ¿Más que la dictadura del proletariado, la multitud no es la abolición del proletariado?

AN: Sí, sin duda, pero a la multitud le hace falta mucho más que esa definición. Para resolver los problemas y las ambigüedades del concepto de *multitud*, necesitamos de una nueva Comuna de París, en el mismo sentido en que san Pablo solía decir de los antiguos filósofos griegos que necesitaron a Jesucristo para acuñar el concepto de *redención*.

cc: ¿Quieres decir que sólo la práctica política crea y produce de verdad?

AN: Sí. Y ahora precisamente todo mi trabajo se centra en el problema sobre qué forma de práctica política —o lo que es lo mismo, qué forma de subjetividad— produce la multitud. De un modo u otro, todo lo que pienso, digo, escribo o hago es un intento de comprender qué hace que una producción de subjetividad sea adecuada a la multitud, es decir, cuáles son los mecanismos de decisión que pueden categorizar la multitud como subjetividad. Esa subjetividad —es decir, esa subjetividad adecuada a la multitud— no constituye nunca la única subjetividad, sino que es, más bien, una forma formadora en la que todas las demás multiplicidades y expresiones actúan como tales y, sin embargo, son capaces de regirse a sí mismas. El principal problema consiste en tratar de averiguar tanto la dinámica como la estática de estas multitudes, es decir, los mecanismos internos que estabilizan y dan forma a los comportamientos o, más bien, los potencian, los transfieren y los metamorfosean, así como cuáles son las pasiones y las virtudes que es preciso tener en el seno de esos



procesos. Pero la cuestión fundamental, tal vez, sea saber cómo se comporta la multitud en caso de guerra. ¿En qué se convierte la multitud cuando se enfrenta a un antagonismo acérrimo? En este punto, la guerra define la relación entre multitud e imperio.

cc: Se entiende que quieras abordar ahora la cuestión de la guerra. En cierto sentido, esta tendencia se anunciaba ya en el prefacio de *Imperio*, en el que dirigías la atención hacia el hecho de que el libro se había escrito entre dos guerras imperiales. Cuando ahora hablas de guerra, sin embargo, ¿te refieres a las guerras imperiales, es decir, a la guerra que se libra contra la multitud?

AN: Me refiero tanto a la guerra que se libra contra la multitud como a la guerra que la multitud libra contra el imperio. No es casual que el tema de la guerra y el tema de la pobreza hayan pasado a ser esenciales en la segunda parte de *Imperio* que hemos escrito y que trata primordialmente de la producción de la subjetividad. En este segundo volumen, la primera tarea será demoler por completo los modelos teóricos de la guerra y de la estrategia que se elaboraron a partir de Carl von Clausewitz en adelante, para ser capaces de abordar lo que podríamos llamar, recurriendo a una expresión de Maquiavelo, las nuevas artes de la guerra, esto es, las nuevas formas y prácticas de la guerra que están apareciendo en este lapso de la historia que es nuestro presente. La razón más importante por la que me interesa la cuestión de la guerra precisamente ahora es que estoy convencido de que la multitud no podrá desarrollarse sin haber ganado una guerra, que el ejercicio del poder constituyente no será hegemónico a menos que tenga lugar ese momento decisivo. *Mala tempora currunt!*

cc: *Mala tempora currunt!* Viniendo de ti, este pesimismo resulta una sorpresa.

AN: No soy muy optimista actualmente. Tengo la impresión de que nos dirigimos rápidamente hacia un enfrentamiento definitivo.<sup>20</sup> Y me asusta la posibilidad de que la política de alguien como Bush —o la política del conservadurismo norteamericano en general—, pudiera acelerar increíblemente este proceso.

cc: Por un lado, la posibilidad de esa aceleración y de ese momento decisivo, de esa hora de la verdad te asustan. Por otro, tienes tam-

bién la impresión de que la multitud no podrá constituirse y afirmarse como subjetividad coherente sin librar y ganar una guerra. Supongo que esta ambivalencia tuya —si es que en realidad se trata de una ambivalencia— se debe al temor que produce lo elevadas que pueden llegar a ser las bajas de esa guerra o de esa confrontación decisiva, sea quien sea quien se alce victorioso, si es que cabe emplear aquí un término como «victorioso».

AN: Mi temor guarda relación con el tipo de enfrentamiento decisivo que podría tener lugar debido a las enormes aceleraciones históricas de las que somos actualmente testigos. La cuestión es que el enfrentamiento resultante de esta índole de aceleraciones podría terminar siendo no sólo sangriento sino completamente simulado, es decir, que fuera un resultado previsto de antemano y destinado a impedir que la multitud cobre vida.

CC: ¿Estás diciendo que sólo el imperio se beneficia de esas aceleraciones?

AN: Lo que quiero decir es que la guerra que podría resultar de estas aceleraciones actuales no tendrá ciertamente ganadores, y que esto es una razón más por la que es tan urgente repensar el concepto, la teoría y la práctica de la guerra. Esto es como decir que esa guerra que la multitud libraré y ganará va a tener pocas cosas en común —si es que tiene alguna— con lo que en la modernidad se ha entendido, librado y vivido como guerra. La multitud necesita reinventar la guerra, y al hacerlo, se constituirá también a sí misma.

## ACERCA DE *MULTITUD*

CESARE CASARINO: Me gustaría que empezáramos a hablar de *Multitud* abordando la relación entre la democracia y el comunismo en esta obra. En muchos sentidos, la cuestión de la democracia —de lo que aún puede significar actualmente, de cómo lograrla— se presenta explícitamente como el problema central de este libro. En lo que respecta a la cuestión del comunismo, sin embargo, las cosas son más complejas. Por un lado, si nos atenemos al léxico que aparece en la obra, el comunismo es a lo sumo marginal. El término «comunismo» aparece sólo en dos ocasiones a lo largo de toda la obra.

ANTONIO NEGRI: ¿Sólo dos?

CC: Sí, creo que así es, y me quedé igual de sorprendido que tú cuando me di cuenta. Por otro lado, desde un punto de vista conceptual, el comunismo está presente en todas partes. Dado que la manera en que entiendes y defines la democracia se basa en la constitución de lo común, parece justo decir que la democracia estaría íntimamente relacionada con el comunismo, y, por lo tanto, que siempre que en esta obra se trata de democracia, se habla también implícitamente del comunismo. En lo que al comunismo respecta, en otras palabras, la brecha entre el aspecto léxico y el conceptual se convierte en un auténtico abismo: el comunismo como concepto es prácticamente omnipresente y, en cambio, está ausente casi por completo como término. Esta brecha la encuentro desconcertante, problemática. Supongo que se podría argüir que los conceptos son más importantes —es decir, más efectivos— que los términos, e incluso que los conceptos a veces son más efectivos cuanto más implícitos están. Todo esto es, qué duda cabe, cierto, y, sin embargo, lo que aún encuentro problemático es el hecho de que en *Mul-*

*titud*, el término «comunismo» haya sido sustituido a todos los efectos por el término «democracia». ¿Por qué esa sustitución?

AN: Ante todo, debo confesar que estoy muy sorprendido: creía que el término «comunismo» estaba mucho más presente en *Multitud*. El hecho de que este término aparezca sólo dos veces en todo el libro es en realidad muy importante. Constituye un lapsus a la inversa, es decir, un lapsus de ausencia. No fue —ni por mi parte ni por la de Michael— una omisión querida o planeada. No obstante, puede que haya habido momentos en el texto en que hayamos decidido conscientemente no utilizar el término «comunismo» para evitar equívocos, es decir, para asegurarnos de que el lector no confundiría el uso que hacíamos de ese término con la manera en que había sido utilizado por el socialismo en sus diversas manifestaciones. La cuestión era disociar el término «comunismo» de las maneras en que había sido utilizado, las cuales, en su mayor parte, han sido apropiaciones indebidas.

cc: Hay aquí dos cuestiones importantes que es preciso aclarar. En primer lugar, queda todavía por explicar lo que llamas «lapsus de ausencia»: darle un nombre es, sin duda, un paso importante y necesario, pero el simple hecho de ser capaz de hacerlo no nos dice gran cosa acerca de sus causas. Una interpretación generosa de ese lapsus podría ser simplemente que tanto tú como Michael habéis absorbido hasta tal punto el término «comunismo» en el tejido de vuestro pensamiento, que no sentís ya la necesidad de utilizarlo. Es decir, disteis tan por sentado que vuestra definición de *democracia* en esta obra equivalía a *comunismo* que ni se os ocurrió mencionar el término. Imagino, sin embargo, que podría haber otras interpretaciones. En segundo lugar, en lo que se refiere a aquellos momentos de omisión consciente, encuentro poco convincente la explicación que das: si quisisteis evitar la utilización del término «comunismo» debido a los sentidos negativos en los que ha sido utilizado en el pasado, también cabría decir y hacerlo mismo con el término «democracia». A mi juicio, la historia política presente y pasada del término «democracia» ha sido a menudo tan funesta como las tendenciosas y oportunistas tergiversaciones que desde el socialismo se han hecho del término «comu-

nismo», empezando por la versión ateniense de democracia, que excluía a las mujeres y a los esclavos, y acabando por las formas contemporáneas de la democracia parlamentaria occidental, que excluyen a casi todo el mundo del proceso político, en el sentido de que ya no representan nada ni a nadie, si es que en algún momento lo hicieron. Por no hablar, por supuesto, de las consignas y las doctrinas como «exportar la democracia a Oriente Próximo», que al menos tienen el involuntario mérito de revelar que la «democracia» en nuestros días se concibe como otra forma de mercancía regulada por las leyes del intercambio capitalista, y, por lo tanto, como una forma indisoluble de los procesos actuales de globalización.

AN: Sí, sin duda, todo eso es cierto. No obstante, hay una razón importante, al menos, por la que es aún necesario abordar la cuestión de la democracia y por la que la democracia, como concepto y como término, se puede utilizar todavía de formas significativas, convincentes y positivas. Esta razón consiste en una historia y una definición alternativas del término «democracia». Permíteme que me refiera un momento a lo que es evidente y que recurra a lo que considero que es ya un tópico: el término «democracia» tiene una doble historia. Por un lado, está la democracia definida como forma de gobierno, esto es, como el gobierno de la mayoría. Pero ¿qué es lo que gobierna exactamente la mayoría según esta definición de democracia? La mayoría gobierna al Uno. Esta democracia ha consistido siempre en el gobierno del Uno por la mayoría, exactamente de la misma manera en que la monarquía es el gobierno del Uno por el uno, o que la aristocracia o la oligarquía es el gobierno del Uno por unos pocos, etc. Por otra parte, esta definición de democracia tiene otro aspecto, que indica una ruptura radical o una discontinuidad en la historia del concepto de *democracia*. Ese otro aspecto que indica, y en realidad constituye, una ruptura es la democracia absoluta, en oposición a la democracia constitucional o a aquellas definiciones de democracia que, desde un punto de vista filológico, guardan relación con el gobierno del Uno por la mayoría. La democracia absoluta es nuestra definición de democracia en *Multitud*. No olvides que el término «democracia» significa literal-

mente «el gobierno del pueblo», y sabes muy bien con qué implacabilidad Michael y yo criticamos el concepto de *pueblo*. En el centro mismo de la definición de democracia que la tradición política occidental nos ha transmitido hay una profunda mistificación: el *demos* es postulado en ella como la base de la legitimación política, esto es, como el fundamento del poder, mientras que en realidad el *demos* es el producto de la soberanía y, por tanto, de la utilización disciplinaria del poder.

cc: «Democracia», en otras palabras, es el término que el poder soberano ha utilizado para ocultar que el concepto de *pueblo* es, en realidad, una invención suya, así como para perpetuar el mito de que es el pueblo quien produce, apoya y legitima al soberano, con independencia de si el soberano es un monarca, un representante electo del pueblo o una dictadura del proletariado.

AN: Sí, justamente.

cc: Razón de más, por tanto, para no utilizar entonces el término.

AN: No estoy de acuerdo. Creo que es imposible reconquistar e invertir el concepto de *democracia* reconfigurándolo de una manera diferente, y quizá más ingenua: hacerlo significa concebir la democracia como la expresión de la multitud. Sin embargo, resulta esencial tener el cuidado de que esa expresión constituyente de democracia no se postule sin formas. No basta con afirmar que la democracia es el gobierno de la multitud. Por un lado, la democracia no es el gobierno del Uno por la mayoría, se trata meramente de la forma a través de la que la mayoría trata de expresar el Uno, a saber, la mediación, la articulación y la alienación de la mayoría en el Uno. Por otro lado, la democracia entendida como una forma proliferante, múltiple y absoluta de la multitud —absoluta en el sentido de que no tiene exterior— no puede ser una forma anárquica. Por esta razón lo común —o si lo prefieres, el comunismo—, tiene una importancia tan grande para nosotros. La democracia entendida como la expresión de la multitud no es más que la expresión de lo común.

cc: En otras palabras, lo común es lo que garantiza esa democracia a condición de que la expresión de la multitud no se disperse en la pura anarquía.

AN: Lo común como sustrato ontológico es lo que constituye esa garantía. Déjame que lo exprese sin ambages ni rodeos: con Michael hemos sostenido que ninguna forma de gobierno, sea la que sea, podría existir sin un colectivo de ciudadanos, esto es, sin una fuerte capacidad institucional de organizar las relaciones entre los ciudadanos. La analogía con el lenguaje tiene aquí una importancia esencial, en el sentido de que las relaciones sociales son análogas a las relaciones lingüísticas. ¿Qué es una relación lingüística? Es la aceptación común de un conjunto de signos que permiten la elaboración de lo social. Si prestamos mucha atención a esta cuestión, se ve que el conjunto de signos, o, si lo prefieres, el conjunto de hábitos y comportamientos convencionales, que constituyen lo social suman algo así como el 90 o el 95 % de la realidad del «ser en el mundo», del habitar el mundo, en definitiva, de la vida. El comunismo y la democracia se hallan íntimamente relacionados entre sí por la toma de conciencia de que esa precondition ontológica o sustrato es inmensamente potente. Todas las formas tradicionales de gobierno son perfectamente conscientes de la existencia de ese sustrato; aunque lo consideran como algo ajeno a la dinámica de gobierno, es decir, lo relativizan.

cc: En la definición que dais de democracia, en cambio, ese sustrato se postula como absoluto.

AN: Dicho con mayor precisión, la democracia significa reconstruir y reunir el sustrato que preexiste al gobierno. En este sentido la democracia ni siquiera es una forma de gobierno: es simplemente la forma de ser, de estar juntos. Creer en esta definición de *democracia* significa, en otras palabras, creer que aquel viejo adagio, *homo homini lupus*, es totalmente falso.

cc: Me sorprende que la estructura del argumento que presentas en relación con la democracia sea el mismo que la estructura de tu tesis acerca de las dos modernidades.<sup>1</sup> En ambos casos afirmas que existe una doble historia, en contraposición a lo que siempre se nos ha dicho, a saber, que sólo hay una historia y que es uniforme. Esta concepción, sin embargo, es decir, la modernidad tal como la conocemos, la democracia como la conocemos, en definitiva, la historia oficial, no es nada más que el resultado de trascendentalizar la

reacción frente a la otra historia anterior en términos lógicos, cuando no cronológicos (esto es, la modernidad como el descubrimiento de la inmanencia; como la afirmación de la productividad del ser; la democracia como la democracia absoluta, como el sustrato ontológico de cualquier forma de gobierno, como forma de estar juntos). En resumen, en ambos casos rastreas una historia latente, alternativa y reprimida en el centro mismo de la historia oficial y dominante. En este sentido, *Multitud* traduce y articula tu tesis de las dos modernidades en el lenguaje y la problemática específicos de la democracia. O dicho de otro modo, en *Multitud* reiteras con otras palabras lo que has venido diciendo desde hace bastante tiempo.

AN: Sí, claro. Y de la misma manera en que hay dos genealogías diferentes del pensamiento cuando se trata de entender la modernidad, también hay dos líneas genealógicas distintas cuando se trata de la democracia. En primer lugar está la que podríamos llamar la línea Hobbes-Rousseau-Hegel, y en segundo, la línea Maquiavelo-Spinoza-Marx, en la que cabría incluir tal vez a Nietzsche. La cuestión es que esta última serie de pensadores desarrolló el concepto de *democracia* no como una forma concreta de gobierno entre otras, sino como la forma de vida en común que constituye la condición que posibilita el hecho de gobernar *tout court*. Y desde 1968 este concepto de *democracia* es el que se ha afirmado cada vez más como el único significado posible y viable de *democracia*. Actualmente, más que en cualquier otra época, apenas hay alguien que crea ya en las virtudes y las posibilidades de la democracia representativa, y, por otro lado, siempre que *la gente* habla de manera positiva y esperanzada de la democracia lo hace teniendo en mente esa otra democracia.

cc: La crisis del concepto tradicional de *democracia* sería entonces una crisis de la representación política. Apenas hay quien crea ya en la democracia, es decir, apenas hay alguien que se sienta representado por ella y en ella. En definitiva, lo que dices es que la gente ya no se toma en serio el concepto de *representación política* y no, en cambio, el la *democracia per se*. Mientras que este concepto de la *democracia per se* aún se puede recuperar porque tiene también



una historia alternativa, el concepto de *representación política*, en cambio, es inutilizable.

AN: Eso es exactamente lo que estoy diciendo. A todos los interesados les ha quedado perfectamente claro que las instituciones sociales y las políticas tradicionales de representación están profundamente corrompidas y que la representación política se halla actualmente sumida en la bancarrota ética. Nadie trata ya de mantener en secreto nada de todo esto. En todo el planeta, la gente se da cuenta de ello y lo tiene muy presente.

cc: Aunque, sin duda, esta toma generalizada de conciencia —en realidad común— de la quiebra total de la representación política se puede expresar de muchas maneras diferentes. Esta extendida sensación de desconfianza ante las instituciones sociales y políticas de la modernidad, esta creciente falta de credibilidad —y, por tanto, crisis de legitimidad— de esas instituciones, puede llevarnos y de hecho nos lleva a todos en direcciones muy distintas.

AN: Sí, pero con independencia de las direcciones en que nos lleve esta toma de conciencia, lo que sigue siendo extremadamente valioso para cualquier constitución posible de lo común es el hecho de que siempre que la gente recuerda todo esto, lo descubre. Éste es el verdadero significado de «desvelar»: a diferencia de lo que Heidegger dice, «desvelar» tiene poco que ver con el ser como ente ontológico. El desvelar se halla relacionado con la praxis (en el sentido de que sólo la praxis colectiva desvela, así como en el sentido de que la única cosa que la praxis colectiva puede revelar es a sí misma). Revelar nunca es desvelar el ser. Se trata siempre de desvelar la praxis colectiva, la naturaleza común de la vida social, una teleología intrínseca a la existencia social. Un revelarse intrínsecamente es, sin embargo, sólo parte de la historia: en cuanto ese desvelar está a punto de tener lugar, la cuestión fundamental pasa a ser la de encontrar la forma histórica, adecuada, específica, a través de la cual debería determinarse.

cc: La consecuencia de eso es que el desvelar no constituye intrínsecamente la meta primordial de la praxis colectiva, no constituye un *telos* por sí mismo. El desvelar es simplemente un subproducto de la praxis colectiva: es lo que ocurre cuando hacemos cosas

juntos. Siempre que perseguimos proyectos comunes, nos desvelamos.

- AN: Sí. Una de las cosas más bonitas que nos sucedieron mientras Michael y yo estábamos escribiendo *Multitud* fue que no tardamos en darnos cuenta de que el desafío real no era desvelar o revelar la multitud, sino más bien hacerla, elaborarla, producirla. Cuando escribíamos, el estribillo cada vez más recurrente para nosotros fue «hacer la multitud». Ya que se te da tan bien contar palabras, quizá puedas recorrer todo el libro y decirme cuantas veces encuentras la frase «hacer la multitud». Dejando a un lado el análisis léxico y filológico, creo que «hacer la multitud» —en oposición a revelarla o explicarla— constituye el tema central de esta obra.
- cc: Quisiera volver a la cuestión del comunismo, ya que aún no tengo muy claro su papel en *Multitud*. Antes sugeriste que comunismo y democracia se hallan indisolublemente unidos entre sí por el reconocimiento o la toma de conciencia de que lo común, entendido como sustrato ontológico, es potente, y que tal vez todo poder es inherente a y surge de lo común. Se podría decir, entonces, que el término «democracia» en *Multitud* funciona como una especie de caballo de Troya que lleva en su seno el concepto de *comunismo*. La pregunta, sin embargo, sigue siendo para mí: ¿por qué el término «comunismo» se halla prácticamente ausente en este libro? Tal como he admitido antes, probablemente es cierto que, al final, los conceptos importan más que los términos. También sucede, sin embargo, que los términos tienen su propia importancia: cada término tiene una historia y esa historia es una historia de la lucha de clases, es decir, un término es el objeto y el producto de las luchas. En definitiva, encuentro muy importante seguir insistiendo en el término «comunismo» y seguir utilizándolo, aunque sólo sea de forma heurística, de modo que ni él, ni las luchas que lo produjeron, sean olvidados. Obviamente, esa insistencia por mi parte no es una muestra de nostalgia hacia ninguno de aquellos regímenes que solían llamarse «comunistas», ni tampoco una muestra de lealtad hacia los pocos regímenes que siguen identificándose como tales. Como sabes, soy de una generación que llegó a la conciencia política en los años setenta, una generación para la que la Unión Soviética

tica o incluso la China maoísta nunca fueron modelos ni significaron esperanza alguna. De hecho, ni siquiera fui miembro en Italia del partido comunista ni lo voté, ya que, para mí, representaba una traición a todo lo que podía relacionar con el comunismo, aunque una traición bastante distinta de, pongamos por caso, la soviética. Dicho esto, a menudo he considerado importante declararme «comunista» y aún lo sigo considerando. Antes de la desintegración de la Unión Soviética, dudaba a veces en utilizar el término «comunismo» por miedo a que se interpretase que yo simpatizaba, de alguna manera, con el proyecto soviético. Después de que ese proyecto se desmoronara bajo su propio peso muerto, sentí la necesidad de utilizar el término con renovada urgencia porque, entre otras razones, ese desmoronamiento podría tener por fin el potencial necesario para separar el comunismo como término y como concepto de las agobiantes connotaciones y las apropiaciones fraudulentas soviéticas. En resumen, me sentí muy aliviado de que la desintegración de la Unión Soviética nos proporcionara una posibilidad única de reclamar y de repensar el comunismo de una forma mucho más libre, y soy el primero en reconocer que todo esto era muy ingenuo. Después de todo lo que ha ocurrido durante la última década, sin embargo, aún me siento así, y pienso que posiblemente hoy es más importante que nunca seguir utilizando el término «comunismo» al menos como un dispositivo heurístico para indicar las formas pasadas, presentes y, tal vez, futuras del ser en común, para caracterizar cualquier lucha en aras de una reapropiación de lo común frente a su actual y desenfrenada privatización. Y permíteme añadir que gran parte de lo que aquí he dicho acerca del comunismo de una manera u otra lo he aprendido de ti. Todavía recuerdo la emoción que sentí mientras leía *Las verdades nómadas* en 1990.<sup>2</sup> ¿El término «comunismo» es aún importante para ti? ¿O bien *Multitud* indica un cambio, en el sentido de que el término «democracia» ha pasado a ser más urgente o útil para ti en la actual coyuntura histórica?

AN: Pienso que es extremadamente importante utilizar el término «comunismo», y es igual de importante valorar cómo distintas genealogías del pensamiento —a saber, el pensamiento de la demo-

cracia radical y el pensamiento del comunismo— podrían encontrarse, complementarse e incluso reforzarse.

CC: Supongo que quieres decir que *Multitud* es un intento de realizar esa valoración. Pero ¿por qué razón es tan importante permitir la intersección o la confluencia de esas dos genealogías políticas y filosóficas? Supongo que se podría argüir que no podemos permitirnos no utilizar todas las armas que tenemos a nuestra disposición (es decir, si el legado de la democracia radical es un arma).

AN: Creo que el problema de la relación entre la democracia y el comunismo debería plantearse en el contexto más amplio de una «patrística» comunista. La filosofía patrística, como sabes, fue un intento de reunir y reformar un conjunto específico de formas religiosas que compartían dos elementos básicos: la aceptación del cristianismo y la liberación de los esclavos (es decir, la afirmación de la libertad y la igualdad de todos los súbditos ante Dios). La genialidad de la patrística consistió en reunir estas formas religiosas de tal modo que pudieran ser abordadas por vías muy diferentes, que pudieran ser alcanzadas desde puntos de partida muy diferentes. De este modo, por ejemplo, hasta una escuela de pensamiento tan consustancial y esencial para la estructura del pensamiento latino como eran las formas más avanzadas de estoicismo pudo ser asumida por las corrientes principales de la teología cristiana y fundirse con ellas. Creo que, actualmente, después de una primera y heroica fase en que la afirmación del comunismo ha sido derrotada, nos encontramos en una fase de una inmensa reconstrucción ecuménica de los fundamentos del comunismo. Se trata de una fase en la que lo que está siendo recuperado y reelaborado no es el elemento revolucionario del comunismo, a saber, todo aquello que vincula al comunismo con la lucha, con los antagonismos específicos, etc., sino también un enorme contexto cultural que incluye elementos muy diferentes, desde las genealogías del liberalismo radical hasta las reapropiaciones de ciertas religiones asiáticas, como el budismo, que tienen un carácter opositivo. En suma, estamos viviendo una fase constructiva en la que un conjunto de deseos formalizados están siendo reagrupados a escala global, y este conjunto o recopilación es lo que llamamos «nueva patrística»

comunista». Desde el punto de vista de este conjunto, términos como «democracia» y «comunismo» son intercambiables. Aunque, tal como dije antes, encuentro importante que se siga utilizando el término «comunismo», no siento nostalgia alguna del sectarismo que caracterizó la primera fase de la historia del comunismo, una fase en la que los militantes comunistas a menudo malgastaban un tiempo y un esfuerzo preciosos luchando e incluso matándose unos a otros por el verdadero significado del término «comunismo». Encuentro que en la actualidad este sectarismo está obsoleto, pero esto no significa, por supuesto, que a partir de ahora la gente no se mate ya por el verdadero significado de las palabras, de los sistemas de pensamiento, etc. Significa simplemente que la tendencia fundamental ahora mismo es la recomposición. Y la cuestión esencial, para mí, es que esta recomposición es posible precisamente porque hoy el concepto de *democracia* es cada vez más un concepto no ya de gestión del Uno por la mayoría sino de gestión del Todo por todos.

cc: Sí, entiendo el sentido, pero se me ocurre que una patrística así tal vez corre el peligro de constituir sólo una nueva escuela de pensamiento y no ser un nuevo movimiento político. En todo caso, examinemos esta cuestión de la intercambiabilidad de la democracia y del comunismo algo más, puesto que se trata de una cuestión que, a mi juicio, podría conducir fácilmente a malentendidos peligrosos.

AN: Déjame abordar uno de esos malentendidos: la democracia y el comunismo son intercambiables sólo en la medida en que son revolucionarios, es decir, sólo en la medida en que hayan postulado una ruptura radical con cualquier concepto de gobierno del Uno. Mientras la democracia y el comunismo sean concebidos como dos formas específicas de gobierno del Uno, no sólo no serán intercambiables sino que tampoco tendrán nada de revolucionario.

cc: Sí, estoy de acuerdo, pero permíteme que te plantee esta cuestión de una manera diferente. Al leer *Multitud* tuve la sensación de que, en esta obra, cuando empleáis los términos «democracia» y «comunismo» —no obstante la escasa presencia del segundo— os referís siempre al mismo fenómeno o acontecimiento, esto es, a la

constitución de singularidades en común. A veces, también tuve la impresión, sin embargo, de que esos dos conceptos o palabras se referían de maneras diferentes a ese mismo acontecimiento, y que esa diferencia podía ser temporal. ¿Podríamos decir que en *Multitud* la democracia se refiere a la constitución y a la reapropiación de lo común desde el punto de vista de la diacronía (y, por ello, desde el punto de vista de la historia), en tanto que el comunismo expresa este mismo acontecimiento *sub specie aeternitatis*, es decir, desde el punto de vista de la sincronía (y, por tanto, desde una perspectiva ontológica)? ¿Podríamos decir que la democracia es a lo sumo una de las formas o manifestaciones históricas concretas de ese deseo transhistórico de la constitución de lo común que llamamos «comunismo»? ¿Hay tipos específicos de temporalidad que tienden o son intrínsecos a la democracia y el comunismo?

AN: No estoy seguro de que yo planteara el problema de la manera en que tú lo haces, ni siquiera estoy seguro de que me planteara esas cuestiones. La cuestión, para mí, es que el concepto mismo de *temporalidad* está actualmente en crisis, razón por la cual no creo que pueda responder a esas preguntas mientras se sigan formulando de ese modo. Además, encuentro problemática la caracterización que haces de las temporalidades específicas pertenecientes a la democracia y al comunismo en la medida en que fácilmente se pueden tergiversar. En tu interpretación, la democracia parece un tipo de temporalidad reformista, en tanto que el comunismo parece una temporalidad utópica. El problema estriba en que este tipo de distinción es, precisamente, el que no puede hacerse ya. Hoy en día, cada reforma es radicalmente transformadora porque vivimos en un terreno ontológico, porque nuestras vidas se incardinan inmediatamente en un terreno ontológico; y por esta misma razón, toda utopía queda detrás y no delante de nosotros, es decir, no se postula como algo por venir y, en cambio, constituye el contenido psicológico actual de nuestra experiencia cotidiana.

CC: No estoy seguro de entender plenamente lo que dices.

AN: Todo lo que digo es que vivimos en un mundo sin mediaciones. Las reformas y las utopías —así como las temporalidades que les son aplicables— solían ser estructuras de mediación. En un régi-

men plenamente realizado de producción biopolítica, cualquier reforma puede ser radicalmente transformadora porque no constituye ya una mediación; o dicho de otro modo, cualquier reforma puede cambiar inmediatamente el sustrato ontológico de nuestras vidas si es que cambia algo.

cc: Si te he entendido bien, eso significa que durante la época moderna las reformas siempre cambiaron algo —aunque ese algo nunca pudo ser lo que llamas el sustrato ontológico y, por tanto, las reformas nunca podían ser revolucionarias—, en tanto que en nuestros días las reformas tienen el potencial de cambiar cualquier cosa y el potencial de no cambiar nada. Para evitar que la valoración que haces de nuestra coyuntura histórica presente se tergiverse, en el sentido de que las reformas actuales son siempre ya necesariamente revolucionarias, me aseguraría antes de hacer hincapié en ambas caras de la moneda: precisamente en la medida en que estas reformas no pueden cambiar nada en absoluto, lo pueden cambiar todo, y viceversa. Y resulta difícil saber de antemano cuál va a ser el resultado de una reforma concreta. Ésta es la única manera en la que puedo interpretar cabalmente tu posición.

AN: Sí, eso es lo que quería decir, más o menos. Empiezo a sospechar, sin embargo, que no estás realmente de acuerdo conmigo en la manera en que planteo estas cuestiones. A juzgar por lo que dices, creo que encuentras mis argumentos en su mayor parte poco convincentes. ¿Te gustó *Multitud*? ¿Qué pensaste del libro?

cc: Me gustó mucho la primera parte sobre la guerra. También me gustó la segunda parte, el excursus sobre Marx, aunque creo que no había muchas cosas en esa parte que no estuvieran ya en *Imperio* y en otras obras. Y sí, tal como deduces de todo lo que he estado diciendo y preguntando hasta hora, la tercera y última parte dedicada a la democracia no me entusiasmó.

AN: Debo confesar que tengo similares dudas. Entiendo lo que dices acerca de la primera parte y, en menor medida, lo que afirmas de la segunda, pero no estoy realmente seguro de qué fue lo que conseguimos en la tercera parte del libro.

cc: Me gustaría matizar la valoración apresurada que acabo de hacer. En primer lugar, lo que encuentro más valioso en *Multitud* desde

un punto de vista conceptual —sus elaboraciones y logros conceptuales— es la manera cómo criticáis, Michael y tú, varias oposiciones dialécticas binarias fundamentales del idealismo burgués, como las oposiciones binarias de la identidad y la diferencia, de lo particular y lo universal, de lo público y lo privado. Obviamente la crítica de este tipo de oposiciones binarias —por muy completas y radicales que sean— no es nada nuevo. Muchos son los pensadores que la acometieron antes que vosotros, al menos desde Marx y, en especial, durante la segunda mitad del siglo xx. Sin embargo, lo que encuentro muy valioso es la manera particular en que emprendéis esa crítica. De hecho, no dedicáis mucho tiempo a criticar esas oposiciones binarias, probablemente porque sabéis de sobra que ya se ha llevado a cabo esa crítica de varias maneras efectivas. Lo que hacéis, en cambio, es sustituir todas esas oposiciones dialécticas binarias por una díada complementaria, a saber, la díada de la singularidad y lo que es común, de *lo singular* y *lo común*, y es esa sustitución, así como esos dos conceptos, lo que encuentro irresistible y convincente. Se podría sostener que Deleuze ya había establecido los fundamentos de lo que decís acerca de la singularidad en esta obra y en otras. Sin embargo, vosotros definís la relación complementaria entre lo singular y lo común de una manera mucho más clara y productiva y, de hecho, es exclusivamente vuestra. En Deleuze, al fin y al cabo, se habla mucho de lo singular sin que se oiga hablar de lo común, la suya es una conceptualización de lo singular aislado de lo común, en tanto que en *Multitud* estos dos conceptos siempre son inseparables uno de otro. Pero ya volveremos luego sobre la díada de lo singular y lo común en detalle, a sus méritos y a sus defectos. La segunda cosa que quisiera señalar acerca de *Multitud* es que la manera en que está escrito el libro, esto es, su lenguaje, su estilo, es posiblemente lo que, a mi juicio, más decepcionante resulta.

AN: ¿Qué te molesta exactamente del estilo?

CC: Bueno... no es fácil de explicar, de precisar. Permíteme que, para simplificar, recurra a las categorías conceptuales de forma y contenido, que, reconozco que no son al fin y al cabo muy útiles ni adecuadas, y, de hecho, a menudo recomiendo a mis estudiantes que



no las utilicen como si fueran algo más que meros dispositivos heurísticos con los que iniciar el análisis textual, es decir, que las empleen como punto de partida y no como punto final de una investigación. (Sobre estas categorías, Deleuze —que seguía la estela de Louis Hjelmslev— puede darnos también importantes lecciones.) Y déjame añadir que lo que voy a decir es un comentario tanto de *Multitud* como de *Imperio*, ya que estas dos obras son bastante similares en lo que se refiere a esos aspectos más generales. Desde el punto de vista del contenido, tengo dos cosas que decir sobre estas obras. Por un lado, creo que cuando se trata de hacer un análisis adecuado, preciso y detallado de nuestra coyuntura histórica y también del modo en que hemos llegado hasta ella —es decir, cuando se trata de entender nuestro presente y nuestro pasado— estas dos obras son inigualables. No he hallado hasta la fecha análisis más incisivos y convincentes en ninguna otra parte. Por otro lado, cuando se trata de las conclusiones políticas que sacáis de ese análisis —cuando se trata de articular propuestas y demandas, de esbozar proyectos y proyecciones en el presente así como en el futuro, como hacéis, por ejemplo, en las partes finales de estas dos obras— mi postura es mucho más ambivalente, como he puntualizado ya en varias ocasiones. Desde el punto de vista de la forma, incluida la expresión lingüística y el estilo, tengo una consideración general que hacer sobre estas dos obras y es que, a menudo, leerlas no es un placer. Eso es algo que, dicho sea de paso, sucede menos en el caso de *Imperio* que, a mi juicio, en el de *Multitud*. A diferencia de los libros anteriores, así como a diferencia del libro que Michael escribió sobre Deleuze, estas obras resultan a veces pesadas de leer. Y debo confesar que encuentro embarazoso expresar las cosas así, en estos términos, porque, a fin de cuentas, no veo la razón por la que alguien debería preocuparse de lo que a mí me resulta pesado o no.

AN: ¿No acabas de decir que tienes la impresión —sea cierta o no— de que estos libros no fueron escritos para ti? Y, de todos modos, ¿por qué deberían haberlo sido? Dejemos bien clara una cosa: *Multitud* fue pensado para ser un libro que se pudiera vender en los anaqueles de los supermercados. Ésa fue, al menos, nuestra

idea y meta original. Sin embargo, para bien o para mal, no tengo la certeza de haberlo conseguido.

cc: Por suerte, no lo conseguisteis. De todos modos, no creo que todo cuanto trato de decir aquí sea meramente que estos libros no iban conmigo, aunque, sin duda, algo de eso hay. Tampoco pienso que lo que digo se pueda despachar enterrándolo bajo la máxima *de gustibus et de coloribus non disputandum est*. Considero que formo parte de una tradición intelectual para la que la forma es histórica e ideológica, es decir, tiene su propio contenido implícito con independencia del contenido explícito. Se trata de una tradición también para la que, por tanto, las cuestiones de gusto puede que sean incontrovertibles y, sin embargo, difícilmente son incuestionables o insignificantes desde el punto de vista de sus condiciones políticas de posibilidad, así como de su efectividad política.

AN: Sí, muy bien, pero ¿qué quieres decir?

cc: El estilo expositivo que elegisteis en ambas obras indica que queríais escribir no sólo o no precisamente textos pedagógicos, sino también obras de divulgación. En definitiva, no sólo eran libros destinados a estudiantes de primeros cursos de filosofía política o teoría jurídica crítica, sino que estaban destinados a un público culto mucho más amplio. La alusión que has hecho a los anaqueles de los supermercados viene a confirmarlo. A mi juicio, vuestro proyecto político es plenamente defendible, admirable, necesario y urgente, aunque nunca haya sido mi proyecto, debido en muy amplia medida a que cuando escribo no tengo ni la propensión ni el talento para hacer lo mismo (aunque espero tener ambas cosas cuando doy clases). El proyecto *per se* no me plantea ningún problema, al contrario. Pero creo que, si se diera el caso de que hablaras cinco lenguas y, por mi parte, yo sólo hablara una de ellas, cuando quisieras decirme algo, no tendrías más remedio que hablarme en mi lengua. Sin embargo, esto no significa que debas hablar mi lengua de la misma manera en que yo la hablo, sobre todo si crees que mi lengua está repleta de clichés, es decir, si crees que mi lengua ha sido colonizada por completo por la forma mercancía y su vergonzosa repetición de lo mismo. En otras palabras, no puedes, por un lado, sostener que, en nuestro régimen plenamente realiza-

do de producción biopolítica, incluso el núcleo más constitutivo de lo común —la lengua en todas sus formas— nos está siendo arrebatada, nos está siendo expropiada, explotada y reificada, y, por otro, argumentar todo esto mediante esa lengua reificada sin procurar transformarla y reelaborarla. En suma, sin tratar de hacer algo nuevo a partir de todos los clichés que nos rodean y que saturan nuestros cerebros. Sin duda exagero a fin de dejar claro lo que quiero decir: no creo que *Imperio* y *Multitud* recurran, por ejemplo, a clichés lingüísticos. Pero la cuestión es que ser un escritor —que es lo que tú, Michael y yo también somos— significa tener oficio así como responsabilidades éticas respecto a ese oficio. Y la más alta de esas responsabilidades es la de ser capaz de y estar dispuesto a crear lo nuevo a partir de un lenguaje reificado, es decir, hacer posible que nuestro lenguaje sea algo diferente de lo que es. Creo que ésta es una de las principales lecciones que se pueden aprender de Deleuze cuando escribe sobre la cultura del cliché en *Imagen en movimiento 2*.<sup>3</sup> En este sentido, tus otros libros son diferentes de *Imperio* y *Multitud*. Pongamos por caso libros como *Marx más allá de Marx* —que hasta la fecha es, a mi juicio y en muchos sentidos, el mejor libro que has escrito así como el libro que más me ha influido— o *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*. Ambos son libros que experimentan con la escritura. No es sólo que sean libros difíciles. Se han publicado muchísimos libros difíciles y poco interesantes. El caso es que en estos otros libros tuyos, asumes riesgos en la forma de escribir, y tratas la escritura como un experimento, en aquellos libros te muestras inventivo y creativo; y lo eres precisamente allí donde muestras, por ejemplo, lo inventivo y lo creativo que fue Marx en los *Grundrisse* tanto en materia de estilo como de concepto.

AN: Planteas aquí una serie de cuestiones importantes, aunque creo que exageras en tu manera de caracterizar el estilo de redacción que adoptamos en *Imperio* y en *Multitud*. Además, no estoy seguro de si es del todo acertado entender estos dos libros de la manera en que tú lo haces, es decir, como obras de divulgación, aunque en principio no tengo nada en contra de este tipo de obras. Con ello, evidentemente, tratábamos de llegar a un amplio número de lecto-

res, pero no por ello todos los libros que aspiran a tenerlos deben ser considerados automáticamente como obras de divulgación. Me parece que la cuestión principal que planteas aquí es que se pierde o se sacrifica algo importante cuando, a través de la escritura, se intenta llegar a un público amplio. No creo que sea necesariamente así. Y aunque así fuera, no es evidente por sí mismo o no está inmediatamente claro qué es ese algo que se pierde o sacrifica. ¿Tal vez un matiz teórico? ¿Quizá la precisión conceptual? ¿La pureza filosófica? ¿La efectividad política? ¿Todas esas cosas juntas? ¿O alguna otra cosa por completo distinta? No estoy seguro, y no hay nada en lo que dices que aporte una respuesta a esta pregunta. En segundo lugar, se podría decir lo mismo de cualquier forma o estilo de escritura: siempre se pierde algo importante en el sentido de que ningún tipo de estilo puede lograr todo o llegar a todo el mundo. Estoy seguro de que algo de este tipo se podría decir precisamente, por ejemplo, de *Marx más allá de Marx*, un libro que, a fin de cuentas, fue concebido como una serie de conferencias que iban a ser pronunciadas en un marco muy concreto y ante un público muy específico, es decir, formado por académicos. Pero una vez dicho todo eso, déjame que añada que estoy de acuerdo contigo en un punto central y es que la cuestión del estilo es una cuestión histórica, política e ideológica muy importante.

cc: ¿Se llega a decir, quizá, que lo que aquí indico guarda relación con nuestra coyuntura histórica concreta, en el sentido de que hay ciertas concesiones que actualmente es preciso hacer si se quiere llegar a un público amplio? Una obra tan hermosa, tan inventiva, tan convincentemente escrita y sin hacer concesiones como *El Manifiesto comunista* llegó a un público muy amplio en su propia época, y me pregunto si alguien hoy podría lograr una hazaña semejante.

AN: No estoy seguro. De todos modos, no creo que hiciéramos concesiones perjudiciales o significativas en *Imperio* y *Multitud* con objeto de llegar a un amplio público. *Imperio*, por ejemplo, llegó a un público muy amplio —un hecho que aún hoy me sorprende y me hace también gracia—, pero las razones de su éxito, a mi juicio, no son atribuibles a concesiones u otras cosas similares. Estoy de

acuerdo contigo en que ese libro no dice muchas cosas que tanto Michael como yo mismo no hubiéramos dicho con anterioridad, e incluso que, en cierto sentido, esta obra no dice muchas cosas nuevas a nadie, y esto no constituye, a mi juicio, un problema. De hecho es posible que la razón principal de su éxito, de que llegara al público como llegó, sea porque *Imperio* fue capaz de captar, de expresar, así como de interrelacionar, una serie de necesidades, deseos y aspiraciones que son muy comunes actualmente y se hallan muy extendidas entre las multitudes del planeta. Ése es el verdadero significado de explorar el presente.

cc: Sí, estoy de acuerdo en que tanto *Imperio* como *Multitud* son exploraciones del presente. Pero permíteme que lleve esta cuestión un poco más lejos recurriendo para ello a una comparación. En *Imperio*, Michael y tú señaláis explícitamente *Mil mesetas* como una de vuestras principales fuentes de inspiración, desde un punto de vista tanto metodológico como conceptual. Ahora, después de haber escrito *Multitud*, sin embargo, se me ocurre que tal vez se podría establecer un paralelismo diferente, esto es, entre *Imperio* y *El Antiedipo*, por un lado, y *Multitud* y *Mil mesetas*, por el otro. Así como *El Antiedipo* constituye la *pars destruens* del proyecto de Deleuze y Guattari, y *Mil mesetas* constituye la *pars construens*, *Imperio* en muchos sentidos se presenta como una obra de crítica, en tanto que *Multitud* se postula explícitamente como un momento de construcción y constitución. Antes, cuando hiciste hincapié en que el principal problema con el que os enfrentasteis mientras escribías *Multitud* fue precisamente «hacer la multitud» en lugar de revelarla o analizarla, corroborabas al menos la última parte de esta comparación. Sin embargo, creo que esta comparación se sostiene más desde un punto de vista conceptual que metodológico, y, en cambio, desde un punto de vista estilístico no sirve. Lo que sostengo es que estas cuatro obras son, en cierto sentido, muy similares en los conceptos que elaboran y desarrollan, y son, tal vez, similares también en cuanto a los métodos de investigación que emplean, pero no son comparables en la manera en que han sido escritas, que era la razón por la que, de entrada, hacía esa comparación. Por ejemplo, mientras que en el tránsito de la *pars destruens* a la *pars*

*construens* de su proyecto, Deleuze y Guattari sintieron la necesidad de cambiar radicalmente su estilo —así como, en cierta medida, su método de investigación—, se puede decir que en ese aspecto existe una continuidad fundamental entre *Imperio* y *Multitud*. En definitiva, el paso de *El Antiedipo* a *Mil mesetas* constituyó, entre otras cosas, una metamorfosis de estilo, un salto exponencial en la experimentación lingüística, y, para bien o para mal, no cabe decir lo mismo del paso de *Imperio* a *Multitud*. Cabe, sin embargo, que yo haya llevado demasiado lejos este paralelismo.

AN: Este paralelismo que apuntas me deja algo confuso. La relación entre *El Antiedipo* y *Mil mesetas* la vi como un desarrollo muy diferente del que nos llevó, a Michael y a mí, de *Imperio* a *Multitud*. En buena medida como tú, también pienso que *El Antiedipo* es una *pars destruens*, en el sentido de que destruía el estructuralismo. Sin embargo, *Imperio* no es en absoluto una *pars destruens* y, si se compara con alguna de esas obras, la comparación debe hacerse más bien con *Mil mesetas*. En realidad es de *Multitud* de la que cabe decir que, en ciertos sentidos, es similar a *El Antiedipo*, aunque, en un sentido fundamental Michael y yo no hayamos escrito nuestro *Antiedipo*. Después de todo, *El Antiedipo* fue un intento de recuperar el nivel más profundo o más elevado de causalidad ontológica, es decir, un intento de reintroducir el deseo en la filosofía posmoderna, de redescubrir el deseo como el fundamento de lo posmoderno, a fin de contrarrestar aquella última gran herejía del marxismo que era el estructuralismo. Si caracterizo el estructuralismo de este modo es porque era el último de una larga serie de esfuerzos orientados a articular la relación entre la base y la superestructura, contra parámetros puramente dialécticos, y aun así desde el interior de esos parámetros dialécticos. Creo que las figuras más importantes del estructuralismo —Claude Lévi-Strauss y Jacques Lacan— iban precisamente detrás de eso, esto es, una articulación de la conciencia y la materia, de la conciencia y la vida que se halla simultáneamente dentro y contra la dialéctica. La respuesta que *El Antiedipo* da a la teoría estructuralista se puede resumir del siguiente modo: no hay ya dialéctica, sólo producción de conciencia que no puede ser prefigurada dialécticamente —como sucede,

por ejemplo, en los esquemas de Freud— y que, más bien, sólo puede ser libre, abierta, esto es, inflexiblemente no teleológica. *Mil mesetas* constituye un ulterior desarrollo de este argumento en el sentido de que, mientras *El Antiedipo* hizo que el redescubrimiento de esta fuerza influyera en la toma de conciencia —dando lugar con ello a una ruptura radical con el estructuralismo—, *Mil mesetas* hizo que influyera en el conjunto de la historia y de la vida, es decir, en lo que es común. La relación entre *Imperio* y *Multitud*, por otro lado, es diferente de todo lo que acabo de describir, y lo es en primer lugar porque existe una mayor continuidad entre nuestros dos libros que la que se da entre los libros de Deleuze y Guattari. A diferencia de *El Antiedipo*, *Imperio* es un proyecto incompleto: continuamente da ideas sobre la multitud sin decir nunca nada de ella.

cc: En cierto sentido, *Imperio* examina y describe nuestro presente desde el punto de vista de la multitud sin decirlo de una manera explícita y, por tanto, sin clarificar y desarrollar ese punto de vista a fondo. En algunos sentidos, por tanto, *Multitud* en realidad precede, es anterior a *Imperio*. Aunque *Multitud* fuera escrita después, gran parte de lo que en ese texto plasmáis era algo latente que no sólo estaba ya en *Imperio*, sino que era la condición previa para pensar y escribir *Imperio*. No es casual, por tanto, que en *Multitud* tratéis la relación entre *Forschung* y *Darstellung*, pues, al hacerlo, de hecho, tematizáis y abordáis implícitamente la relación temporal inversa entre *Multitud* e *Imperio*.<sup>4</sup> De la misma manera que Marx dice en los *Grundrisse* que la anatomía del ser humano es la clave de la anatomía del simio, tal vez podríamos decir que la anatomía de la multitud es la clave de la anatomía del imperio.<sup>5</sup>

AN: Estoy plenamente de acuerdo. Y quisiera añadir que, en la medida en que *Multitud* completa un proyecto que ya había empezado en *Imperio*, entre estas dos obras hay una relación de complementariedad, algo que no creo que sea posible decir de la relación entre *El Antiedipo* y *Mil mesetas*.

cc: Puesto que has evocado el concepto de *complementariedad* para describir la relación entre *Imperio* y *Multitud*, éste podría ser un buen momento para volver sobre la díada complementaria de lo

*singular y lo común*. Como dije antes, considero estos dos conceptos no sólo muy valiosos, sino que, a mi juicio, constituyen también un paso adelante muy significativo respecto a las teorizaciones deleuzianas de la singularidad, que a menudo abandonan su vínculo necesario con lo común. Sin embargo, el modo en que recurre a la complementariedad me deja algo perplejo. Si bien estaría de acuerdo en que se puede sostener que la relación entre *Imperio y Multitud* es de complementariedad, no estoy seguro de entender qué queréis decir cuando afirmáis que la relación entre lo singular y lo común es de complementariedad. Quizás asocio erróneamente el concepto de *complementariedad* con las relaciones dialécticas. O, para mí, una díada complementaria siempre indica una ausencia, en el sentido de que *X* constituye el complemento necesario de *Y*, en la medida en que *Y* carece de algo necesario, de algo que le hace ser radicalmente incompleto, y viceversa. Sin embargo, si la singularidad tiene sentido como concepto, tanto en vuestra obra como en la de Deleuze, es únicamente como un concepto que se refiere a algo que no carece de nada y que es absolutamente perfecto (y utilizo aquí «perfecto» en el sentido de Spinoza).<sup>6</sup> Además, si es así en el caso del concepto de *singularidad*, tanto más lo es aún, a mi juicio, en el caso del concepto de *lo común*.

AN: Aquí es preciso hacer varias puntualizaciones. Ante todo, creo que no es adecuado hacer hincapié en la continuidad entre, por un lado, el concepto deleuziano de *singularidad* y, por otro, la díada de lo singular y lo que es común, aunque ambos casos son intentos de hacer a un lado la oposición binaria de la identidad y la diferencia. O sea, es preciso andarse con mucho cuidado a la hora de especificar el tipo de continuidad que existe entre su pensamiento y el mío. Ambos sabemos bien lo intenso e íntimo que es el vínculo que me une con Félix y Gilles, un vínculo que es tanto personal como histórico. Las fuentes de su pensamiento son, sin embargo, radicalmente distintas de las fuentes tanto de mi pensamiento como del pensamiento de Michael, dado que para nosotros dos la filosofía marxista fue fundamental desde fecha muy temprana. Deleuze y Guattari, sin duda, articularon su pensamiento dentro de un dominio marxista, desarrollaron sus conceptos en el contexto



de una problemática marxista —y, sin embargo, ese dominio y esa problemática no eran ni primordiales ni consustanciales a la formación intelectual de los dos. Las fuentes de su pensamiento nunca fueron marxistas. Sus fuentes eran Henri Bergson, Freud, etc. Por otro lado, yo —y en menor medida Michael— empecé con Marx. Considero esencial subrayar que mi relación con Deleuze y Guattari nunca fue de filiación, sino más bien de encuentro, un puro y simple encuentro. Si se confunde esta relación con la filiación, nunca se llegará a entender, por ejemplo, en qué medida Deleuze, Guattari y yo mismo utilizamos a menudo los mismos términos en sentidos muy diferentes. En breve, aquello que nos une es la continuidad de un encuentro y no la continuidad de una filiación. Sinceramente, no creo que haya peor tipo de relación que la filiación. ¡La familia tiene que ser destruida!

cc: Estoy por completo de acuerdo contigo, y espero no haberte dado otra impresión. La única razón por la que insisto tanto en comparar vuestras obras escritas a dúo con las de Deleuze y Guattari es que, en el prefacio de *Imperio*, tú y Michael afirmáis explícitamente que los *Grundrisse* de Marx, así como *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari, son vuestros modelos metodológicos primordiales.<sup>7</sup>

AN: No trato, evidentemente, de reclamar autenticidad, originalidad o todas esas sandeces, sino que, simplemente, intento decir que las cosas pasaron de ese modo: fue un encuentro. No hay duda de que Deleuze es mi interlocutor más privilegiado entre todos los pensadores contemporáneos. No hay duda de que Deleuze y Guattari constituyeron un referente decisivo en mis elaboraciones teóricas: se convirtieron en mi *passe-partout* de posmodernidad. De igual manera, sus interpretaciones, tanto filosóficas como políticas, de la subsunción real tuvieron una importancia fundamental en su proyecto. Las tradiciones intelectuales de las que surgimos, sin embargo, eran profundamente distintas, y este hecho determinó de una manera significativa las divergencias y las convergencias de nuestros respectivos proyectos.

cc: ¿Volvemos a la díada conceptual de lo singular y lo común?

AN: Sí. La segunda cuestión es que lo común en realidad constituye el elemento decisivo que diferencia mi teorización de la singularidad

y la teorización que Deleuze y Guattari hacen (lo cual es lo que, si no me equivoco, antes sugerías). No es sólo que en Deleuze y Guattari el concepto de *lo común* esté mucho menos presente que el concepto de *lo singular*, sino que cuando lo común está presente en ellos, constituye un elemento dialéctico. Tengo la clara impresión de que, en Deleuze y Guattari, la superación de la dialéctica es radical y, sin duda, completa, pero es una superación que los conduce a una concepción puramente horizontal de las relaciones entre las singularidades. La superación de la dialéctica en Deleuze y Guattari les lleva a descartar o ignorar que la síntesis es también un problema, es decir, les lleva a negar el hecho de que la síntesis sea un problema al que es preciso hacer frente con independencia de cuál sea la propia postura respecto a la dialéctica. La solución que encuentran a este no-problema de la síntesis —lo que equivale a decir, la solución que encuentran para tratar la cuestión de la síntesis— es plantear la hipótesis de un continuo desplazamiento de los niveles del conocimiento, así como de los niveles de los actos. En el mejor de los casos se trata, a mi juicio, de una no-solución a un problema muy real, una no-solución que, sin embargo, les prestó un buen servicio durante un tiempo. Cuando escribieron *¿Qué es la filosofía?*, sin embargo, esta solución pasó a ser ya muy problemática, es decir, se reveló plenamente como una no-solución, como un dispositivo conceptual que no funciona. En aquel libro, de hecho, tratan de evitar continuamente que se genere aquello que, ante todo, les había llevado a escribir ese libro, es decir, un concepto de síntesis. En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari iban en busca de una síntesis, y no pudieron encontrarla porque por entonces ya habían hecho que para ellos fuera imposible concebir una síntesis, fuera la que fuese.

cc: Se podría argüir que la teorización que hacen del cerebro al final de *¿Qué es la filosofía?* era el equivalente de un intento de generar un concepto de síntesis, puesto que el cerebro es ese producto-productor de la intersección de tres expresiones fundamentales del intelecto: la filosofía, el arte y la ciencia.

AN: Sí, así lo creo. Y, sin embargo, es un intento muy inadecuado. El concepto que proponen de cerebro ansía ser —aunque no llega

a serlo— un concepto del producto-productor de lo común. El problema estriba en que la idea misma de la producción de lo común no la hallamos en ninguna parte de la obra de Deleuze y Guattari.

cc: Me parece que estás dando a entender varias cosas importantes a la vez. En primer lugar, estás diciendo que Deleuze y Guattari evitan la cuestión de la síntesis porque siempre ha sido conceptualizada en términos dialécticos y, de hecho, ha sido la característica distintiva de la dialéctica como discurso y como problemática. La manera en que abordan la cuestión de la síntesis —o su ausencia— equivale, dicho en otras palabras, a actuar con exceso de celo, eliminando lo valioso junto a lo no deseado. Además, estás afirmando que del hecho de que el concepto de síntesis haya sido tan esencial y definitorio para la dialéctica no se sigue que ese concepto se pueda eliminar o que no pueda ser reconceptualizado de una manera diferente. Al contrario, que el concepto de síntesis es indispensable para cualquier pensamiento de lo político y debe ser separado de la dialéctica, así como reconceptualizado de una manera no dialéctica. Por último, das a entender que precisamente eso es lo que habéis tratado de hacer por un tiempo, es decir, generar un concepto de síntesis no dialéctico, y que ese concepto en vuestra obra está constituido por la producción de lo común, razón por la que lo común es finalmente lo que más diferencia vuestro pensamiento del pensamiento de Deleuze y Guattari.

AN: Sí. Y también estoy diciendo que todo eso, incluido el no-compromiso o el inadecuado compromiso con la cuestión de la síntesis, con la producción de lo común, etc., resulta más evidente en *¿Qué es la filosofía?* Nunca creí que fuera una de sus mejores obras, al contrario, tiene algo de chapuza, algo propio de un turbio compromiso o de una retractación. En principio la habían concebido como una obra sobre la filosofía de la naturaleza, pero no creo que fueran capaces de lograrlo. Sin duda hay muchas cosas valiosas en esa obra: páginas extremadamente bellas sobre estética, críticas implacables de lo posmoderno, etc. En cuanto a lo que presentan como la cuestión más importante de la obra —la cuestión del concepto, de su aparición y consistencia, etc.— no dicen nada útil.

Pero quiero volver a la complementariedad de la díada de lo singular y lo común, puesto que aún no he abordado la objeción más importante que planteabas, es decir, la naturaleza supuestamente dialéctica del concepto de *complementariedad*. La tercera cuestión que te planteo ahora es simplemente que, al contrario de lo que sostienes, una relación de complementariedad no es una relación dialéctica. Una relación de complementariedad no pasa a través de la negación, sino que pasa más bien por el vacío. Sólo hay una cosa que acepta y hace frente al *kairós*, y es el vacío. Y sobre el vacío el *kairós* construye aquello que nos acomuna, aquello que es en común.<sup>8</sup>

cc: O sea, la relación de complementariedad es la única relación que acomuna en la producción de algo que se comparte en común: si tú y yo somos complementarios, eso significa que estamos vinculados el uno con el otro a través de la actividad de producción de algo en común, así como por ese algo, es decir, por el producto de esa actividad. Por tanto, tal vez fuera más atinado recurrir a la complementariedad cuando se trata de describir las relaciones entre todas las singularidades que constituyen lo común y no para caracterizar las relaciones entre lo singular y lo común (aunque estoy siendo tal vez demasiado puntilloso). Lo esencial, en todo caso, es que para ti este tipo de relación puede construirse sólo en el vacío.

AN: Sí. Y se trata de otra manera de decir que una relación de complementariedad marca una transformación y no una síntesis dialéctica, que cada proceso de producción conceptual es una metamorfosis y no una *Aufhebung*.

cc: Todo lo que dices, sin embargo, sólo tiene sentido en la medida en que lo que llamas «el vacío» es algo distinto de un límite.

AN: *Vacío* y *límite* son dos conceptos diferentes.

cc: Entiendo qué es un límite. Pero ¿qué es exactamente el vacío?

AN: El vacío es aquello que desconocemos, que está más allá, que está fuera de nuestro alcance.

cc: Sí, pero ¿se puede decir que el vacío existe? ¿Cómo es el vacío?

AN: Desde luego que el vacío existe. El vacío existe en cada instante. En cada momento de nuestras vidas nos arriesgamos: eso es el vacío. El vacío es el riesgo que corremos a cada paso que damos.

cc: En realidad, me refería a algo distinto. ¿El vacío tiene alguna consistencia ontológica? ¿Se puede hablar del vacío como de una entidad ontológica?

AN: No. Más bien se habla del vacío como del absoluto no ontológico. Ahora mismo, por ejemplo, tú y yo estamos hablando en el vacío, es decir, en el espacio sin límites que es el vacío. Cada palabra que decimos es lanzada allí, al vacío, para que se reinvente. Y en términos éticos, no exponerse al vacío es la definición misma del mal.

cc: Sí, estoy de acuerdo. Y añadiría que tu definición del vacío como el absoluto no ontológico no es una definición negativa, no está determinada por la negación. En la interpretación que haces, de hecho, el vacío existe sólo en la medida en que le lanzamos algo. El vacío se deja sentir —se vuelve perceptible, palpable— sólo en la medida en que afirmamos, construimos, producimos algo.

AN: Además, si se actúa en el plano de inmanencia, la duración —la duración de la existencia— sólo tiene un sentido y es entendible en la medida en la que uno la arriesga como vacío. Cualquiera de nuestras experiencias atestigua y verifica nuestra exposición al vacío, al azar, a una contingencia verdaderamente real. Y eso es el materialismo. Si el materialismo no fuera ese carácter absoluto de nuestra precaria condición, ese carácter absoluto de una condición futura o venidera basada en el hacer, en el fabricar, en el producir, el materialismo simplemente no sería. Todos y cada uno construimos sobre el vacío: cualquier forma o presencia es un puente que tendemos sobre el vacío.

cc: Debo confesar que tu concepto de *vacío* como absoluto no ontológico en algunos sentidos empieza a parecer como análogo al concepto lacaniano de lo real, no necesariamente en el sentido de que sean dos nombres para el mismo concepto, sino más bien por el hecho de que cumplen funciones similares y ocupan posiciones similares en vuestros sistemas filosóficos y proyectos intelectuales.

AN: Bueno, yo no veo ningún parecido entre esos dos conceptos.

cc: Bien. Entonces permíteme que recurra a otra analogía, tal vez más pertinente y afín. Hacia el final de su vida, Althusser había empezado a trabajar en una teoría a la que dio el nombre de «materialismo aleatorio», en la cual conceptos como *vacío*, *contingencia* y *ries-*

go desempeñaban papeles centrales.<sup>9</sup> A mi juicio, gran parte de lo que has dicho aquí en relación con el materialismo guarda una asombrosa similitud con las últimas formulaciones de Althusser.

AN: Sí, me doy cuenta de la similitud, aunque debo decir que sus formulaciones son muy confusas y nada concluyentes. Me temo que hacia el final de su vida, Althusser ya no era muy lúcido o coherente.

CC: Dejando a un lado todas estas analogías y semejanzas, lo que me resulta muy interesante de tu insistencia en la importancia de un concepto como el de *vacío* es que llega después de décadas en las cuales dedicaste un tiempo y un esfuerzo considerables a la afirmación de la plenitud del ser.

AN: Pero no hay contradicción entre el vacío como elemento indispensable en la producción del ser, por un lado, y la riqueza y la plenitud de ese proceso de producción, por otro.

CC: Estoy de acuerdo. No estaba sugiriendo que hubiera alguna contradicción. Más bien, estoy comentando la secuencia de acontecimientos, es decir, el hecho de que sólo recientemente has sentido la necesidad de elaborar el concepto de *vacío*.

AN: ¿No necesitamos todos hacer sólo una cosa a la vez? ¿Quién sabe qué cosas vendrán luego, qué cosas será aún necesario hacer, cuántas otras cosas, si muchas o pocas, uno no llegará a hacer! Ésa es la razón por la que la plenitud es un futuro eterno. Y esa eternidad implica elegir: por lo tanto, está hecha de cosas que nunca pueden deshacerse una vez que han sido hechas. Cualquier sandez que proponamos dura y nunca podrá deshacerse, porque la hemos construido sobre este enorme vacío que nos mira en esta enorme tarea a la que la vida nos enfrenta a cada instante. Por esta razón la dialéctica es un trasto inútil, siempre trata de recombinarlo y reconciliarlo todo, acomunarlo siempre todo, hacer que todas las partes se acomoden, fuerza siempre a que todo tenga sentido, para que así agrade a todo el mundo, para hacer felices a todos, para apaciguarnos a todos. Quizás en mayor medida aún que Hegel, el maestro de esta charada dialéctica fue tu paisano, Gentile, un gran filósofo, un auténtico genio, en comparación con el que Croce era sólo un torpe académico. Gentile intentó hacer todo eso: mezclar el espíritu,

la nación, la praxis, la trascendencia, la inmanencia, e incluso lo común, aunque lo común en su pensamiento no era más que esencia espiritual.

cc: Ya que hemos vuelto de nuevo a *lo común*, me gustaría analizar este concepto de una manera diferente, es decir, hacerlo no ya desde el punto de vista de su relación con lo singular sino desde la perspectiva de su relación con la multitud. Y me gustaría abordar esta cuestión a través de otra comparación, es decir, comparando tu concepto de *multitud* con el concepto de *multiplicidad* que Deleuze y Guattari exponen en *Mil mesetas* y en otras obras. En ciertos sentidos, son dos conceptos muy afines, aunque, sin duda, responden a genealogías muy diferentes: la genealogía de la multitud es primordialmente política y ontológica (Maquiavelo, Spinoza, Marx, etc.), en tanto que la genealogía de la multiplicidad es ante todo matemática (Georg Riemann, Benoît Mandelbrot, Bergson, etc.).<sup>10</sup> Sin embargo, dejando a un lado las genealogías, creo que hay otras diferencias importantes. Cuando, por ejemplo, tratas de elaborar la multitud como un concepto de clase, tú y Michael escribís: «Una multitud es una multiplicidad irreductible; las diferencias sociales singulares que constituyen la multitud han de hallar siempre su expresión, y nunca nivelarse en la uniformidad, la unidad, la identidad o la indiferencia. Sin embargo, la multitud no es una mera multiplicidad fragmentada y dispersa».<sup>11</sup>

AN: Si estás sugiriendo que en este pasaje, y posiblemente en otros pasajes de *Multitud*, nos desvinculamos de un concepto disperso de *multiplicidad* que atribuimos a Deleuze y a Guattari, creo que no te equivocas. Se trata de otro modo de expresar algunas de esas diferencias fundamentales entre nuestras posturas y las de Deleuze y Guattari, sobre todo en relación con lo común, de las que hablamos antes.

cc: Sí. Podría haber, no obstante, otra diferencia fundamental entre vuestra *multitud* y la *multiplicidad* de Deleuze y Guattari. En *Multitud*, Michael y tú repetís en varias ocasiones que la multitud no se divide ni es divisible según la diferencia de naturaleza, y entiendo que eso significa que la multitud se divide y es divisible sólo según diferencias de grado. Déjame que te ponga dos ejemplos. En el

primero escribís: «El concepto de *multitud* viene a reformular el proyecto político marxista de la lucha de clases. La multitud desde esta perspectiva se basa no tanto en la existencia empírica actual de la clase sino más bien en su condición de posibilidad. [...] Ese proyecto político debe fundamentarse en un análisis empírico que muestre las condiciones comunes de aquellos que pueden convertirse en multitud. Estas “condiciones comunes” no significan, claro está, uniformidad o unidad, sino que implican que la multitud no sea dividida por ninguna diferencia de naturaleza o de género».<sup>12</sup> En el segundo ejemplo, añadís: «A fin de verificar la validez de este concepto de *multitud* y de su proyecto político tendremos que empezar por establecer que las diferencias de naturaleza que solían dividir el trabajo ya no son aplicables, o, en otras palabras, que se dan las condiciones para que las diferentes formas de trabajo se comuniquen, colaboren y se hagan comunes».<sup>13</sup> En el caso de la multiplicidad de Deleuze y Guattari diría que ocurre todo lo contrario. Mientras que las diferencias de naturaleza son ajenas a vuestra *multitud*, la *multiplicidad* de Deleuze y Guattari pasa por una metamorfosis radical en cada momento que se divide, es decir, cuando cambia de naturaleza, siempre que tiene lugar en ella cualquier tipo de división. Para Deleuze y Guattari mientras una magnitud es una entidad que siempre puede ser dividida en partes extensas, cuantificables y mensurables, una multiplicidad sólo puede dividirse en partes intensivas, no cuantificables e inconmensurables. En definitiva, la multitud sólo permite diferencias de grado, en tanto que la multiplicidad sólo permite diferencias de naturaleza. La cuestión que quiero plantearte es la siguiente: para que vuestra *multitud* tenga sentido debe ser una multiplicidad y, sin embargo, la definís en términos de magnitud.

AN: Estas cuestiones son muy importantes. Sospecho que al final, sin embargo, la multitud tiene poco o nada que ver con la magnitud o con la multiplicidad. No estoy seguro de tener claro, de todos modos, lo que me planteas, de manera que convendría que me lo explicaras con más detalle antes de decir algo más. En particular, todavía no has concretado qué tiene que ver exactamente con la cuestión de lo común, que, creo, era lo que planteabas al principio.



cc: Ante todo, me parece que en la medida en que la multitud es el devenir común de las singularidades, tiene que conllevar una diferencia de naturaleza. La singularidad, después de todo, supone la diferencia primaria y absoluta, en contraposición a la diferencia relativa y secundaria —y entiendo que la diferencia de naturaleza es una diferencia absoluta y la diferencia de grado una diferencia relativa—. Por eso me parece que sólo la diferencia de naturaleza podría constituir una garantía adecuada frente a la mensurabilidad, la equivalencia y el intercambio, que es lo que creo que la multitud y sus singularidades constitutivas no implican. En segundo lugar, creo que, al contrario de lo que afirmabais —tú y Michael— en el último párrafo que he citado, no sólo es posible que entidades diferentes por naturaleza puedan acomodarse y comunicarse, sino que también, únicamente a través de esas entidades, el ser en común y la comunicación son posibles. Spinoza es muy claro sobre esta cuestión: el hecho de que las esencias de los modos nunca sean compartidas, que nunca sean comunes, y, por tanto, nunca constituyan singularidades, no significa en absoluto que los modos no existan en común o que no se comuniquen; los modos se comunican, por ejemplo, a través de las nociones comunes, aunque sus esencias son absolutamente distintas unas de otras. Además, aunque la esencia de la sustancia no sea compartida con las esencias de los modos, la sustancia y los modos existen, sin embargo, en común y se comunican, gracias, por ejemplo, al tercer género de conocimiento.<sup>14</sup> Dejando a un lado a Spinoza, lo que intento decir es que no podéis sostener, por un lado, que lo singular y lo común son complementarios entre sí y, por otro, que las entidades que son diferentes por naturaleza o esencia —a saber, las singularidades— no «se comunican, colaboran y llegan a ser comunes» o, en definitiva, que no pueden constituir lo común.

AN: Las objeciones que planteas son, sin duda, muy sutiles, complejas y pertinentes, así como muy útiles para clarificar y refinar aún más el concepto de *multitud*. Creo, no obstante, que varias de estas objeciones en realidad han sido tratadas —aunque quizá de una manera indirecta— en *Multitud* y en otros lugares.

cc: Sin duda. De hecho, cuando tratas del concepto de *multitud* con

Anne Dufourmentelle en *Negri sur Negri*, defines este concepto en unos sentidos que son más congruentes con el concepto de *multiplicidad* de Deleuze y Guattari, y, teniéndolos en cuenta, sería más difícil plantear el tipo de objeciones que he planteado aquí.<sup>15</sup>

AN: Permíteme, no obstante, que procure abordar las cuestiones que te interesan. Debo empezar diciendo que me resulta difícil de aceptar la terminología que empleas y que procede más del Deleuze posestructuralista que del Deleuze de *Mil mesetas*. Tal como señalaste, la génesis del concepto de *multiplicidad* de Deleuze es matemática. Esta génesis es inseparable de un tipo de análisis que es tan formal que impone una dimensión al concepto de *multiplicidad* que es también puramente formal. Por otro lado, nuestro concepto de *multitud* nace del análisis de la singularización del trabajo. Si bien las referencias a Maquiavelo y a Spinoza son, qué duda cabe, importantes, nuestro concepto de *multitud* se inicia específicamente con el análisis del paso y la transformación contemporáneos del trabajo fordista en trabajo posfordista, es decir, el paso y la transformación contemporáneos del trabajo en masa (cuando el trabajo es ordenado y definido según los principios tayloristas, a fin de satisfacer los requisitos de la producción industrial en masa) en lo que últimamente me gusta llamar «trabajo de enjambre» (el trabajo identificado cada vez más como una actividad social *tout court*). Michael y yo, por decirlo de otra manera, empezamos nuestra investigación con las determinaciones materiales interiores y no con las determinaciones formales. No tratamos de la disolución de un conjunto o de otro tipo de unidad abstractamente definida y lógicamente concebida. Tratamos de la disolución de una masa, de una masa concretamente definida, y, en particular, nos interesamos por el elemento expresivo o materialmente constitutivo de esa masa, es decir, su dispositivo organizativo o productivo. Existe una enorme diferencia entre, por un lado, considerar un conjunto infinitamente subdivisible que es reensamblado cada vez que tiene lugar una división, y, por el otro, considerar una masa infinitamente subdivisible que produce y que está ligada a la aparición de singularidades infinitas, cada una de las cuales es, a su vez, productiva. Pero te agradezco mucho la objeción que planteas, ya que permite

fijar, a partir de un punto de vista filológico, el elemento esencial que me separa de Deleuze y Guattari. Además, debo añadir que te has centrado en un aspecto del pensamiento de Deleuze y Guattari que siempre me ha resultado bastante enojoso: aun en aquellas épocas en que los proyectos de unos y otros estuvieron más cerca, no podía resistir que Deleuze y Guattari olvidaran de manera sistemática que hay ciertos fenómenos materiales, como la explotación y la lucha de clases, que no son susceptibles de ser formalizados de ningún modo. Mi manera de entender la constitución de las singularidades es aristotélica y no platónica, materialista y no matemática. Pese a todo, hay varios elementos residuales matemáticos así como platónico-bergsonianos que, no obstante, siguen siendo operativos en la concepción deleuziana de la singularidad, la cual, por un lado, es decididamente formalista y, por otro, se esfuerza por ser cada vez más concreta e históricamente determinada. Estoy convencido de que es necesario descartar estos elementos residuales para que sea posible traer a un primer plano ese dispositivo constitutivo, dinámico y formativo que es esencial a la constitución de la singularidad. Cada singularidad se expresa y esa expresión no puede ser captada a través de un formalismo. No es casual que Michael y yo nos refiramos continuamente al lenguaje y no a las matemáticas. El lenguaje tiene una naturaleza expresiva, es decir, innovadora; la circulación lingüística no es una circulación de elementos formales, sino una circulación entre elementos expresivos que dicen, hablan, cuentan. El componente fundacional del concepto de *multitud* no es simplemente un concepto formal de conjunto, que se desglosa en singularidades o se reúne en una unidad, es más bien un concepto de singularidades que se reúnen y reconfiguran continuamente en un lengua. Lo común, por tanto, se presupone como identidad, como elemento compactado, o incluso como el lugar en que las modalidades singulares se reagrupan en un ser. Lo común, más bien, es aquello que tiene lugar cuando las modalidades singulares se reagrupan en un ser específicamente discursivo y proliferante. La objeción o la pregunta que planteas, por tanto, se podría reformular en los siguientes términos: ¿lo común es el fundamento o el trasfondo de esa proliferación discursiva? ¿Tiene lo común

consistencia ontológica? ¿Lo común está determinado ontológicamente? La respuesta es inequívoca: no. Lo que Michael y yo decimos es que todo cuanto tenemos es una construcción continua, un proceso continuo de disolución y recomposición, y que para dar una forma a este proceso, es decir, para comprender cómo funciona este proceso, es preciso postular una analogía entre el comportamiento constitutivo de la multitud y el lenguaje entendido como la actividad social expresiva por antonomasia. Para clarificar algo más nuestra posición, voy a contrastarla con la obra reciente de Paolo Virno, ya que él entiende también lo común en relación con el lenguaje. Virno, de hecho, termina deshistorizando y naturalizando el proceso que acabo de describir. Al afirmar que las relaciones constitutivas —inclusive las relaciones lingüísticas— que producen y unen estas singularidades se pueden definir sólo en términos de facultad, Virno socava la historicidad no teleológica de la autodeterminación de las singularidades.<sup>16</sup> Recapitulando: he identificado aquí tres proposiciones distintas. La primera, que es la que propone Deleuze, dice que la relación entre la multiplicidad y la totalidad simplemente se disuelve en una miríada de posiciones o entidades singularmente diferenciadas. La segunda proposición, que es la que nosotros proponemos, afirma que todas estas posiciones diferenciadas —esa multiplicidad— se recompone constitutivamente a través del lenguaje y mediante la actividad social en general. La tercera proposición es la que propone Virno, y dice que esta recomposición lingüística y social tiene lugar exclusivamente basándose en las facultades naturales preexistentes, que siguen leyes específicas. Por mi parte considero que la tercera proposición representa un paso hacia atrás respecto a la primera. La argumentación de Virno deja constancia de un deslizamiento hacia posiciones chomskyanas, es decir, hacia aquel naturalismo formal o estructural que hace ya mucho Deleuze refutó. Además, debemos tener presente que cada vez que se naturalizan procesos como los que hemos venido tratando, tarde o temprano se termina por volver a caer en el discurso de la identidad.

cc: En todo eso hay mucho que decir. En primer lugar, no estoy seguro de estar de acuerdo del todo con la manera en que has caracte-

rizado la posición de Virno. Por un lado, comparto contigo que, en Virno, la constitución de lo común tiene lugar en función de la facultad, e incluso de la facultad natural. Por otro lado, creo que el tipo de facultad al que recurre no se puede interpretar como si fuera preexistente. De hecho, en Virno ni siquiera se puede decir que esa facultad exista. Al contrario, esa facultad es, en rigor, inexistente, en la medida en que Virno la define como pura potencialidad inmanente al cuerpo.<sup>17</sup> Pero dejando a un lado, de momento, a Virno, entiendo ahora con más claridad tu posición. Sin duda, has abordado muchas de las cuestiones que me interesan, sobre todo en relación con las diferentes genealogías, implicaciones y funciones que tienen los conceptos de *multitud* y *multiplicidad*. Sin embargo, hay un aspecto de mis objeciones que aún no has abordado. No entiendo aún cómo es posible que lo común y lo singular sean complementarios, y, sin embargo, sean mutuamente excluyentes debido a una diferencia de naturaleza, sobre todo si seguimos a Spinoza cuando entiende la diferencia de naturaleza como la diferencia esencial que singulariza a los modos.

AN: El caso es que en Spinoza los modos no se pueden reducir a su esencia. Además, los modos convergen a través del mecanismo de las pasiones. En definitiva, lo común cobra vida a partir de la praxis social, lo que es otra manera de decir que el concepto de *lo común* es un concepto fundamentalmente marxista. Con esto, sin embargo, no se está diciendo que *lo común* es un concepto reconfigurado de la clase trabajadora. La tarea consiste más bien en captar los matices antagonistas del concepto de *expresión*, esto es, elaborar un concepto que describa de manera adecuada la expresión antagonista de la *singularidad*. La singularidad se postula en tanto que singularidad, no en la medida en que constituye una existencia singular, una esencia singular, una determinación singular o una facultad singular, sino que se postula y reagrupa como singularidad en la medida en que es oposición y antagonismo. Esto es lo que significa elaborar un concepto de *clase*: no se trata de un concepto de masa o de unidad determinados a partir del interés, sino que es un concepto con una dinámica y unas relaciones antagonistas, el concepto de un antagonismo determinado por la expropiación.

cc: Si te entiendo bien, lo que niegas no es que haya una diferencia de naturaleza en la singularidad, sino que la singularidad cobre vida *qua* singularidad a partir de una diferencia de naturaleza. O dicho de otro modo, estás afirmando que lo que hace singular a la singularidad no es su esencia sino su existencia y, en particular, que la singularidad se postule sólo en la medida en que su existencia conlleva una praxis antagónica. En resumen, estás diciendo que mi objeción es a la vez acertada y, no obstante, que está mal planteada en la medida en que tratas el antagonismo como lo constitutivo de la singularidad.

AN: Sí, justamente. Otra manera de considerar mi posición es entender que es un intento de desarrollar el concepto de *expresión* como un elemento creativo.

cc: ¿Dirías que no hay expresión sin antagonismo?

AN: Sí, en la medida en que no puede haber creación sin antagonismo. No me cansaré de resaltar el carácter fundamental que tuvo el descubrimiento de la *negatividad* como principio productivo en los inicios de mi formación filosófica, así como lo fundamental que ese principio ha continuado siendo a lo largo de toda mi evolución filosófica.

cc: ¿Cuál es la relación entre la negatividad dialéctica y el tipo de negatividad a la que aquí aludes?

AN: Son lo mismo. No es que haya diferentes tipos de negatividad, sino que más bien hay diferentes maneras de tratar la única negatividad, la que produce y nunca deja de producir. La dialéctica simplemente constituye una manera, en gran medida inadecuada, constrictiva y domesticada de tratar la negatividad. El caso es que precisamente porque produce, la negatividad destruye la dialéctica, es decir, produce un resto, un excedente inasimilable. Es una lección que aprendí del estudio de la historia de la filosofía así como al tomar parte en la lucha de clases. Cuando empecé a frecuentar el mundo de las fábricas y a participar en sus luchas políticas, por ejemplo, me sorprendió que todos los obreros de las fábricas sabían perfectamente bien que se dirigían a la derrota total y, sin embargo, no renunciaban a luchar porque también sabían perfectamente que había un elemento creativo absolutamente irre-

ductible en su derrota. Y años después, mi conversión filosófica, por decirlo así, tuvo lugar precisamente en las profundidades de la desesperación y la derrota, a saber, cuando estuve por primera vez en la cárcel. Allí fue donde empecé a trabajar sobre Spinoza y a escribir *La costituzione del tempo*.<sup>18</sup> La razón por la que estos dos libros marcaron momentos tan decisivos en mi evolución filosófica tiene mucho que ver con la cuestión de la derrota: una vez derrotado, empiezas a preguntarte qué ha salido mal; una vez encarcelado, se empieza a mirar alrededor en busca de medios de escapar. En cierto sentido, estos dos libros fueron mi intento de identificar lo que estaba mal en Marx con objeto de librarme de ello. Dicho de una manera más precisa, constituyeron mi intento de desarticular el marxismo y colocar en primer plano ese elemento creativo que está, de hecho, presente en él, pero que había sido encarcelado dentro de sus corsés dialécticos, es decir, el poder.

cc: En definitiva, la derrota fue lo que te forzó a reconfigurar el marxismo desde el punto de vista del poder.

AN: Sí. Pero déjame añadir, no obstante, que tuve una suerte descomunal. De no haber sido porque —durante los años de mi primer ingreso en prisión, así como los años que vinieron inmediatamente después— la historia, lejos de alcanzar su fin, adquirió una velocidad exponencial, es posible e incluso probable que mi derrota no me hubiera hecho ningún bien y hubiese sido una triste derrota, pura y dura. Obviamente, no todas las derrotas son lo mismo.

cc: Aprovecharé la cuestión de la derrota para introducir el que va a ser el último tema de esta conversación, a saber, la guerra. Tal como apunté antes, encuentro la primera parte de *Multitud*, la parte que dedicáis a la guerra, muy convincente, iluminadora y oportuna. En sustancia quisiera plantearte dos cuestiones. En cuanto a la primera, me temo que no haré más que reafirmar esa incorregible inclinación mía a comparar *Multitud* y *Mil mesetas*. Si bien ni tú ni Michael nunca os referís a esa parte de *Mil mesetas* en la que Deleuze y Guattari tratan con todo detalle de lo que llaman la «máquina de guerra», me parece que, en *Multitud*, estáis comentando y elaborando aún más los argumentos que ellos presentaron acerca

de la compleja triangulación de la guerra, los nómadas y el Estado.<sup>19</sup> ¿Me equivoco?

La segunda cuestión que quisiera formular es más importante y también más difícil de confirmar. Se trata de una cuestión que en gran medida formulo por un presentimiento. Me da la impresión de que podría haber similitudes significativas entre la primera parte de *Multitud* y la última parte del libro, la que dedicáis a la democracia. ¿Se podría decir que, del mismo modo que en la última parte del libro tratáis no sólo de rescatar sino de reivindicar el concepto de *democracia* ofreciendo una serie de genealogías críticas de este concepto, en la primera parte elaboráis una genealogía crítica de la teoría de la guerra con el propósito de vindicar en la parte final el concepto de *guerra* para la multitud, es decir, generar un concepto de *guerra* por completo nuevo que pueda ser utilizado para librar una guerra contra las guerras imperiales actualmente en curso? Me parece que la primera parte de *Multitud* trata de hacer algo más que elaborar meramente una crítica de la guerra y, en particular, de las nuevas y emergentes formas de guerra de las que estamos siendo testigos, aunque, ciertamente, todo eso lo hace sumamente bien.

AN: Permíteme que empiece por el segundo punto que planteas. Nuestro compromiso crítico con la cuestión de la guerra tiene dos caras que guardan relación entre sí: el primero es primordialmente histórico-político y el segundo tiene un carácter primordialmente teórico-filosófico. En cuanto terminamos de escribir *Imperio*, y de manera especial después del 11 de septiembre de 2001, nos dimos cuenta de que no se podría hablar de imperio sin tratar de la actual exacerbación de las formas y las tendencias monárquicas, cuyo mejor ejemplo es la élite que gobierna Estados Unidos y su proyecto neoconservador. En *Imperio* propusimos la feliz definición de imperio como «gobierno mixto». Se trataba de una definición feliz en la medida en que nos permitió a lo largo de los años siguientes explicar de manera inmediata, por ejemplo, la tajante oposición francoalemana a la guerra en Iraq —así como el escepticismo y las dudas con que ciertas capas del capitalismo global veían esta guerra— como un intento por parte de las aristocracias globa-



les de restringir y limitar una monarquía cada vez más absolutista. En un principio, nuestra decisión de abordar la cuestión de la guerra fue precisamente un intento de comprender las transformaciones actuales del imperio como gobierno mixto: ésta era la motivación histórico-política de nuestro análisis. El segundo aspecto teórico-filosófico guardaba relación con nuestro intento de elaborar una nueva teoría de la soberanía, que de hecho consistía en la completa disolución del concepto de *soberanía*. A mi juicio, ésta es la aportación teórica más valiosa de *Multitud*. Después de haber sentado las premisas de este argumento en *Imperio*, fuimos capaces de enunciar de manera inequívoca en *Multitud* que democracia y soberanía son, en la actualidad, excluyentes entre sí. *Multitud* constituye un intento de postular un anti-Hobbes radical. Un intento que ya se hallaba implícito en *Imperio*, mientras que en *Multitud* se explicita basándose en una reciente fenomenología, es decir, a partir de guerras que se hallan en curso.

cc: Permíteme que te interrumpa sólo un momento con dos incisos. El primero es en cierto modo una digresión. El hecho de que acabes de sacar a colación la cuestión de la soberanía me ha hecho pensar en algo que tratáis en las últimas páginas de *Multitud*, donde introducís un nuevo término, que no habíais utilizado antes y del cual yo no había oído hablar nunca, me refiero al «estado de excepción constituyente».<sup>20</sup> Dado que el estado de excepción es la prerrogativa por excelencia de la soberanía, y dadas todas las connotaciones que el adjetivo «constituyente» tiene en vuestra obra, un «estado de excepción constituyente» sólo puede parecerme una contradicción en sus términos.

AN: Tienes toda la razón. Creo que cometimos un error. A lo sumo deberíamos haber hablado de un estado de excepción formativo o regulador, sobre todo cuando el estado de excepción se identifica con la guerra. Si acaso, un estado de excepción puede reconfigurar y reorganizar normas ya preexistentes y preconstituidas; pero nunca puede constituir, es decir, producir un conjunto de normas completamente nuevo. En definitiva, el estado de excepción interviene sólo en el plano fenomenológico e histórico y no en el plano ontológico.

cc: Hemos ido bastante lejos. Mi segunda pregunta está directamente relacionada con lo que decías acerca de *Multitud* como un intento de elaborar una nueva teoría de la *soberanía*. Sostienes que vuestra investigación de la guerra tiene algo que ver con esta teoría. ¿De qué modo? No estoy seguro de entender cómo la cuestión de la guerra encaja en esa disolución del concepto de *soberanía*.

AN: La guerra solía constituir el fundamento último de la soberanía. En la actualidad, sin embargo, ninguna forma de soberanía es capaz de utilizar la guerra como instrumento efectivo de gobierno, como una institución de mando estable.

cc: Creo que podría ser beneficioso volver a mi primera pregunta, esto es, ¿cuál es la relación entre la teorización que Deleuze y Guattari hacen de la guerra y el tratamiento crítico que vosotros hacéis de la guerra? Me da la impresión de que Deleuze y Guattari procedieron de un modo bastante distinto y empezaron por otro lugar, esto es, aunque comienzan con un análisis de cómo la máquina de la guerra constituye la invención decisiva de los nómadas, y luego describen cómo el Estado se adueña de esa máquina y la institucionaliza en la guerra propiamente dicha, vosotros parecéis proceder al revés, o mejor dicho, empezáis por donde ellos terminan.

AN: Sí, ciertamente. Empezamos por el interior del poder soberano, es decir, comenzamos tomando como punto de partida el análisis del concepto de *imperio*, y lo hicimos así porque, como es obvio, nuestra coyuntura histórica y, por tanto, nuestras metas son diferentes de las que Deleuze y Guattari tenían. Estoy prácticamente de acuerdo con todo lo que ellos escriben en esa parte de *Mil mesetas*. El caso es que, sin embargo, hoy en día la apropiación, la transferencia y la transformación de la máquina de guerra nómada en un instrumento institucional y en un dispositivo del Estado represivo ya no puede ocurrir. La guerra ya no es la fuente y el fundamento del poder. Al contrario, quien libra una guerra está destinado a perderla, y punto. En este sentido, la guerra de Iraq es un ejemplo perfecto de cómo la conquista militar equivale a nada y no se puede traducir en gobierno. De hecho, el concepto mismo de *gobierno* ya no es operativo: cada vez nos enfrentamos más en todas partes a la imposibilidad de manejar el gobierno de una manera

unitaria, a la imposibilidad de reducir el gobierno a Uno, a la imposibilidad de cualquier forma de gobierno del Uno. La multitud es el nombre de esa imposibilidad. El problema que se le plantea a la multitud hoy no es exactamente el de vindicar nuevamente el concepto de *guerra*, sino el de hacer que la guerra sea imposible *tout court*, o tal como lo has sabido expresar con gran acierto, el problema es cómo librar una guerra contra la guerra.

## VICISITUDES DEL PENSAMIENTO CONSTITUYENTE

### Parte I

CESARE CASARINO: Quisiera iniciar esta conversación volviendo sobre aquellos pensadores contemporáneos que, en algunos aspectos, se hallan, a mi juicio, muy próximos a tus posiciones filosóficas y proyectos políticos; me refiero a Gilles Deleuze, Félix Guattari y Michel Foucault. Tienes, a todas luces, muchas cosas en común con cada uno de ellos. Existen asimismo diferencias importantes y sustanciales que separan vuestras posiciones. A veces has llamado la atención sobre esas diferencias. Al final de tus «Twenty Theses on Marx», por ejemplo, reconocías la importancia que han tenido estos pensadores en tu obra y asimismo señalabas sus limitaciones, que a tu entender consistían en el hecho de que se niegan en última instancia a identificar un poder constituyente como el órgano colectivo de minorías subversivas (y te apresurabas a añadir, sin embargo, que a veces superan implícitamente este tipo de limitaciones).<sup>1</sup> Además, en varios lugares de *Imperio*, en lo esencial tú y Michael confirmáis esta evaluación de las posiciones de esos pensadores.<sup>2</sup> Por ello quisiera empezar por esta evaluación a fin de tratar las relaciones que tuviste con estos pensadores. ¿Podríamos empezar por Deleuze?

ANTONIO NEGRI: Mi encuentro con Deleuze vino a través de Spinoza. En los años setenta había leído muy atentamente a Foucault e incluso había escrito por entonces un ensayo sobre Foucault para la revista *Aut Aut*, que después pasó a formar parte como un capítulo de *Macchina Tempo*.<sup>3</sup> En este ensayo, analicé y defendí la metodología de Foucault como esencial para toda desmitificación de las grandes instituciones jurídico-políticas de la modernidad, así como para todo análisis de la fenomenología del poder, que en aquella época solíamos llamar «microfísica del poder». Sin embargo, tam-

bién llegué a la conclusión en aquel ensayo de que esa metodología quedaba en última instancia varada, era incapaz de abrirse hacia la recomposición social. Vi que la arqueología de Foucault era, a fin de cuentas, incapaz de convertirse en un proceso efectivo de poder. El proyecto arqueológico siempre se movía desde arriba para alcanzar lo que había debajo, en tanto que a mí me interesaba más el movimiento contrario, desde abajo hacia arriba. Ésta era, a mi juicio, la principal limitación del proyecto de Foucault. Nunca conocí personalmente a Foucault, aunque sí conocí bien a sus traductores italianos —Giovanna Procacci y demás— a los que frecuenté bastante durante la segunda mitad de la década de 1970, y también a todas las demás figuras que trabajaban con Foucault cuando empezó a impartir sus conferencias y sus cursos en el Collège de France.

cc: Pero Foucault era perfectamente consciente de las limitaciones que achacabas a su proyecto. Me parece que para superar precisamente ese *impasse* su investigación tomó un rumbo diferente durante esos años, empezando al menos con *Vigilar y castigar* y, sobre todo, más adelante, con el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*.

AN: Sí, tienes razón. Tuve la oportunidad de escucharlo un par de veces en el Collège de France y sus argumentos me parecieron casi los de un historiador. Siempre me quedaba profundamente insatisfecho, y me parecía evidente que Foucault compartía esa misma insatisfacción. De todos modos, fue más o menos en aquella época cuando volví a Spinoza. Como de costumbre, este regreso a Spinoza se debió a la necesidad que sentía de encontrar formas conceptuales adecuadas para describir la recomposición del poder que por entonces estaba teniendo lugar, la intensificación exponencial de las luchas políticas, la expansión del movimiento político por el dominio social en su totalidad. Mientras releía a Spinoza, también estudié a los principales intérpretes de su pensamiento, y, sobre todo, a Matheron. Y luego descubrí el estudio que Deleuze había escrito sobre Spinoza y así fue como empecé a asistir a las clases que daba en Vincennes sobre Spinoza. Mi relación teórica con Deleuze se inicia precisamente con su obra sobre Spinoza, dado que no había leído antes ninguno de sus otros libros. Y de inmediato

me llamó muchísimo la atención. Guattari y yo éramos ya buenos amigos. Pero en aquellos años mi amistad con Guattari giraba esencialmente en torno a la política, y tratábamos de la filosofía en muy contadas ocasiones. Guattari, que en aquella época aún se presentaba como psicoanalista, se mostraba a la vez muy celoso y algo esquivo en cuanto a la relación que tenía con la filosofía. Era muy difícil hablar con él de filosofía, aunque se había vuelto mucho más abierto cuando volví a Francia en 1983, lo que nos permitió empezar a escribir conjuntamente *Las verdades nómadas*. Pero volviendo a Deleuze, lo que me sorprendió de inmediato fue su capacidad para dar conceptualmente forma a ese conjunto de potencias que, para mí, habían empezado a constituir y a definir el horizonte histórico, a saber, ese horizonte microscópico de la historia que se entrecruzaba con acciones e intenciones concretas. En otras palabras, lo que me sorprendió de Deleuze fue su capacidad para deshacer el horizonte estructural. Hasta aquel momento, aun dentro de la izquierda obrerista las definiciones de fuerza, de tendencia y de lucha se expresan sólo en función de una prefiguración general del sistema y dentro de ella. La estructura se hallaba siempre prefigurada. La acción de clase y, lo que era aún más importante para nosotros, las acciones de grupos y fuerzas sociales específicas emergentes, se entendían siempre dentro de una teleología necesaria y estructural. Mis propios prejuicios al exponerme a estas fuerzas emergentes eran quizá más graves que los de esos pensadores que trabajaban al abrigo de paradigmas más sociológicos, porque me limitaban, además, el entramado jurídico. A menudo, mi enfoque centrado en la forma-Estado y sus instituciones jurídicas limitaba mi investigación de una manera casi inadvertida. Ya sabes que Alessandro Manzoni tuvo que reescribir en italiano de Florencia su obra, pues bien, durante ese período puedo decir que tuve que aclarar mi pensamiento, reescribirlo en francés. Me encontraba en París cuando empecé a enfrentarme a este tipo de obstáculos e *impasses*. Mi encuentro con Deleuze me permitió superar esas limitaciones y supuso un cambio radical en mi investigación. Pero de entrada, el pensador más problemático y, aun así, el más ineludible con quien tuve que batallar fue Foucault, porque

su proyecto consistía en un intento de romper la estructura desde dentro.

CC: Me parece que estás dando a entender que regresaste a Spinoza y utilizaste tu descubrimiento de Deleuze para superar los *impasses* de Foucault así como los puntos muertos de la investigación que, en aquella época, tú y tu grupo llevabais a cabo en Italia.

AN: Sí, justamente.

CC: Sé que voy a dar un salto hacia delante de casi dos décadas, pero permíteme señalar que, en cierto sentido, esto explica la razón por la que, cuando reelaboráis el concepto de *biopolítica* de Foucault en *Imperio* y en otras obras, interpretas ese concepto a través del filtro de la reelaboración que Deleuze hace de Foucault en su ensayo «Posdata sobre las sociedades de control».<sup>4</sup>

AN: Sí, por supuesto. Debes tener presente, no obstante, que la interpretación que Deleuze hizo de Foucault en aquel tardío ensayo se hallaba muy influida por la relación que, por entonces, había establecido conmigo y con Félix, así como todo lo que Deleuze había aprendido del contexto italiano de entonces, donde se hallaba en curso una politización intensa de los conceptos filosóficos.

CC: Sí, entiendo lo que dices, y creo que si en algún lugar esta influencia sobre Deleuze se hace más evidente, es quizás en *Mil mesetas*, un libro en el que Deleuze y Guattari se refieren incluso a Tronti en varios lugares.<sup>5</sup>

AN: Sí, allí resulta bastante evidente. Pero déjame que vuelva ahora a mi primer encuentro con la obra de Deleuze. Después de que descubriera su estudio sobre Spinoza, de inmediato me puse a leer todos los demás escritos importantes que Deleuze había publicado antes de *El Antiedipo*, entre los cuales la obra principal es *Diferencia y repetición*. En ese texto es donde por primera vez Deleuze se enfrentó y resolvió los problemas que habían entorpecido el proyecto de Foucault. Y Foucault enseguida lo comprendió. En cierto sentido, *Theatrum Philosophicum*, el ensayo en el que Foucault pasa revista a *Diferencia y repetición* y a *Lógica del sentido* —un ensayo en cuyas páginas hizo aquella célebre afirmación de que éste sería un siglo deleuziano—, trataba sobre todo de su toma de conciencia de que Deleuze había hallado las soluciones conceptua-

les que él mismo había buscado y que iba a elaborar a su manera una década después. *Diferencia y repetición* de Deleuze fue un acontecimiento realmente explosivo. Y fue también un acontecimiento filosófico que guardaba una correspondencia exacta con lo que estaba sucediendo por entonces en la política italiana. En este sentido, encuentro bastante convincente la hipótesis de que Michael Hardt propuso hace unos años, a saber, que mientras en el siglo xix, Francia hizo política y Alemania se dedicó a la metafísica, en el siglo xx, Francia se dedicó a la metafísica e Italia hizo política.<sup>6</sup> Debo añadir, no obstante, que cuando empecé a estudiar a Deleuze, también me resistí a seguir lo que se convirtió enseguida en la interpretación en boga de Deleuze: tanto en Francia como en Italia, se interpretó inmediatamente a Deleuze como el filósofo de las superficies, como el primer filósofo posmoderno. Al propio Deleuze le indignaban estas interpretaciones. Fue entonces cuando empezó a atacar con ferocidad a los *nouveaux philosophes* y con ello empezó a ganarse muchos enemigos. Debo decir que me siento bastante orgulloso del hecho de haber comprendido con exactitud —a diferencia de otros muchos camaradas míos de entonces— no sólo los problemas con los que Deleuze iba a encontrarse con el tiempo, sino también las vías que le permitirían resolverlos, es decir, a través de la identificación de lo que en Italia llamábamos «las tendencias» (por ejemplo, la socialización masiva del conocimiento, la constitución de nuevas formas de conocimiento, la aparición de nuevas formas de trabajo, etc.). Y ahora, por fin, puedo abordar la pregunta que me planteabas al principio: cuáles son las diferencias entre el proyecto de Deleuze y el mío en cuanto a la cuestión del poder constituyente. En Deleuze, el acontecimiento a menudo se identifica con la singularidad, a menudo se centra en el surgimiento insurgente de lo singular, en un sentido tanto ontológico como histórico. Esa concepción del acontecimiento, sin embargo, nunca se entrecruza con el hacer de la historia: el acontecimiento nunca se identifica con el hacer de los movimientos en la historia. En Deleuze —y es algo que se puede afirmar también de sus últimas obras—, hay siempre un perplejo asombro ante la singularidad, siempre hay una incapacidad de traducir el acontecimiento



ontológico en una prefiguración o en un esquema de la razón, en una constitución o incluso en una constitución meramente virtual que contuviera un elemento constructivo. Siempre hay sorpresa y azar.

cc: O sea, sostienes que Deleuze se queda tan perplejo cuando se encuentra ante el acontecimiento que pierde de vista el hacer colectivo del que el acontecimiento es expresión y al que el acontecimiento podría conducir de nuevo. Sin embargo, a mí me parece que Deleuze es un pensador que hace sobre todo hincapié en la cuestión de la praxis, que repetidamente trata de prácticas colectivas de resistencia, como ocurre, por ejemplo, en partes de *Mil mesetas*, en concreto en «Tratado de Nomadología» y «Aparato de apropiación».<sup>7</sup>

AN: Bueno, no estoy seguro de eso, y, en todo caso, no quisiera ofrecerte soluciones interpretativas a esta cuestión. Lo que sí puedo decirte es que, en cierta ocasión, tuve la oportunidad de entrevistar a Deleuze sobre estas cuestiones, es decir, sobre la cuestión de lo político.<sup>8</sup> Aquella fue una entrevista notable y hermosa, precisamente porque en ella Deleuze insiste en hacer hincapié en ambos aspectos de esta cuestión. Por un lado, afirmó la formidable y casual aparición de la singularidad y, por otro, afirmó la centralidad inexorable del acontecimiento. El problema estriba en que nunca define qué se halla entre la singularidad y el acontecimiento. ¿Cuál es el procedimiento que permite ese paso? Dicho de otra manera, ¿cómo traducir el sustrato ontológico en dimensiones lógicas? ¿Qué tipo de relación podría unir una proposición lógica con el acontecimiento, y ser capaz de hacerlo no sólo de una manera que fuera puramente descriptiva? Hay cuestiones que Deleuze no abordó en aquella entrevista. Por supuesto, en *Mil mesetas* sistemáticamente nos facilita una serie de enormes escenarios en cuyo interior se da este paso, este tránsito o transformación, en cuyo interior se da este tipo de intercambio continuo entre diferentes órdenes de discurso. Desde un punto de vista político, lo que más me interesa, sin embargo, es sacar partido de la síntesis en el seno del devenir, y ya me disculparás que recurra aquí a un giro dialéctico. En otras palabras: lo más importante, a mi juicio, es aprehender el

momento de la decisión en el seno de esos tránsitos y transformaciones. Debo añadir que en numerosas ocasiones traté con Félix y Gilles todas estas cuestiones y nunca negaron la importancia decisiva de las objeciones que les planteaba, de los problemas a los que les obligaba a enfrentarse. En este tipo de cuestiones Gilles era el más abierto de los dos. Siempre estaba mucho más dispuesto que Félix a admitir esta clase de dificultades y problemas. En el fondo, cierta clase de positivismo residual de una u otra manera seguía obstaculizando a Félix, un positivismo que derivaba de su interés por la tradición sociológica francesa y, en especial, de sus estudios iniciales en el marco de la filosofía de la ciencia de tradición francesa, y a los que siempre estuvo muy apegado. Yo, por mi parte, debía poner mucho cuidado en no hacérselo notar, ya que sobre esta cuestión era muy susceptible y fácilmente montaba en cólera con sólo que se le sugiriera que la renuencia que a veces mostraba al enfrentarse a mis críticas podía deberse a vestigios residuales del positivismo de su formación. Gilles era completamente distinto y no adoptaba para nada posiciones defensivas. En lo esencial, el problema con que me enfrentaba —y creo que Gilles también, aunque sin ganas de encontrar una solución— era un problema clásico de la tradición fenomenológica: el problema de la relación entre el «acto» y la «intención». Pero cuando se vive este problema desde un punto de vista colectivo —desde la perspectiva de las subjetividades colectivas—, este problema se convierte en un problema fundamentalmente histórico: el problema por excelencia del poder constituyente. Y éste es, asimismo, el problema fundamental al que se enfrentaron repetidamente las principales tradiciones de la filosofía del derecho —el formalismo jurídico y el realismo crítico— sin ser nunca capaces de asimilarlo adecuadamente, porque en estas tradiciones el nacimiento de la norma es siempre un acto trascendente. Para mí lo que se hallaba aquí en juego es, en cambio, el dispositivo interno: el objetivo es alcanzar el nivel de inmanencia, que no es un horizonte, no es una sustitución de un esquema divino o un panteísmo, sino que se trata más bien del descubrimiento de la lógica de los actos colectivos, la constitución de esa lógica en ese momento de singularidad. Precisamente esa

constitución —y no ese algo que viene de fuera— es lo que hace que ese momento de singularidad sea un momento eterno. Al fin y al cabo, no tengo interés en hablar de inmanencia y trascendencia, y decidir sobre lo uno y lo otro, pues considero que son debates sin sentido. Lo que me interesa es hallar esa fuerza que está ahí dentro, que constituye el interior. Creo que siempre se dispone del cálculo de fuerzas que permiten entender y prever lo que está ocurriendo en el ámbito histórico. Siempre hay un cálculo así que permite exponer proyectos, nombres y esquemas, que son como otras tantas redes que se lanzan para aprehender tanto el presente como el futuro.

cc: Lo que más me sorprende de esta semblanza que haces de Deleuze es que identifiques cierta clase de ambivalencia o duda en el centro mismo de su proyecto, es decir, que aunque entendiera perfectamente el problema que acabas de esbozar, fue muy renuente cuando se trataba de identificar el momento de la decisión constituyente, cuando se trataba de articular un proyecto o un proceso de constitución. ¿A qué atribuyes tú esa renuncia de Deleuze? ¿Por qué crees que no quiso o no pudo resolver este problema? ¿Cabría decir, quizá, que sencillamente ése no era su proyecto? ¿O podríamos afirmar que este proyecto lo llevó en otras direcciones, que se movió por urgencias o prioridades diferentes, y que les dejó a otros que se enfrentaran a la cuestión de la constitución. A otros, como tú, cuya formación o tendencias o propensiones políticas y filosóficas les hacían estar mejor pertrechados para esta tarea?

AN: Es una pregunta difícil de responder. Empecemos haciendo hincapié en lo obvio: la formación filosófica de Deleuze se inscribía en la tradición bergsoniana. Al igual en gran medida que Félix, también había salido de un mundo dominado por el positivismo, el cientifismo y el relativismo, un mundo en el que la liberación de la evolución de su caparazón naturalista había planteado un problema clave. Dicho esto, sin embargo, debo añadir que Deleuze halló un modo de escapar de ese mundo y fue elaborando para ello una concepción particularmente rica de la inmanencia. Deleuze percibió que la crisis del proyecto bergsoniano se podía identificar con algunos de los resultados del proyecto nietzscheano. Antes de ar-

gumentar esta identificación, sin embargo, se aventuró por toda clase de diferentes caminos, desde Kant hasta Hume, etc. Y cada vez que emprendía ese camino en una dirección diferente, lo hacía con una inteligencia y una elegancia extraordinarias. En cada ocasión, criticaba a los pensadores desde el punto de vista del presente, y al hacerlo los reactualizaba en los debates y las problemáticas contemporáneos.

cc: Y al hacerlo, hacía también de cada pensador la solución a los problemas que otro pensador había dejado irresueltos. A mi juicio esto es más evidente en *Nietzsche y la filosofía*, una obra en la que defiende el proyecto de Nietzsche como la solución y la radicalización de la crítica kantiana.

AN: Sí, desde luego. Y esa trayectoria intelectual finalmente le llevó a entrar en conflicto con el marxismo. Bueno, en realidad, nunca se enfrentó directamente al marxismo, sino más bien al estructuralismo. No olvidemos que el estructuralismo en Francia era básicamente una herejía marxista. A mediados de los años cincuenta todo el mundo en la École Normale se hallaba inmerso en un debate que tenía por centro la relación entre la estructura y la superestructura, un debate cuya meta última era establecer con exactitud en qué sentidos la estructura y la superestructura eran internas una a otra y, por tanto, determinar si esas mutuas interpenetraciones y sobre-determinaciones entre las dos podían seguir siendo descritas adecuadamente en términos de relaciones dialécticas. Lacan, por un lado, y Lévi-Strauss, por otro, establecieron los términos del debate y constituyeron el sistema. A diferencia de Althusser, de Foucault y de otros muchos, Deleuze siempre se mantuvo al margen de ese debate. Lo sorteó aunque tuvo que abordarlo en cierto modo, y su respuesta fue *Diferencia y repetición*, aunque no resultó plenamente satisfactoria. La conclusión de aquella obra supuso una crisis para Deleuze, aunque fue una crisis abierta. En 1968, en plena crisis, fue cuando conoció a Félix, y ese encuentro le permitió a Deleuze elaborar la relación entre la singularidad y el deseo. Así surgió *El Antiedipo*. En aquella época muchos se preguntaban por qué un filósofo tan excelente se juntaba con un diletante como Félix Guattari; qué podía generar y mantener una amistad tan increí-

blemente extraña y simbiótica. Y aun hoy en día, la historia de la filosofía todavía encuentra difícil de aceptar su colaboración, y trata a Félix en el mejor de los casos como una suerte de lapsus lamentable en el desarrollo de la racionalidad deleuziana. Semejante interpretación es inaceptable. Gracias a la colaboración con Guattari, Deleuze pudo no sólo abordar la relación entre la singularidad y el deseo, sino también su relación con la cuestión del cuerpo, o dicho de otro modo, gracias a esa colaboración pudimos leer al mejor Deleuze. Me refiero al Deleuze que luego trabajó como una fiera para escribir *Mil mesetas*, porque en esta obra convergían las distintas partes de su proyecto, porque en ella se lo jugó el todo por el todo para encontrar lo que desde hacía tanto tiempo iba buscando. Y aunque no creo que lo encontrara allí, *Mil mesetas* es, no obstante, una obra extraordinariamente rica, una de las cuatro o cinco obras filosóficas más importantes del siglo xx.

cc: Recuerdo que, a principios de los años noventa, escribiste una reseña sobre *¿Qué es la filosofía?* de Deleuze y Guattari en la que ya decías que *Mil mesetas* era la obra filosófica más importante del siglo xx.

Pero volvamos a la trayectoria intelectual de Deleuze y, en particular, a los diferentes papeles que Bergson y Spinoza desempeñan en su obra. Me parece que en ella cabe distinguir dos principales tendencias diferentes, o quizás aún dos polaridades opuestas: una polaridad bergsoniana y una polaridad spinoziana, que a veces coexisten incluso en un mismo texto. Teniendo en cuenta todo lo que has dicho hasta ahora, me inclino a pensar que, por un lado, sientes una estrecha afinidad con Deleuze por su vena spinozista y, por otro, que siempre has sido muy crítico con sus inclinaciones bergsonianas. Por ejemplo, en *Imperio*, tomáis prestada una serie de conceptos que luego reelaboráis, unos conceptos que Deleuze deriva de Bergson como la díada de lo «virtual» y lo «actual». Mientras Deleuze diferencia entre estas díadas y, en última instancia, rechaza la segunda en favor de la primera, tú y Michael insistís en la necesidad de establecer cierta clase de continuo entre las dos y, sobre todo, hacéis hincapié en la necesidad de no rechazar la díada de lo «posible» y lo «real» *tout court*.<sup>9</sup> ¿Una reelaboración

como la que hacéis de estos conceptos no es una crítica de la vena bergsoniana de Deleuze?

AN: Sí, estoy plenamente de acuerdo. En *Imperio*, Michael y yo desarrollamos el concepto de *potencia*, es decir, el concepto de lo virtual como potencial, el concepto de lo potencial posible. El concepto de *lo posible* está ligado al de azar, en tanto que el concepto de *lo potencial* está ligado a la virtualidad de lo posible. Emprendimos, en efecto, un análisis del concepto de *potencia* en Spinoza así como en los *Grundrisse* de Marx. De todos modos, resulta siempre muy peligroso tratar de estas cuestiones simplemente en el contexto de las referencias filosóficas. Hay algo más que cobra una importancia fundamental y se halla detrás del análisis de todos estos conceptos, me refiero al desarrollo y la superación del concepto de *clase*, entendida como clase social o como clase política. O, dicho de otra manera más exacta, en el desarrollo que hacemos del concepto de *potencia* subyace un intento de revitalizar el núcleo racional del concepto de *clase política* a través de un nuevo concepto de *singularidad corpórea*, un intento de actualizar este núcleo racional forzándolo a hacer frente al mundo de lo inmaterial, es decir, el mundo en el que el cuerpo es dado *a priori* como algo construido y plenamente artificial, siempre como un instrumento ya de trabajo. (Y huelga decir que entiendo el cuerpo como algo inseparable de la mente.) Pero el momento en que el cuerpo se ha convertido así en un cuerpo que ya ha experimentado su *Bildung* y ha entrado ya en un nivel de historicidad efectiva y de productividad real, es decir, el momento en que lo posible ya no está regido por el azar y es, en cambio, algo potente, algo que puede tener lugar. Esto es lo virtual. Desde este punto de vista, el paradigma bergsoniano se vuelve completamente irrelevante, mientras que el paradigma spinozista se integra a través de la reelaboración del concepto de *trabajo*. Cuando el ser humano es concebido y producido como instrumento, el inmanentismo se convierte también en materialismo, y el referente de toda una serie de categorías conceptuales se encarna.

cc: Sí, entiendo. Pero permíteme que vuelva a la relación entre esas dos diádas. En lo que has dicho, no has mencionado hasta ahora ni

una sola vez el segundo elemento de esas díadas, no has hablado ni de lo actual ni de lo real. Parece casi como si lo posible hubiese sido subsumido en lo real y lo virtual en lo actual; o, en todo caso, es como si ya no hubiera de pronto una gran diferencia entre lo virtual y lo actual, ni tampoco entre lo posible y lo real. Si mal no recuerdo, sin embargo, lo que pretendiste con Michael en *Imperio* es bastante distinto. Allí concebíais lo posible como el tránsito de lo virtual a lo real, como aquello que transforma lo virtual en una constitución de lo real. Ahora bien, esto es algo que encuentro desconcertante porque entonces lo posible corre el riesgo de convertirse en una categoría de mediación. En otras palabras, me parece que recurrís de repente a una relación dialéctica precisamente allí donde rechazáis la posibilidad de cualquier resolución dialéctica.

AN: Bueno, si eso fue lo que escribimos, me retracto ahora mismo. Si una mediación es posible —y, por tanto, no es ya en absoluto una mediación—, es la potencia misma. Y esta potencia debe entenderse en dos sentidos: por un lado, debe ser singularizada como irrepetibilidad y, por otro, tiene que ser universalizada en su ser como instrumento o útil. Creo que este concepto, tan importante en Gilbert Simondon y cuya presencia se advierte aquí y allí también en *Mil mesetas*, es fundamental para una interpretación materialista de la singularidad y su potencia.

CC: En todo caso, a mí me parece que lo que os diferencia a ti y a Michael de Deleuze es el hecho de que insistís en la necesidad del concepto de *lo real*. Y esa necesidad es otra versión de lo que estábamos tratando antes: la necesidad de identificar un poder constituyente.

AN: Sí, por supuesto. Cuando se publicó mi libro *El poder constituyente*, mantuve varias conversaciones sobre la cuestión del poder constituyente primero con Félix y más tarde con Gilles. Félix seguía sosteniendo que estaba de acuerdo conmigo, aunque en realidad estaba y no estaba de acuerdo conmigo, en el sentido de que, a su juicio, los problemas que yo trataba de resolver ya habían sido resueltos. Lo que para mí eran problemas, para Félix no lo eran.

CC: ¿Crees que Félix había encontrado la solución al problema del

poder constituyente a través de su participación en diversos movimientos políticos?

AN: No, no, Félix no era tan inculto o tan necio como para esperar que ese problema se resolviese simplemente comprometiéndose en política. Más bien pensaba que se trataba de un problema preconstituido, para el cual era preciso encontrar una explicación. O dicho de otro modo, creía que el problema realmente existía, pero también pensaba que las explicaciones ya estaban plenamente desarrolladas y disponibles, de manera que a uno sólo le hacía falta refinar el propio utillaje conceptual, que era precisamente lo que creía que Gilles y él estaban haciendo en *¿Qué es la filosofía?* A fines de los años ochenta teníamos un pequeño seminario organizado en casa de Félix y, si mal no recuerdo, todos estos problemas alcanzaron un punto crítico cuando al grupo se sumó Paul Virilio. En Virilio percibí una dispersión del horizonte constituyente, que al final se convierte en una red escurridiza. En Virilio, la carga de la singularidad constituyente es extraordinariamente fuerte, pero al final no encuentra ninguna resolución o, mejor dicho, encuentra una resolución sólo en una transformación explícitamente teológica: las singularidades que intervienen en el trabajo de constitución acaban por dispersarse finalmente en el proceso, en la irrecuperabilidad de las tendencias, en la falta o en la disolución del centro.

CC: Eso es un desperdicio. Es una filosofía del desperdicio.

AN: Sí, justamente. O mejor, es una filosofía de la comunicación como desperdicio.

CC: Hay un precedente para todo esto en la filosofía francesa y es Bataille.

AN: Sí, sin lugar a dudas. Bataille y otros tuvieron, estoy seguro, una enorme importancia para Virilio. Pero en última instancia él es un tecnólogo antes que cualquier otra cosa. Todo su filosofar deriva del hecho de que es un especialista y un técnico en urbanismo. Su formación cultural e intelectual es más bien superficial. Está bien relacionado, y eso es todo. Aunque a menudo se lo compara o confunde con alguien como Baudrillard, existe una enorme diferencia entre los dos. De modo que Virilio y yo nos enzarzamos en algunas discusiones bastante desagradables, e incluso dejamos de dirigir-



nos la palabra durante un tiempo. Si he sacado a colación esta anécdota es para hacer hincapié en que Félix iba a tratar de hacer todo lo que estaba en sus manos para contribuir a que Virilio encontrara una manera de reformular su concepción de la inmanencia como una inmanencia recuperada como actos positivos concretos. Al mismo tiempo, yo llevaba también en París un seminario en el que a menudo debatíamos con Bruno Latour. El problema principal con Latour era el de tratar de identificar en su metodología el momento de la constitución. Mientras para Latour ese momento venía determinado en los márgenes del territorio epistemológico, yo trataba de imaginar la constitución como algo que entra en erupción dentro de ese territorio. El punto muerto de la investigación de Latour estriba en el excesivo hincapié que hace en las brechas epistemológicas y en considerar la duda radical como lo que produce conocimiento.

cc: En ciertos sentidos es similar al *impasse* al que llegó Foucault, que llevó el proyecto de la crítica epistemológica a su límite más extremo, un límite más allá del cual un proyecto como el suyo no podía seguir adelante sin convertirse y renacer como un proyecto plenamente ontológico.

AN: Sí, en definitiva, así es. Y en sus últimos años, Foucault trató precisamente de dar ese salto ontológico.

cc: Antes de volver a los últimos años de Foucault, hay algunas cuestiones que todavía quisiera tratar sobre la relación que mantuviste con Deleuze y Guattari. Cuando Deleuze y Guattari emprendieron el proyecto de identificar el surgimiento de nuevas subjetividades revolucionarias y antagonistas, empezaron ese proyecto enfrentándose al psicoanálisis (me refiero sobre todo a *El Antiedipo*, aunque no exclusivamente). Pero ¿por qué un filósofo tan preocupado por la cuestión de la subjetividad como tú nunca ha tenido, a diferencia de Deleuze y Guattari, la necesidad de ocuparse del discurso psicoanalítico?

AN: Ante todo, el discurso psicoanalítico no desempeñó un papel central en mi formación intelectual. En segundo lugar, tengo ciertas dudas acerca de que los conceptos psicoanalíticos sean científicos. Nunca he entendido muy bien ni dónde puede estar el inconscien-

te ni si existe. Y tampoco estoy muy seguro de qué más decir... Leí a Freud muy pronto, pero nunca saqué mucho de su lectura. Después, mientras trabajaba en el historicismo alemán, estudié a fondo el materialismo psicológico de fines del siglo XIX, que encontré enormemente rico e interesante. En mis años como estudiante cursé dos asignaturas de psicología que se centraban en la vieja escuela vienesa y en los aspectos neurológicos y fisiológicos de la cuestión. Y no empecé a leer a Lacan hasta mucho más tarde. A todo esto, la valoración que hago de Lacan es muy simple: considero que fue la figura intelectual que introdujo y empezó a hacer filosofía del lenguaje en Francia. Hacía filosofía del lenguaje exactamente de la misma manera en que la tradición anglosajona la estaba haciendo, aunque con una importante diferencia. Mientras en los países anglosajones el centro principal de interés era la definición del sentido (*meaning*), así como su referencia a la realidad, en Lacan este centro se desplazaba a la relación entre el lenguaje y una hipotética alma siempre esquiva. No conseguí nunca llegar a interesarme por ese proyecto. El lenguaje y el análisis del lenguaje, en cambio, me interesaban una enormidad. Pero a mi entender el análisis del lenguaje no es nada más que un modo de enriquecer la realidad del cuerpo. Una de las apreciaciones más sutiles de Wittgenstein —y la razón por la que es uno de los filósofos más importantes del siglo XX— es, precisamente, la de considerar que el lenguaje es una forma gestual. Wittgenstein nos enseñó que hablar es gesticular, esto es, gesticular mediante el cuerpo; nos enseñó que el lenguaje se halla, todo él, dentro del cuerpo. Por esta razón el psicoanálisis —con todas sus piruetas respecto a... ¿a qué? ¿A la conciencia? ¿Lo inconsciente? ¿Una interioridad doliente?— siempre me desconcertó. El psicoanálisis realmente es una ciencia de la piedad, una ciencia compasiva, una ciencia dudosa.

cc: Pero si tu teoría de la subjetividad no deja margen a un concepto de *lo inconsciente*, entonces lo que entiendes por subjetividad es muy distinto de la subjetividad tal y como la conciben Deleuze y Guattari.

AN: En Deleuze y Guattari, a mi juicio, no hay ningún concepto de *lo inconsciente*. En Deleuze y Guattari, más bien, encontramos un

concepto de *deseo*. Se trata de un concepto de *deseo* al que continuamente se alude como una subjetividad compleja, ondulatoria, que se mueve por la superficie de una consistencia —una consistencia a la vez histórica y natural— en la que no hay espacio para el inconsciente. En este sentido, creo que he llegado a las mismas conclusiones a las que llegaron Deleuze y Guattari, sin pasar por el pozo negro del psicoanálisis.

CC: Bueno, no lo veo del mismo modo. Pero volvamos a Foucault. En los últimos años de su vida, Foucault estuvo trabajando en el concepto de *biopolítica*. A todas luces, este concepto ha sido muy importante para tu proyecto. Al reelaborarlo de acuerdo con tus propios fines, me parece que has puesto en primer plano los aspectos implícitos de este concepto: en particular, haces hincapié en el elemento de la productividad, de la potencia productiva que había quedado implícito en las explicaciones que Foucault daba de este concepto. ¿Estás de acuerdo con esta valoración?

AN: Sí, en efecto. La definición de «biopolítica» que saqué de Foucault no se halla, en última instancia, presente en su obra, aunque todos los elementos que permiten esa definición sí lo están. En Foucault lo que hay, en mi opinión, es sobre todo un análisis histórico de la subjetividad que lleva a la cuestión de la biopolítica. Al final, Foucault redescubre y reformula una antigua verdad, a saber, que los seres humanos se hacen, se construyen y se producen a sí mismos. Lo que aflora en el último Foucault es un humanismo después de la muerte del hombre, es decir, un humanismo en el mejor sentido posible del término.

CC: Si no recuerdo mal, tú y Michael tratáis ese tipo de humanismo en *Imperio*.<sup>10</sup>

AN: Así es. Y este humanismo aflora después del agotamiento de cualquier posible humanismo trascendente y reafirma la potencia humana como una potencia de lo que es artificial, como la potencia de construir con arte. Se trata de un humanismo que entiende y define a los seres humanos como artífices y como útiles, un humanismo que se caracteriza por un renacimiento de la materialidad de lo humano, a través de esa religión de lo humano que surgió en el Renacimiento.

CC: Pero ¿cómo hay que entender hoy en día esa religión de lo humano?

AN: Lo que entiendo por religión de lo humano es sencillamente la riqueza y la potencia de la materia que continuamente se produce a sí misma en cada instante.

CC: Permíteme que vuelva al concepto de *biopolítica*. Antes dijiste que habías sacado la definición de este concepto de la obra de Foucault. Entre otras cosas, entiendo que tuviste también que sacarlo fuera del contexto original en el que Foucault trataba de elaborarlo. Sin duda, eso no tiene nada de malo: es lo que hay que hacer siempre que queremos reelaborar un concepto para utilizarlo con arreglo a nuestros propósitos. Sin embargo, quisiera volver y reflexionar un momento sobre ese contexto original, me refiero al último capítulo del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. Ahí la cuestión de la sexualidad es el foco central de toda la investigación: en el último capítulo de esa obra, Foucault plantea la invención y el desarrollo de la sexualidad como una de las tecnologías fundamentales de poder en la modernidad, y entiende la sexualidad como el dispositivo esencial, utilizado tanto por el Estado moderno como por el capital contemporáneo, para producir, organizar y administrar la vida. En Foucault, dicho de otro modo, la sexualidad es el mecanismo principal de poder en la modernidad, el dispositivo central de la biopolítica. Creo que este aspecto fundamental del proyecto de Foucault se pierde o es ignorado en la reelaboración del concepto de *biopolítica* que lleváis a cabo Michael Hardt y tú.

AN: No, no lo creo. Pienso que el concepto de *sexualidad* como tal no se puede reducir al juego sexual, a la disposición específica e históricamente determinada del juego sexual (y, sin duda, Foucault nunca hizo esa reducción). Entiendo aquí la reproducción en su sentido marxista estricto: la fuerza de trabajo se reproduce sobre todo a través de la sexualidad. Esto significa que la sexualidad desempeña un papel muy importante no sólo en la formación de la jerarquía social —es decir, en la reproducción de las relaciones de fuerza preexistentes—, sino también en la formación de las formas de vida y los tipos de seres humanos. El interés de Foucault en estos aspectos de la cuestión de la sexualidad señala el giro ontoló-

gico radical que este proyecto dio a partir de mediados de los setenta, y no es casual que fuera hacia esa época cuando empezó a tratar todos los problemas de la identidad. De todos modos, al crear ese concepto de *sexualidad* no creo que añada nada nuevo a lo que el feminismo contemporáneo ha venido afirmando desde hace tiempo, a saber, que la elección de diferentes estilos de vida y diferentes estilos de juego sexual vienen sobredeterminados por la estructura de la reproducción, la cual es tan importante como la producción misma. Y esto me lleva a mi propia definición de biopolítica. En el mundo de inmaterialidad en el que vivimos, la reproducción —que es la primera definición posible de *biopolítica*— y la producción ya no se pueden distinguir una de otra. La biopolítica se realiza de forma plena precisamente cuando la producción y la reproducción son lo mismo, es decir, cuando la producción se hace primordial y directamente a través del lenguaje y el intercambio social. Empecé a elaborar esta definición de biopolítica en París, gracias a los numerosos debates que allí mantuve con diversos y estimados camaradas como Maurizio Lazzarato, Christian Marazzi y Judith Revel, que en aquella época era la directora de los archivos Foucault. Sin duda, la inspiración inicial y el punto de partida de mi investigación sobre la biopolítica fue la lectura que Deleuze hizo de Foucault. Sin embargo, tomé esta lectura en una dirección diferente. El concepto de *biopolítica*, a mi juicio, necesita en última instancia encarar y abordar la cuestión del trabajo. Se trata de algo que hago con todo concepto que elaboro: siempre procuro referir los conceptos a la cuestión del trabajo, y por esta razón me considero aún marxista. En este sentido entiendo mi definición de la biopolítica como una ampliación de la investigación que Foucault había emprendido: en lugar de hacer caso omiso o dejar de lado la elaboración que Foucault hizo de la biopolítica en el contexto del ejercicio de la sexualidad, adopté esa elaboración y la amplíé a fin de dar cuenta de la construcción general del cuerpo en los ámbitos indistinguibles de la producción y la reproducción, es decir, en el ámbito del trabajo inmaterial. Esa ampliación de la investigación me permitió también clarificar algo que en Foucault había quedado relativamente indefinido: la relación entre biopolí-

tica y biopoder. De hecho considero que es necesario introducir una distinción en el concepto mismo de *biopolítica*, a fin de distinguir entre dos aspectos o tendencias diferentes y antagónicas de ese concepto: por un lado, la biopolítica se convierte en *biopoder*, entendido como una institución de dominación sobre la vida, y, por otro, se convierte en *biopotencia*, entendida como la potencia del poder constituyente. Dicho de otro modo, en la biopolítica entendida como biopoder, el *bios* crea el poder, en tanto que en la biopolítica entendida como biopotencia, el poder crea el *bios*, es decir, trata alternativamente de determinar o de anular la vida, se postula como poder frente a la vida. Esto equivale a decir también que al reelaborar y ampliar el concepto de *biopolítica*, trato de convertirlo en un concepto spinoziano. El spinozismo es, a la vez, una identificación formidable con la razón fundada en el número dos y un rechazo radical de la razón fundada en el número tres. El spinozismo es un sistema de pensamiento que no conoce la mediación: por un lado, está la potencia que crea la vida, que produce y reproduce, que define los estilos de vida en los que la libertad, el amor y el conocimiento interactúan continuamente en la constitución de ese proceso de producción, y por otro, está la nada, el poder de la nada.

cc: Así, en gran medida, al igual que en la obra de Deleuze, tu propia obra está repleta de dualismos: las dos versiones de la biopolítica, el poder constituyente y el poder constituido, la teoría de las dos modernidades,<sup>11</sup> etc. Y todos estos dualismos son diferentes formas y manifestaciones de este dualismo que encuentras en Spinoza.

AN: Sí, así es. Al final, hay un solo dualismo fundamental.

cc: Me pregunto qué relación hay entre las polaridades de este dualismo. Haces hincapié en que no hay ninguna mediación posible entre los dos. Debe de haber, no obstante, cierto tipo de relación entre ellas. Me parece que la concibes como una relación de apropiación y dominación: el poder constituido continuamente trata de someter y explotar el poder constituyente.

AN: O, dicho de manera más precisa: el poder siempre resta potencia a la vida. Y esta vida no la concibo como algo personal o como un flujo, razón por la cual soy en gran medida antibergsonianos. Mi

concepción de la vida no es vitalista. Concibo la vida, más bien, como la multitud de singularidades, que se juntan o separan, y al hacerlo constituyen, producen juntas, el momento de la constitución. Una multitud así se halla continuamente sometida a la sustracción de poder, que afecta a cada uno de los aspectos de su intento de constitución. Y así el dualismo se convierte en una infinidad de relaciones concretas, en lugar de constituir una polaridad de primeros principios a la espera de cierto tipo de resolución metafísica zoroastriana. Pero, volviendo a la biopolítica y al biopoder, huelga decir que estos conceptos —como todos los conceptos— deben juzgarse según su eficacia constitutiva, según la eficacia que puedan tener para que podamos razonar. No hay algo así como la biopolítica o el biopoder: no existen como cosas. Son nombres que pueden ser útiles, o no, para describir lo real o, más bien, para captar lo real desde el punto de vista de quienes lo viven, de quienes viven en él, así como para identificar tendencias e imaginar proyectos de constitución que ya existen *en potencia* aquí y ahora en lo real. Y por ahora, en este sentido, la biopolítica y el biopoder son nombres extraordinariamente útiles.

cc: Quisiera, si me lo permites, volver por un momento a tu versión del spinozismo y a aquel dualismo fundamental que se manifiesta en muchos dualismos. Por un lado, hay una potencia que crea, produce, constituye —la cual, creo, es lo que Deleuze y Guattari entienden cuando hablan de «deseo»—, y por otro, hay un poder que resta y niega, que es a lo que tú aludes cuando hablas de lo que puede la nada. Me gustaría que clarificaras qué estatus ontológico tiene este último poder. Siempre que describes las diversas formas que adopta —como, por ejemplo, el poder de dominación del Estado, el poder de explotación del capital, etc.— lo haces en términos negativos, privativos, que sustraen, como negaciones del ser. Ahora bien, la cuestión que planteo es que, para no tergiversar este dualismo fundamental y convertirlo en una suerte de maniqueísmo, esta negación del ser no puede ser pensada como una entidad *per se*. En otras palabras, lo que puede la nada es, precisamente, nada, no es una potencia ni una cosa. Y supongo que eso también significa que no puede haber ningún tipo de relación simétrica en-

tre las polaridades del dualismo. Y, sin embargo, la dominación existe de hecho, la explotación es real. ¿Cómo hay que tratar esta paradoja?

AN: No hay ninguna paradoja. Todo esto se halla resuelto claramente en Spinoza cuando trata el problema del mal, cuando elabora su propio concepto del mal. Para Spinoza, el mal no existe.

cc: El mal no existe... y sin embargo resta y niega la vida.

AN: No, espera, ahí hay un malentendido. Sustracción y negación no son acciones positivas. El mal no existe, y, por ende, no actúa, no hace algo. Somos nosotros quienes no lo hacemos, quienes somos incapaces de acción, quienes no actuamos. En este sentido, Spinoza reinterpreta por entero a san Agustín, para quien el mal es algo real, para quien hay una cosa que se llama «infierno», para quien, en otras palabras, cierto tipo de maniqueísmo sigue desempeñando el papel estructurante de un principio teológico fundamental. De todos modos, la necesidad de concebir el mal como una entidad real es un rasgo común a muchas tradiciones religiosas. Incluso cuando se dice que el mal no existe desde un punto de vista metafísico, se afirma no obstante que existe desde un punto de vista moral. En el caso de Spinoza, en cambio, el mal es simplemente un límite, un límite muy real contra el que luchamos continuamente. Para Spinoza el mal es el límite de nuestro deseo.

cc: Sí, ahora lo entiendo. El dualismo spinozista, dicho de otro modo, está estructurado por una potencia productiva —es decir, nuestro deseo— y, por otro lado, por un poder negativo, que consiste en el momento en el que nuestro deseo entra en un *impasse* y, por un tiempo, deja de poder expandirse, ya no puede desarrollarse más.

AN: Sí, nuestro deseo alcanza un límite, que identificamos con el Estado, etc. Dicho con otras palabras, ese límite es una realidad negativa que es producida por nuestra necesidad de desarrollarnos y, a la vez, por nuestra incapacidad de hacerlo. La existencia del Estado, por ejemplo, viene determinada por ese *impasse*, es un límite producido. Pero siempre debemos ir más allá de ese *impasse*. Y cada vez que somos capaces de superar el límite de nuestro deseo, somos capaces de hacerlo sólo en la medida en que expresamos amor en lugar de odio u otras pasiones negativas. Superamos los límites



sólo al expresar pasiones positivas, lo cual nos constituye cada vez más colectivamente, es decir, como colectividad. Esto significa que llegamos a afirmarnos y a postularnos como ciudadanos democráticos sólo cuando hemos sido capaces de determinar la democracia absoluta. Esto es, la democracia en la que el deseo absoluto se ha desarrollado colectivamente: desear, de hecho, no es un acto individual, sino un acto, a la vez, singular y colectivo. En esa colectividad no hay ya contrato; sólo hay un acto de amor fundador, constitutivo. Esto no es una utopía, sino que es el esquema de la razón que nos permite seleccionar modelos, vincular lo ético con lo político y, en realidad, abolir cualquier diferencia entre la ética y la política, entre el espíritu y el cuerpo, entre lo privado y lo público, entre lo individual y lo colectivo, en otras palabras, entre el deseo y su realización. Nada de todo eso conlleva poner en práctica una utopía, sino que entraña analizar lo que tenemos delante —por ejemplo, la lucha de clases— desde la perspectiva de esa concepción de la colectividad. En este sentido, hay que entender la lucha de clases como un intento siempre vigente de producir amor, como un gran experimento de amor.

cc: Quisiera volver ahora sobre la cuestión de la biopolítica, pero en esta ocasión como un modo de investigar las extrañas semejanzas y las diferencias fundamentales entre tu obra y la de Agamben. Tanto tú como Agamben compartís varias preocupaciones concretas, como la cuestión de la biopolítica. Y desde un punto de vista más general y fundamental, parece que compartís un intento de hacer una filosofía de la inmanencia centrada en una ontología de lo que es en potencia. Pero ambos pensáis sobre estas preocupaciones, que compartís y articuláis en este proyecto, de unas maneras que sorprenden por lo diferentes que llegan a ser. Tú siempre haces hincapié, al contrario de Agamben, por ejemplo, en la cuestión de la producción, de la productividad del ser. Ese énfasis te lleva a criticar la conceptualización que Agamben hace de la biopolítica y, en concreto, su concepto de vida desnuda (*nuda vita*). En *Imperio*, sostienes con Michael Hardt que Agamben convierte la vida desnuda en el límite negativo de la biopolítica, en tanto que vosotros la concebís como el elemento productivo por excelencia que está

presente en la biopolítica.<sup>12</sup> Agamben, por su parte, critica tu concepto de *poder constituyente* en *Homo sacer*,<sup>13</sup> etc. Éstas son sólo algunas de las cuestiones que me gustaría que tratáramos, aunque quisiera que empezaras por donde mejor te parezca.

AN: Agamben es uno de mis mejores amigos, uno de mis amigos más íntimos. Hace más o menos dos décadas que lo conozco. A menudo pasamos los veranos juntos; nos reunimos por Navidad cada año y básicamente somos familia. En pocas palabras, nos queremos mucho. Soy mayor que él y, a diferencia de mí, Giorgio nunca se involucró en luchas políticas, por las que en cambio siente una curiosidad increíblemente voraz, ya que constituyen una gran carencia en su vida y le pesa mucho no haber tenido ese tipo de experiencias. Es bastante limitado cuando se trata de entender la política, y en su obra esta limitación adopta la forma de un heideggerianismo radical. Es una persona absolutamente convencida de que el ser humano es un «ser para la muerte». Esta concepción del ser humano confiere un carácter paradójico a su investigación, que se fundamenta por tanto en la idea de que el mundo renace continua y milagrosamente en el límite de la vida, a saber, en ese umbral que es la muerte. En cierto sentido este tipo de argumentaciones se encuentran ya en Rosenzweig o en Benjamin. En Agamben, sin embargo, esta problemática se complica formidablemente, porque, con todo, es también en gran medida un materialista. A diferencia de Rosenzweig, por ejemplo, Agamben no se interesa por el problema del individuo. Y a diferencia de Benjamin, Agamben no se interesa por la ambigua relación entre la verdad y la escatología. Al fin y al cabo, las cuestiones que plantea son cuestiones históricas relativas a la naturaleza de las instituciones. En su obra, las cuestiones fundamentales han sido siempre cuestiones políticas. Mi polémica con Giorgio siempre ha tenido que ver con esta tensión de su pensamiento. Se trata de una tensión en el sentido de que amplía el límite extremo del ser a fin de extraer de él cierto tipo de lenguaje nuevo y purificado. También creo, en gran medida como Giorgio, en la extraordinaria importancia de analizar semejante límite. Tal como sugerí con anterioridad, no se trata de confrontar el poder de la vida y el poder de la nada entre sí, como si fuera cierto tipo

de *agon* maniqueo. De lo que se trata, más bien, es de captar la relación entre estos poderes, entendida como la relación entre la vida y sus límites reales, en cada nexo singular. Cuando se la examina desde una perspectiva subjetiva, esa relación se convierte también en la relación que tenemos con la muerte, en una relación que es vivida a cada instante, ya que no podemos estar seguros de que vayamos a vivir hasta el instante siguiente. Pero una cosa es darle a este límite el nombre de «muerte», y creer que las cosas sólo llegan a tener significado gracias a su contacto con ese límite y otra cosa bastante distinta es centrarse no en ese límite sino en nuestro poder de superarlo continuamente y creer, dicho de otro modo, que un poder así produce el mundo gracias no a su contacto con ese límite sino a su capacidad de expandirse en cada ocasión más allá de él, a su capacidad de dejarlo atrás una y otra vez. Muy a menudo estoy de acuerdo con Giorgio. Pero tengo la impresión de que es como si mirásemos las mismas cosas desde dos puntos de vista diferentes: nos planteamos y abordamos el mismo gran esquema ontológico, pero él lo percibe y entiende desde un lado y yo desde otro.

cc: A todas luces, ni tú ni Agamben concebís la muerte como lo opuesto de la vida. Para vosotros dos, más bien, la muerte forma parte y es inmanente a la vida, en gran medida como lo que vemos, por ejemplo, en algunos momentos en *El nacimiento de la clínica*, de Foucault.

AN: Sí, por supuesto.

cc: Sin embargo, tú y Agamben estáis en completo desacuerdo en cuanto al concepto de *vida desnuda*. En un reciente ensayo tuyo, «El monstruo político: el *poder* y la vida desnuda», haces una crítica radical del uso que Agamben hace del concepto de *vida desnuda* y lo denuncias como un constructo puramente ideológico.<sup>14</sup> Una crítica así es diferente y más inflexible que la crítica de la *vida desnuda* que formula Luciano Ferrari Bravo en su ensayo sobre Agamben, ya que en lugar de rechazar *tout court* ese concepto, trata de identificar y criticar una ambigüedad, un dualismo o una oscilación fundamental en el núcleo mismo del concepto, a saber, la oscilación entre la desnudez y la vida.<sup>15</sup> Pero se me ocurre que tu crítica más reciente de la vida desnuda es también mucho más radical y

mordaz que la que llevaste a cabo en *Imperio* con Michael Hardt. A diferencia de lo que escribisteis en aquel libro —donde sugeríais una manera diferente de interpretar la vida desnuda de Agamben—, en tu último ensayo afirmas que este concepto es simplemente inútil. Me parece que has cambiado de opinión sobre estas cuestiones desde que escribiste *Imperio*. ¿Qué ocurrió en ese tiempo? ¿Por qué sentiste la necesidad de realizar una crítica así de ese concepto?

AN: Ferrari Bravo insiste en preguntarse si es la vida la que está desnuda o si lo desnudo es la vida.

CC: Bien, sí, pero ¿qué piensas tú? Y, en particular, ¿qué piensas de la enorme y aun así cada vez mayor importancia que el concepto de *vida desnuda* está cobrando últimamente para Agamben?

AN: Creo que Giorgio está escribiendo una segunda parte de *Homo sacer*, y creo que esa obra tendrá un carácter resolutivo para su manera de pensar, en el sentido de que se verá obligado a resolverlo y encontrar la manera de salir de la ambigüedad que ha matizado su comprensión hasta ahora de la vida desnuda. Ha intentado algo por el estilo en un libro reciente sobre san Pablo, pero creo que en una amplia medida ese intento fracasó. Como nos tiene acostumbrados es un libro elegante y de una extraordinaria erudición y, sin embargo, queda en cierto modo atrapado en la exégesis paulina, en lugar de ser un intento plenamente desarrollado de reconstruir la vida desnuda como una potencia para el éxodo, en lugar de repensar la vida desnuda fundamentalmente en términos de éxodo.<sup>16</sup> Creo que el concepto de *vida desnuda* no es un concepto imposible, irrealizable. Creo que es posible empujar la figura del poder hasta un punto en el que un ser humano indefenso es aplastado, que es posible concebir ese punto extremo en el que el poder trata de eliminar esa última resistencia que es el puro intento de mantenerse vivo. Desde la perspectiva de la lógica, es posible pensar todo esto: los cuerpos desnudos de la gente en los campos de exterminio, por ejemplo, pueden llevar precisamente en esa dirección. Pero este punto es también donde el concepto se convierte en ideología. Concebir la relación entre el poder y la vida de esa manera termina por reforzar y dar aliento a la ideología. Agamben de hecho

está diciendo que ésa es la naturaleza del poder, que, en última instancia, el poder reduce a todo ser humano a ese estado de impotencia. Pero eso no es cierto en absoluto. Al contrario, el proceso histórico tiene lugar y se produce gracias a una constitución y una construcción continuas, que indudablemente se enfrenta al límite una y otra vez, pero se trata de un límite extraordinariamente rico, en el que los deseos se ensanchan, y en el que la vida se hace cada vez más plena. Sin duda, es posible concebir el límite como una impotencia absoluta, en especial cuando tantas veces esa impotencia ha sido promulgada y hecha cumplir. Y, sin embargo, ¿no es acaso esa concepción del límite lo que parece el límite desde el punto de vista del poder constituido, así como desde el punto de vista de quienes han sido ya aniquilados por ese poder, y que es, por supuesto, el mismo punto de vista? ¿Acaso no es ése el relato del poder que al poder le gustaría que nos creyéramos y reafirmáramos? ¿Acaso no es, en términos políticos, mucho más útil concebir ese límite desde el punto de vista de quienes aún no han sido aplastados por el poder o no lo han sido por completo, esto es, desde el punto de vista de quienes aún luchan por superar ese límite, desde el punto de vista del proceso de constitución, esto es, desde el punto de vista de la potencia? Me preocupa el hecho de que los movimientos políticos y en los debates políticos adopten el concepto de *vida desnuda* tal como Agamben lo concibe. Esta perspectiva me preocupa tanto que sentí la necesidad de criticar ese concepto en mi reciente ensayo. A fin de cuentas, considero que la lógica de la eugenesia tradicional está tratando actualmente de apropiarse del conjunto de la realidad humana, incluso en su materialidad, esto es, a través de la ingeniería genética, y que el resultado último de ese proceso es la zozobra de una producción de subjetividad, en cuyo interior las corrientes ideológicas ocultas continuamente tratan de menguar o neutralizar nuestra resistencia.

cc: Y me imagino que estás sugiriendo que el concepto de *vida desnuda* forma parte de estas corrientes ideológicas ocultas. Pero ¿has debatido de todo esto con Agamben? ¿Qué piensa él de tus críticas?

AN: Siempre que le digo lo que te acabo de decir a ti, se molesta y llega

incluso a enojarse. Sigo manteniendo, no obstante, que las conclusiones que saca de *Homo sacer* le llevan a resultados políticos peligrosos, y que sobre él recae el peso de encontrar una salida de ese lío. Y el tipo de problemas con los que se encuentra en ese libro son recurrentes en muchas de sus otras obras. El ensayo que escribió sobre Bartleby, por ejemplo, encuentro que es indignante. Ese ensayo fue publicado originalmente como un opúsculo que contenía también un ensayo de Deleuze sobre Bartleby. Bien, resulta que lo que Deleuze dice en su ensayo es exactamente lo contrario de lo que Giorgio dice en el suyo. Supongo que se podría decir que decidieron publicar juntos los ensayos respectivos precisamente para imaginarse ese límite —es decir, para tratar de darle una forma— a través de una especie de yuxtaposición paradójica, pero no creo que ese intento tuviera éxito al final.<sup>17</sup> Ese incesante hablar del límite, de todos modos, me acaba aburriendo. El caso es que el límite, puesto que es muerte, no es creativo. El límite es creativo en la medida en que has sido capaz de superarlo *qua* muerte. El límite es creativo porque has superado la muerte.

cc: Sí, y la creatividad —de hecho, la productividad— que deriva de haber superado ese límite es la creatividad de la libertad absoluta en el sentido spinozista. De hecho ésta es una manera de entender lo que Spinoza quiere decir cuando afirma que uno tiene que liberarse del miedo a la muerte y que nadie es más libre, más poderoso y más peligroso que alguien que ya no teme a la muerte. En Spinoza, la ausencia de miedo a la muerte es, a la vez, una libertad absoluta y una productividad ilimitada, a saber, la expresión de los potenciales más creativos, el cenit de la creatividad; dicho de una manera más precisa, en Spinoza ese momento de libertad absoluta que es la ausencia de miedo a la muerte constituye la condición indispensable de posibilidad para ese salto exponencial en la expresión, la producción y la creación (sin quizá garantizarlo necesariamente).

AN: Y mientras Spinoza nos dice que nos liberemos de la presencia de la muerte, Heidegger nos dice justo lo contrario.

cc: Pero volvamos una última vez a la cuestión de la vida desnuda. En *Kairòs*, *Alma Venus*, *Multitudo*, examinas a fondo la cuestión de la

pobreza. De hecho, se podría decir que elaboras allí una concepción concreta de la pobreza, el concepto de *pobreza*. Si bien más adelante quisiera volver sobre este concepto,<sup>18</sup> ahora lo que me interesa es señalar que en esas páginas sobre la pobreza también tratas la cuestión de la desnudez, a menudo hablas de la desnudez de la pobreza. En cierto momento, por ejemplo, escribes que, lejos de ser un objeto constituido por el sufrimiento que inflige la biopolítica, el pobre es, precisamente, el sujeto biopolítico y, además, «es la eternidad desnuda de la potencia del ser».<sup>19</sup> Mientras leía estos pasajes, se me ocurrió que tu insistencia en la cuestión de la desnudez es una alusión y una réplica a la vida desnuda de Agamben.

AN: Sí, estoy totalmente de acuerdo: el hecho de que adopte este término de nuevo y lo desarrolle es una clara muestra de la presencia y la influencia que Giorgio tiene en mi obra, y debo decir que ello me complace, y también me alegra que te hayas dado cuenta. Sin duda, siempre hay un diálogo que no cesa, un intercambio de impresiones, un debate entre Giorgio y yo.

CC: ¿Cuál es la naturaleza de ese diálogo, de ese intercambio en este caso concreto? ¿Cuál es la diferencia entre la desnudez de la pobreza y la desnudez de la vida desnuda?

AN: La desnudez de la pobreza se halla inmediatamente ligada al amor, esto es, a una potencia positiva. Una desnudez así se halla siempre ahí como un elemento del ser.

CC: Y, por tanto, es una parte integrante del poder constituyente, el concepto con el que iniciamos esta conversación y con el que diferenciabas tu proyecto de los proyectos de Foucault y de Deleuze y Guattari. No es de extrañar, pues, que el concepto de *poder constituyente* acabe marcando una diferencia esencial entre tu proyecto y el proyecto de Agamben. Agamben ha comentado esta cuestión. En *Homo sacer* habla brevemente de *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas políticas de la modernidad*, y, en particular, critica el modo en que separas en esa obra el poder constituyente y el poder constituido. Sostiene que no eres capaz de hallar un criterio plausible que permita distinguir entre estos dos poderes y, además, que, de todas formas, no es posible sostener o postular separación alguna entre los dos.<sup>20</sup> ¿Qué piensas de esa crítica?

AN: En realidad, no estoy seguro. Giorgio ha tratado siempre de demostrar de qué modo las categorías jurídicas, así como lo jurídico como categoría, no se pueden plantear o hacer que obedezcan a criterios metafísicos coherentes. Su crítica, dicho de otro modo, es una crítica puramente negativa. Es decir, no es que Giorgio critique el fundamento de lo que digo acerca del poder constituyente, sino, más bien, que no quiere resolver este problema, cree que no es aconsejable buscar una solución a este problema. A la postre, encuentro que este tipo de crítica es más bien banal.

CC: ¿Podrías ser más concreto?

AN: La principal crítica que Giorgio hace de mis posiciones consiste en argumentar que el poder constituyente y el poder constituido no se pueden distinguir entre sí según un criterio jurídico-político. Bien, le estoy muy agradecido. Es algo evidente y, de hecho, mi análisis del poder constituyente empieza precisamente con este problema. Todos los juristas sostienen que el poder constituyente no existe a menos que esté codificado, que rompa con el sistema jurídico y su continuidad, que no puede cobrar existencia a menos que sea reorganizado y validado por el poder constituido. Por tanto, según esa clase de argumentos, el poder constituyente puede paradójicamente adoptar a la vez dos formas: por un lado, vive fuera de la ley, y por otro, vive dentro de la ley, es decir, en la forma del poder que el Tribunal Supremo tiene para innovar el ordenamiento jurídico.

CC: Y en este último caso, el poder constituyente ya es una parte integrante del poder soberano. Entonces, si entiendo bien lo que dices, estás sugiriendo que este problema, a saber, el problema de determinar, definir y contener la existencia del poder constituyente, no es en absoluto el problema del poder constituyente, sino más bien un problema para el poder constituido.

AN: Sí, así es precisamente. El poder constituyente no necesita preguntarse si existe o no. Existe y lleva una vida paralela respecto al poder constituido. Los enormes fenómenos sociales que actualmente están en curso de determinarse —como los movimientos antiglobalización— dan testimonio no sólo del hecho de que el poder constituyente existe, sino también del hecho de que el poder



constituyente deja sentir su influencia sobre el poder constituido. Estos movimientos, de hecho, expresan aspiraciones jurídicas y políticas sumamente poderosas que inevitablemente afectan al ordenamiento jurídico y que, por tanto, acabarán de un modo u otro siendo aceptadas. Estos nuevos movimientos, en otras palabras, siempre tienen una función constituyente. Sin embargo, una réplica así a su crítica se halla por completo fuera de lugar, porque no aborda lo que es más problemático en la crítica que me hace Giorgio: en última instancia, que no permite ninguna clase de constitución de lo político, sea la que sea. Y ésta es la razón por la que su crítica continúa siendo exterior a mis argumentos, ajena a mi manera de razonar. Más que una crítica, se trata de una contraposición.

cc: Esta argumentación sobre la ausencia en Agamben de un pensamiento de la constitución de lo político me lleva a pensar en las frases con las que concluye el estudio crítico que realiza sobre tus argumentos acerca del poder constituyente. Permíteme que te las lea: «Hasta que una nueva y coherente ontología —escribe— de lo que es en potencia (más allá de los pasos que han dado en este sentido Spinoza, Schelling, Nietzsche y Heidegger) no sustituya la ontología que se fundamenta en el principio del acto y su relación con lo que es en potencia, seguirá siendo impensable una teoría política exenta de las aporías de la soberanía».<sup>21</sup> Por un lado, estoy plenamente de acuerdo con lo que Agamben dice en este pasaje y, por otro lado, me gustaría llevar todo esto por unos derroteros diferentes de los que él sigue. Comparto, no obstante, sus inquietudes respecto a la tradición ontológica dominante que no sólo está dispuesta sino que es capaz de imaginar la potencia únicamente como mero medio para ese fin sumamente importante que es el acto, y de este modo no sólo subordina lo que es en potencia a los actos, sino que no comprende ni en realidad piensa la potencia *tout court* (aunque, tal como Agamben señala acertadamente, el texto fundacional de esta tradición —la *Metafísica* de Aristóteles— es mucho más complejo y perspicaz respecto a la cuestión del ser en potencia de lo que esa misma tradición está dispuesta a admitir).<sup>22</sup> Este tipo de inquietudes le llevan a tratar de presentar un concepto de

*potencia* sin recurrir al paso mediador o a la transformación de la potencia en acto, esto es, a concebir la potencia ya no en relación con el acto y, en realidad, a pensar la potencia sin ninguna relación y, a la vez, sin ningún acto, cualquiera que sea.<sup>23</sup> (Y, a todas luces, esto equivale a desarrollar un concepto de medios sin fin.) Si bien estoy de acuerdo en que es preciso desterrar de todo pensamiento de la potencia esta relación mediadora —una relación que siempre ha tenido por efecto esclavizar la potencia al acto—, considero también que, al desprenderse de esa relación, uno no se desprende también del acto, o dicho de otro modo, que una cosa es prescindir de esa relación, y otra muy distinta sugerir que una vez que finalmente se haya prescindido de esa relación toda la cuestión de la actualización también se desvanecerá como el humo o pasará a ser irrelevante. ¡Todo lo contrario! Prescindir de esa relación debería conducir a una radical y global reconceptualización de la potencia y del acto, como inmanentes el uno al otro, esto es, como distintos y, no obstante, indiscernibles entre sí. La «nueva y coherente ontología de la potencia» sólo puede hacerse real si repensamos, a la vez, la potencia y el acto de este modo. Y por esta razón, mientras en el pasaje que acabo de citar, Agamben sugiere que esa ontología es aún impensable, yo considero que ya existe en cierta forma y que, en particular, Deleuze dio pasos importantes en este sentido. Si entendemos el desarrollo que Deleuze hace de la diáda de lo virtual y lo actual como una de sus maneras de plantear, por ejemplo, la cuestión de la relación entre la potencia y el acto, podemos ver que Deleuze no prescinde de lo actual por el mero hecho de haber sido utilizado muy a menudo para suprimir y, de hecho, reprimir lo virtual, y no teoriza lo virtual aislándolo de lo actual. En Deleuze, lo virtual y lo actual forman un circuito inmanente, en el sentido de que cada uno es el anverso del otro, y, por ello, lo actual siempre tiene facetas virtuales, siempre lleva vidas virtuales paralelas, y viceversa.<sup>24</sup> Lo virtual y lo actual, por tanto, son dos maneras diferentes de llegar a conocer la misma cosa. Y lo que es importante señalar, esto significa también que la actualización de lo virtual nunca constituye un empobrecimiento o una mortificación de lo virtual porque siempre da lugar a otras realidades virtuales. Por

otro lado, uno suele tener la impresión de que para Agamben la potencia siempre se retrae en el último momento de realizarse en el acto, precisamente porque entiende que esta actualización no es más que la consunción y la muerte de lo que es en potencia. Es como si la capacidad de la potencia, al realizarse en el acto, se redujera y quedara relegada a desempeñar a lo sumo el papel de una presencia espectral aunque fosilizada, en el interior del acto, de una manera no muy distinta a cómo una momia yace dentro de un sarcófago o, mejor aún, dentro de una pirámide. Y, sin embargo, dicho esto, creo que en la obra de Agamben hay elementos que apuntan también a direcciones diferentes, las cuales podrían ser más conciliables con las posiciones que mantuvo Deleuze sobre esta cuestión (pienso, por ejemplo, en aquel hermoso capítulo que Agamben dedica a la cuestión del halo, la «aureola» en *La comunidad que viene*, y que he comentado en otra parte).<sup>25</sup>

AN: Bueno, no estoy seguro de este último punto, es decir, no tengo claro que las posiciones de Agamben y de Deleuze puedan finalmente reconciliarse. De todos modos, estoy de acuerdo con gran parte de lo que acabas de decir, pero me gustaría llevarlo algo más lejos. El acto siempre contiene un resto que lo excede, siempre constituye algo que es más.<sup>26</sup> Lo que se realiza tiene algo que es más en relación con lo posible (y entiendo este algo más como un concepto muy específico y preciso, que he trabajado en mi *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, así como en otros lugares). Al pasar por el proceso en el que pasa a ser acto, lo que es en potencia se repotencia, se recrea en la segunda potencia. Lejos de ser mortificado, lo que es en potencia se vuelve más potente precisamente al pasar a ser acto. Pero esa ontología de la potencia no es nada más que la ontología marxista. El acto productivo no decreta la muerte del trabajo, sino que el acto productivo es, más bien, el acto que exalta y acumula el trabajo, y una vez que lo hace, se puede volver a empezar a un nivel nuevo y más elevado. El trabajo vivo nunca se agota, nunca se consume. Ni su muerte, ni tampoco su consumición tienen lugar. En él sólo hay multiplicación y expansión.

cc: Ciertamente así es como las cosas parecen ser desde la perspectiva del trabajo. Pero no desde el punto de vista del capital.

AN: Bien, lógicamente. Hablo de trabajo vivo y no de trabajo muerto. El capital sólo puede sustraer vida, sólo puede matar el trabajo.

CC: En cierto sentido, entonces, ese acto que mata el trabajo no sólo no es un acto productivo, sino que se puede decir que, en rigor, no es un acto, sino más bien la manifestación de un límite, un límite del ser. Una ontología de la potencia basada en una reconceptualización de la potencia y el acto como inmanentes uno a otro, entendería, por un lado, la potencia como aquello que renace a través del acto siendo más rico y más completo, como lo que se expande cada vez que se determina a sí mismo en un proceso de actualización, y, por otro lado, entendería el acto como un dar más potencia a la potencia, más vida a la vida.

## Parte II

cc: La cuestión del poder constituyente probablemente es igual de buena como cualquier otra para empezar a examinar el papel que Gramsci tiene en tu obra. Siempre he tenido la impresión de que Gramsci es una presencia subrepticia, difícil y, no obstante, importante en tu obra. Rara vez te refieres a él, ya sea directamente o de otra manera, y aun así esas escasas alusiones son significativas. En su mayoría adoptan la forma de un intento de reelaborar el concepto gramsciano de *hegemonía*. En *La costituzione del tempo* así como en *Imperio*, por ejemplo, utilizas brevemente el concepto de *hegemonía* en un sentido que es contrario a las interpretaciones dialécticas, humanistas y, en última instancia, autoritarias que se han hecho de este concepto, y parece casi como si sugirieras que sería posible y también útil arrebatarse ese concepto de aquellas interpretaciones más canónicas, o bien que sugirieras que esas interpretaciones y utilizaciones no llegaron a entender, pasaron por alto o tal vez ignoraron cierto potencial antihumanista que hay en la manera en que Gramsci entendió este concepto.<sup>1</sup> Me parece no sólo que en Gramsci existe este potencial, sino también que si se toma en consideración ese potencial y se elabora más a fondo, no dista mucho de los conceptos que tienen mayor calado en tu obra: *autonomía* y *poder constituyente*. En definitiva, me pregunto, en primer lugar, en qué medida este tipo de conceptos comparten en tu obra la misma genealogía político-filosófica que el concepto de *hegemonía*, o dicho con otras palabras, en qué medida esos conceptos se han beneficiado de una reelaboración implícita del proyecto gramsciano. Y, en segundo lugar, me pregunto cuál es la naturaleza precisa de las dificultades que has encontrado al abordar a Gramsci. En cuanto a esta segunda cuestión soy muy consciente de que

durante mucho tiempo el Partido Comunista Italiano monopolizó e instrumentalizó a Gramsci como la figura del padre fundador, al que resultaba casi imposible sacarlo de ese preciso contexto ideológico y recuperarlo para proyectos políticos diferentes. De hecho, antes sugeriste lo mismo.<sup>2</sup> Y, sin embargo, ¿ésa es la única razón de que Gramsci sea la figura problemática que creo que es en tu pensamiento?

AN: No es la primera vez que me dicen esto. Muchos amigos, camaradas y lectores me han preguntado sobre cuál era mi posición acerca de Gramsci. Ante todo, debo decir que nunca he leído bien a Gramsci, en el sentido de que nunca le he leído de una manera sistemática. Me daba tanto coraje la manera dogmática en que lo interpretaban y presentaban que nunca le dediqué el tiempo necesario para leerlo detenidamente.

cc: El problema, dicho de otro modo, no era Gramsci *per se* sino el modo en el que era utilizado y lo que llegó a representar en un determinado momento histórico.

AN: Sí. El problema era que se utilizaba a Gramsci para truncar la posibilidad de mantener realmente un debate. Yo aborrecía el hecho de que siempre que era mencionado o citado, lo era como si se estuviera recurriendo a una autoridad bíblica para poner fin a toda discusión. Además, en los años sesenta circulaban dos lecturas diferentes de Gramsci entre mis camaradas. (Hay que tener presente, por supuesto, que la edición que Valentino Gerretana hizo de los *Cuadernos de la cárcel*, aún no había sido publicada, y por tanto que lo que leíamos de Gramsci en aquella época, es decir, los pequeños volúmenes publicados por Einaudi, había sido editado y aprobado por el propio Palmiro Togliatti, con independencia de quién resultara ser el editor concreto.)<sup>3</sup> Por un lado, Tronti trató de recuperar al joven Gramsci, para ello en términos de una filosofía constituyente. Por otro lado, Asor Rosa se movió en la dirección opuesta al emprender un proyecto cuyo principal enfoque no era ya Gramsci como tal sino el gramscismo, y cuya principal preocupación era investigar la relación entre la literatura y el pueblo. Asor Rosa postulaba el gramscismo como el ejemplo perfecto de ese escolasticismo que dominaba en el marxismo italiano y lo criticó

como la matriz teórica e ideológica de dudosas e indiscriminadas alianzas políticas. Asor Rosa, dicho de otro modo, atacó al gramscismo como una recuperación de una concepción del pueblo que nada tenía que ver ya con la categoría marxista de clase, o sea, como un intento de volver a una concepción orgánica o líquida de lo social (que ni en un caso ni en el otro podía aportar el fundamento para el proyecto político comunista y obrerista por el que luchábamos en aquella época).

cc: Si no me equivoco, el principal objetivo del ataque de Asor Rosa contra Gramsci fue Pasolini.

AN: Sí, Asor Rosa atacó el populismo de Pasolini, porque hacía una interpretación gramsciana de Togliatti que, en lo fundamental, era continuista y congruente con el desarrollo del populismo italiano desde la época de Vincenzo Gioberti, esto es, a partir del catolicismo popular del *Risorgimento* en adelante.

cc: Encuentro que es una interpretación poco generosa y, en última instancia, estereotipada de Pasolini, a quien a veces se le podía imputar cierto populismo, pero que era mucho más, y mucho mejor, que una simple regurgitación de la tradición populista italiana. Creo que Pasolini fue el heredero más significativo de Gramsci en el período de posguerra, en el sentido de que fue el intelectual que asumió más riesgos con Gramsci y quien llevó más lejos el proyecto gramsciano, heredando con ello algunos de los aspectos menos edificantes de Gramsci, como su inveterado humanismo. La cuestión, en todo caso, es que —pese a todo el humanismo— ni Gramsci ni Pasolini pueden ser reducidos a mero populismo. Pero dejemos de momento a Pasolini, y volvamos a las cuestiones que te planteaba en relación con Gramsci.

AN: El caso es que, precisamente, el proyecto de Asor Rosa dio lugar a una serie de estereotipos en los que confíé durante mucho tiempo. De este modo, me quedé con el estereotipo que Asor Rosa había hecho de Gramsci, como un filósofo del populismo italiano; pero me intrigaba la propuesta provisional de Tronti de interpretar a Gramsci en términos insurreccionalistas y no en términos de hegemonía y de clase. Por eso mi posición respecto de Gramsci quedó sin resolver hasta bien entrada la década de 1980. Antes de esos

años, hubo, sin embargo, un intento abortado de llegar a una conciliación con Gramsci. En el invierno de 1978, después de haber terminado el seminario que impartí en la École Normale sobre los *Grundrisse* durante la primavera de aquel año, empecé a impartir otro seminario allí, también a petición de Althusser. Ese seminario sobre Gramsci quedó interrumpido después de un par de clases debido a mi detención en abril de 1979. Aquel seminario lo impartí junto con Robert Paris, un excelente historiador que había estudiado muy bien a Amadeo Bordiga y que era el editor francés de los *Cuadernos de la cárcel*.<sup>4</sup> Los dos estábamos de acuerdo en criticar a Gramsci, aunque su punto de vista era bastante diferente del mío, en el sentido de que consideraba a Gramsci fundamentalmente como el enemigo de las posiciones filo-blanquistas de Bordiga —dominantes al principio en el partido comunista—, y por dar continuidad a un proyecto proto-trotskista de un ejército de clase y un ejército del pueblo. La casualidad quiso que, si bien Gramsci finalmente se impuso a Bordiga, los proyectos políticos del partido comunista acabaron dominados por las doctrinas de Bordiga durante todo el período de la resistencia antifascista, porque Togliatti, que había sido seguidor de Bordiga antes de cambiar a la línea gramsciana, volvió a sus posiciones bordiguistas anteriores cuando se hizo con la secretaría del partido después de la detención de Gramsci. De todos modos, no fue hasta mi regreso a Francia en la década de 1980 cuando empecé a ocuparme con mayor detenimiento de Gramsci. Y aquél fue el momento en que tuve que enfrentarme a la interpretación reduccionista, revisionista y sociológica que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe habían hecho de Gramsci. Laclau y Mouffe convirtieron a Gramsci en un héroe del realismo jurídico al transformar el concepto de *hegemonía* en un concepto de consenso social ampliado sobre los proyectos reformistas, en un concepto que designa la capacidad para participar de manera activa en las reformas. La versión que los dos dieron de la hegemonía no entiende de divisiones de clase radicales y termina siendo sólo un concepto descafeinado de colaboración interclassista.

cc: Bueno, no me parece que esa versión de Gramsci sea muy nueva.



Cuando, a fines de los ochenta, leí por primera vez a Laclau y Mouffe tuve la impresión de estar ante un *déjà vu*, que es la razón quizá por la que nunca he compartido el entusiasmo con que fue recibido su proyecto en los círculos académicos norteamericanos de entonces. No creí que el Gramsci que proponían fuera significativamente distinto del tipo de política de alianzas que practicaba el Partido Comunista Italiano —con resultados desastrosos, podría añadir— mientras yo crecía en la Italia de los setenta.

AN: Justamente. Esa interpretación reformista de Gramsci está indisolublemente vinculada a la crisis del Partido Comunista Italiano. A medida que el partido se desprendió paulatinamente del estalinismo, sus ideólogos empezaron a buscar desesperadamente una ideología que sostuviera y mantuviera unido al partido, y justificara su existencia. ¿Qué mejor solución que volver una vez más a Gramsci, que siempre había sido un revisionista *in potentia*? De esta manera Gramsci se convirtió entonces en el gran autor democrático capaz de crear precisamente aquello que los ideólogos tenían ahora en mente, o sea, el gran partido de la izquierda. Pero ésa podía ser también la versión que podría tener de Gramsci un Tony Blair. Y ése es un Gramsci nauseabundo. De ahí que mis intentos por llegar a conocer a Gramsci en los sesenta se estrellaran con el radicalismo de mis camaradas de la época, que lo rechazaban porque consideraban que era un populista, en tanto que mis posteriores intentos se estrellaron con ese reformismo gramsciano de las décadas de 1980 y 1990, en el que el concepto de *hegemonía* se redujo a un concepto sociológico de consenso.

CC: Mi intención al sacar a colación a Gramsci era averiguar si estabas de acuerdo conmigo o no en que podría ser no sólo posible sino potencialmente muy productivo releer y reexplicar hoy a Gramsci de una manera diferente.

AN: Sí, estoy de acuerdo. Ante todo, hay una relectura histórica e historizante de Gramsci que hace tiempo que debiera haberse hecho: una interpretación del concepto gramsciano de *hegemonía* como un concepto específicamente leninista. Gramsci es meridianamente claro sobre este punto desde el principio hasta el final: la hegemonía es la condición que posibilita la dictadura del proletariado.

Ésta era la idea principal que subyace a la polémica posición anti-blanquista, antibordiguista y antiestalinista de Gramsci: nunca creyó que el proletariado pudiera llegar al poder a través de una insurrección, sino que, para él la toma del poder significaba más bien construir una fuerza de clase formidable, una inmensa formación de clase que se expresara a través de la dictadura del proletariado. No creo que haya dudas acerca de este aspecto del pensamiento de Gramsci. Y más allá de esto, hay muchas más cosas que aún son en extremo útiles en Gramsci y que, en cierto sentido, tienen poco que ver con su marxismo. Gramsci, por ejemplo, introdujo el concepto de *revolución desde arriba*, una contribución que tuvo una inmensa importancia para la ciencia política y que le permitió entender el fascismo como un fenómeno de hegemonía negativa. Gramsci fue quizás el único testigo directo que percibió el fascismo exactamente como lo que era, que describió el fascismo precisamente como una revolución desde arriba, y esto por sí solo basta para considerarle un pensador político de una enorme importancia.

cc: En cierto sentido, es precisamente su análisis del fascismo lo que le hace ser tan relevante en nuestros días. Creo, por ejemplo, que el enfoque gramsciano permitiría llegar muy lejos en la explicación de la ascendencia que actualmente tiene una figura como Silvio Berlusconi.<sup>5</sup>

AN: Sí, Gramsci es particularmente útil, a mi entender, en este caso porque el régimen de Berlusconi guarda una semejanza sorprendente con la fase inicial del fascismo. Dicho esto, sin embargo, debo añadir que no estoy de acuerdo contigo sobre la cuestión concreta que has planteado antes. No acabo de ver cómo cabe utilizar las herramientas de Gramsci para definir el concepto de *poder constituyente*. O mejor dicho, creo que la utilidad de Gramsci está limitada en este punto. En definitiva, el concepto de *hegemonía* es no un concepto de *multitud* sino, en la medida en que el concepto de *hegemonía* es un concepto de *la dictadura del proletariado*, es un concepto completamente imbuido de la idea de soberanía moderna.

cc: La caracterización que haces del concepto de *hegemonía* como un

concepto leninista la encuentro convincente. Y estoy también de acuerdo en que el leninismo participa de algunas de las peores tendencias —en su mayor parte autoritarias— de la tradición de la soberanía moderna. Sin embargo, no voy a concederte que deba sacarse la conclusión de que hoy el leninismo ha perdido por completo su relevancia. Creo que el análisis que Lenin hace del imperialismo, por ejemplo, es muy útil para entender plenamente el paso del imperialismo al imperio.

AN: Bien, supongo que es bueno de vez en cuando jugar un poco con el leninismo. Está bien decir que debemos darnos una zambullida de leninismo a fin de revitalizar nuestro sentido de la insurrección y el sabotaje, para así ser justos con los pequeños grupos que reconstruyen el mundo paso a paso, etc. Pero todos estos elementos conciernen de manera específica a la militancia y no a la ontología de la liberación. Y en Gramsci los elementos leninistas dominan sobre todos los demás. En última instancia, Gramsci está plenamente embebido del concepto moderno del Estado.

CC: Pero ¿y el Gramsci de Pasolini? Pasolini fue un gramsciano y, sin embargo, no se hizo en absoluto ninguna ilusión acerca del Estado. Ante todo, fue uno de los pocos intelectuales que afirmó repetidamente que la Segunda Guerra Mundial no había marcado una ruptura radical en Italia y que, al contrario, había una continuidad fundamental entre las instituciones sociales y las políticas del régimen fascista y las del Estado democrático de posguerra. En segundo lugar, aunque expresaba su profunda añoranza y admiración por la inmensa creatividad y capacidad de resistencia que había hallado en los pobres y los oprimidos de todas partes —aunque a veces adoptase un tono populista al hacerlo—, nunca sugirió que esas capacidades debieran encontrar finalmente su expresión adecuada en el Estado y en sus instituciones, es decir, que las fuerzas políticas de los pobres y los oprimidos estarían mejor servidas y mejor empleadas si eran integradas en un Estado reformado y más justo. Y ésa es la razón por la que siempre he tenido la impresión de que su populismo —si es eso de lo que aquí estamos tratando— era, en el peor de los casos, una suerte de tic retórico residual o una mala costumbre ideológica, y en el mejor de los casos un caballo de

Troya lleno a rebosar de energías muy diferentes, dado que nunca buscó ni confió en soluciones estatales para el problema político «del pueblo». En definitiva, el gramscismo de Pasolini tenía poco que ver con lo que tú identificas como los aspectos más problemáticos o las potencialidades de Gramsci. Pasolini no llevó a Gramsci ni en la dirección del reformismo liberal-demócrata ni en la dirección del autoritarismo leninista. Tanto lo uno como lo otro, se podría decir, tienen, en última instancia, una concepción similar acerca del Estado como orden trascendente de lo social y comparten la misma tradición de soberanía moderna. La dirección que Pasolini siguió, especialmente durante la última década de su vida, tenía poco que ver con esa tradición que, de hecho, repetidamente constituyó uno de los objetivos a los que se dirigían sus críticas y ataques mordaces. Pasolini, más bien, consiguió articular una serie de críticas que eran muy similares a las posiciones de los pensadores anti-humanistas como Foucault, sin renunciar por ello al sustrato gramsciano y marxista fundamental de su formación. Pongamos, por ejemplo, sus críticas tan polémicas —aunque a veces atrabiliarias— de los movimientos estudiantiles de los sesenta y de las revueltas estudiantiles de 1968 como cómplices en ciertos sentidos de la misma lógica del consumismo que trataban de combatir. Pienso que este tipo de críticas son como mínimo congruentes con las críticas implícitas que Foucault hacía de esos mismos movimientos políticos y de su entusiasmo por la liberación sexual al considerar que estaba fundamentalmente en sintonía con el dispositivo de apropiación del Estado moderno, a saber, con lo que da en llamar «la utilización de la sexualidad». A fines de los setenta, Foucault nos enseñó que cuando pensamos que decimos «no» al poder diciendo «sí» al sexo, simplemente nos estamos engañando a nosotros mismos.<sup>6</sup> ¿Y no era eso precisamente lo que Pasolini dijo algunos años antes en películas como *Porcile* y *Salò*, así como al abjurar públicamente de su anterior ciclo cinematográfico, la «Trilogía de la vida»?<sup>7</sup> Y, para sugerir otro vínculo relevante, si los filmes de Pasolini y su teoría del cine desempeñan el papel tan importante en la filosofía del cine de Deleuze, no es sólo porque Deleuze sea capaz de transformar, recuperar y poner al servicio de sus proyectos incluso los

materiales más inverosímiles, sino también porque Pasolini había anticipado ya algunas de sus posiciones teóricas.<sup>8</sup> Y podríamos continuar poniendo ejemplos... Todo lo que intento decir es que, si hay un Gramsci antihumanista, hay que buscarlo en Pasolini y en su experimento gramsciano.

- AN: No, por favor, no me malinterpretes. En realidad estoy plenamente de acuerdo con lo que dices. Creo que la interpretación de Pasolini que has sugerido no es sólo una interpretación muy buena sino mucho más radical que la que ha estado circulando en Italia sobre él durante las últimas décadas, que es, en amplia medida, infumable. He mantenido largas conversaciones, muy similares a ésta, con Michael, y sé que él también estaría de acuerdo contigo. En algunos sentidos, Michael fue la primera persona que hizo que me diera cuenta de que Pasolini era una figura demasiado rica y compleja para descartarlo como un mero populista. Debo reconocer que, como probablemente ya habrás comprendido, durante mucho tiempo subestimé a Gramsci y tampoco me preocupé de conocer bien a Pasolini. Sin embargo, debo añadir que aún estoy más de acuerdo contigo en el caso de Pasolini que en el de Gramsci. Gramsci sabía sumamente bien de qué modo combinar el análisis de la modernización y el análisis de las formas estéticas y culturales —basta con fijarse en la interpretación que hace, por ejemplo, del futurismo— y, en cierto sentido, esta capacidad suya de explicar la relación entre la estructura y la superestructura era uno de sus puntos fuertes. Este aspecto de Gramsci, sin embargo, le hace ser, a mi entender, muy similar también a Lukács. Las valoraciones que Gramsci y Lukács hacen de Lenin, por ejemplo, son muy afines entre sí, debido en gran medida a que se hallan imbuidas por el idealismo alemán. Pasolini fue siempre menos idealista que Gramsci. Pese a las críticas que hizo de los movimientos estudiantiles de los sesenta, no me cabe duda de que Pasolini en nuestros días hubiera brindado un apoyo pleno a los movimientos antiglobalización. Creo que su tercermundismo —que, sin duda, resulta a veces problemático— le hubiera llevado hoy a seguir esa dirección.
- CC: Lo que acabas de decir permite avanzar mucho en la identificación de la diferencia más importante entre tú y Gramsci. Aunque resul-

te obvio, puede ser asimismo importante subrayarlo aquí: mientras que la cuestión de la relación entre la estructura y la superestructura constituye una problemática decisiva en Gramsci, apenas se halla presente en tu obra. Me imagino que es así porque todos los problemas insolubles que surgen de la cuestión marxista clásica y relacionados con ella, se resuelven *ab ovo* —y, de hecho, son en amplia medida falsos problemas— cuando se los considera desde un punto de vista estrictamente spinozista, que es, en cierto modo, lo que Althusser trataba de decir en *Para leer «El Capital»*.<sup>9</sup> En cualquier caso, es un hecho que nunca ha sido una cuestión productiva para ti. Lo cual no te ha impedido abordar gran parte de aquello que, en la terminología marxista clásica, se solía llamar «la superestructura», incluyendo en ella las formas estéticas y culturales. Y, sin embargo, estas formas no desempeñan un papel muy importante en tu pensamiento. Pongamos, por ejemplo, la literatura, que ha sido una cuestión inmensamente productiva y absolutamente fundamental para muchos pensadores del siglo xx: Heidegger, Benjamin, Sartre, Lukács, Derrida y Foucault, Lacan y Kristeva, Deleuze y Agamben, etc. Si dejamos a un lado el libro que escribiste sobre Leopardi, la cuestión de la literatura no ha sido importante en tus obras (e incluso en ese libro, la cuestión de la literatura, es decir, la cuestión de lo que constituye la literatura, cómo funciona, etc., no ocupa un lugar central, puesto que en la mayor parte del libro lo que más te interesa es interpretar a Leopardi como un filósofo y un ontólogo, como un pensador que fue capaz de reintroducir la cuestión del tiempo en el pensamiento italiano, como un pensador spinozista y materialista, etc.).<sup>10</sup> Por supuesto, no estoy sugiriendo que la cuestión de la literatura, o más en general, la cuestión de la estética, debería ser importante para ti, sino que me pregunto simplemente sobre esa cuestión porque el hecho de que este tipo de problemáticas no hayan sido esenciales para ti te separa de la mayoría de los pensadores contemporáneos, incluso de aquellos de los que, como en el caso de Foucault y Deleuze, te hallas muy cerca.

AN: Al igual que el resto de mi generación, leí ingentes cantidades de literatura en mi juventud. Como por entonces se solía decir: *Ini-*

*tium philosophandi est literarium.* No exagero si digo que empecé a pensar a través de la literatura. Y lo que leía en aquellos años eran esencialmente las literaturas de las clases cultas europeas: todos los rusos, todos los alemanes, todos los franceses, así como los ingleses del siglo XVIII y los norteamericanos de los siglos XIX y XX. En cambio, leí a muy pocos autores italianos: leí lo que nos dieron a leer en la enseñanza media. Más tarde leí gran parte de la literatura italiana contemporánea, pero siempre con un gran distanciamiento. Y más tarde leí a muchos autores latinoamericanos también. Dicho sea de paso, además del libro sobre Leopardi, he escrito sobre el Libro de Job y, en general, los textos bíblicos han tenido desde siempre una extraordinaria importancia para mí.<sup>11</sup> El caso es que, sin embargo, he reflexionado mucho sobre cuestiones filológicas y textuales en especial cuando escribía sobre autores filosóficos. Precisamente ha sido al analizar los textos filosóficos como textos cuando he puesto mayor empeño en investigar la cuestión de lo textual. Las traducciones de Hegel, que hice entre los últimos años de la década de 1950 y los primeros de la de 1960, fueron fundamentales en mi formación, porque me obligaron a pensar y a experimentar con la práctica de la escritura. En este sentido, leer y escribir sobre Marx, así como sobre Descartes, fueron experiencias que tuvieron una importancia decisiva para mí, mucho más, en cierto modo, que leer y escribir sobre Spinoza, puesto que su manera de escribir es única, inimitable. Aparte de eso, mis esfuerzos en este ámbito han sido limitados.

cc: Y, en cambio, al leer tu extenso, complejo, hermoso y apasionado libro sobre Leopardi, se tiene la impresión de que tu aportación en estas cuestiones es mucho menos limitada de lo que aquí estás sugiriendo. Parece que hay cierto sentido de urgencia en este libro...

AN: Para ser sincero: estaba en la cárcel, acababa de terminar el libro sobre Spinoza y tenía la sensación de que mi permanencia allí no iba a acabarse, no sabía qué más hacer, me sentía completamente derrotado. De modo que me dije: «Mira si alguien más pasó por una experiencia similar de total derrota». Y de ese modo, poco a poco, empecé a trabajar en Leopardi (y terminé el libro una vez

que salí de la prisión). La lectura que haces de este libro —a saber, que la cuestión del tiempo es la cuestión central que sirve de hilo conductor en mi interpretación de Leopardi— es correcta sólo en parte. Es cierto que mientras estuve en prisión escribí también *La costituzione del tempo* y que, por tanto, tenía aún inevitablemente fresca la cuestión del tiempo en mi cabeza cuando empecé a trabajar en Leopardi. Pero en mayor medida que la problemática temporal, lo que más me atraía de este proyecto era la cuestión de lo político: quería afirmar, sobre todo, la primacía de lo político en la ontología de Leopardi. Y para alcanzar este fin tuve que situar a Leopardi en una coyuntura histórica concreta, en el tardorromanticismo europeo, cuando plantear la cuestión del tiempo significaba inevitablemente indagar en la época de la Restauración, en el momento en que el proyecto revolucionario entró en crisis; en definitiva, preguntarse qué pasa con el tiempo en una época de reacción. Ése era el tema central del libro.

CC: La urgencia primordial de este libro, en otras palabras, derivaba del hecho de que tú también vivías en un tiempo de reacción, de que te sentías también derrotado por esa época de reacción.

AN: Sí, claro. Por Leopardi sentí una afinidad electiva. Sentí, acertadamente o no, que nuestras situaciones respectivas discurrían a la par. Esto significa, lo admito, que de entrada me movió cierta clase de ascetismo psicologizante que, sin embargo, fue redimido y reemplazado por una analítica historizante. Dicho de otro modo, este libro fue para mí un intento de comprender qué narices cabe hacer cuando uno se siente completamente derrotado, qué fuerzas ontológicas podrían irrumpir en una crisis tan asfixiante, regresiva y reaccionaria, una crisis en gran medida como la que atravesamos en los ochenta. Quería esclarecer qué había significado la crisis del proyecto revolucionario para Leopardi y qué significaba esa crisis para nosotros en la década de 1980. La revolución obsesionaba a Leopardi: su vida entera y todo su pensamiento quedaron marcados de forma indeleble por aquel acontecimiento y por el intento de comprenderlo. Leopardi nunca dejó de preguntarse por lo que había ocurrido. Todos sus libros se hacen eco de esa misma pregunta. En este sentido, el libro sobre Leopardi no supuso una des-



viación en mi obra. Todas mis obras historiográficas, es decir, todas las obras que constituyen intervenciones en la historia de la filosofía, incluyendo los libros que escribí sobre Leopardi y Spinoza, comparten la misma preocupación: evaluar el significado de la réplica que se da a la crisis, evaluar de qué modo uno actúa ante la derrota total. Todas las obras que empecé en la prisión, así como la mayoría de las obras que escribí justo después, son obras de este tipo, obras que se esfuerzan por averiguar qué hay después de la derrota, que tratan de averiguar cómo no sentirse derrotado por la derrota. Y todas estas obras estuvieron guiadas por el afán de identificar el paradigma de la posmodernidad, un afán que era compartido por muchos de mis camaradas de aquella época.

cc: Muchas de las cosas que dices me recuerdan al Benjamin de las «Tesis sobre la filosofía de la historia». Allí Benjamin escribió acerca de esa afinidad secreta que el presente tiene por un momento específico del pasado, de esa imagen huidiza del pasado que destella fulgurante ante un instante de peligro en el presente.<sup>12</sup> Describes aquí de una manera similar la relación entre la coyuntura histórica de Leopardi y la tuya. Este momento benjaminiano me parece muy interesante, dado que tu posición sobre Benjamin es algo ambigua, contradictoria o, al menos, cambia drásticamente según la situación. Por ejemplo, en *La costituzione del tempo*, escribes una crítica mordaz contra la concepción que Benjamin tiene de la *Jetztzeit*, el presente; en la «Introducción» a *La costituzione del tempo* —que fue escrita más de quince años después— reconoces el importante papel que Benjamin ha desempeñado en tus proyectos; en *El trabajo de Dionisos*, tú y Michael consideráis que en gran medida es aún útil y relevante un ensayo de Benjamin como «Crítica de la violencia»; y en *Imperio*, comentáis a veces positivamente y otras negativamente diversos aspectos de la obra de Benjamin, etc.<sup>13</sup> A todas luces, cada una de estas posiciones se basa en elementos diferentes, y a veces en conflicto, del pensamiento de Benjamin, y por tanto la ambigüedad o la contradicción se deben atribuir quizás a Benjamin y no a tu posición sobre Benjamin. Y, sin embargo, parece haber algo pendiente o irresuelto en la manera en que tratas a Benjamin, algo que no puede achacarse simplemente al carácter, a veces evasi-

vo o hermético, de sus escritos. (Dicho sea de paso, sus escritos son mucho menos evasivos y herméticos a mi juicio de lo que a menudo se ha querido que fueran. Amigos y enemigos indistintamente han tenido a veces la desafortunada tendencia a hacer un excesivo hincapié en el aspecto supuestamente esotérico del pensamiento de Benjamin.) En tu caso, parece oscilar entre una necesidad de denunciar a Benjamin y una necesidad de reivindicarlo, parece oscilar entre una hermenéutica positiva y negativa de su obra.

AN: Debo reconocer que estás absolutamente en lo cierto: a veces abordo de maneras muy diferentes a Benjamin. Cada vez que releo algo de Benjamin tengo una sensación diferente. Como pensador, Benjamin no está orgánicamente estructurado. En cambio, es un pensador de intuiciones deslumbrantes, que luego desarrolla con una gran elegancia. La primera vez que leí a Benjamin, y fue, si mal no recuerdo, en algún momento de la segunda mitad de la década de 1950, me dejó impresionado aunque no llegó a convencerme. Me impresionaron las «Tesis sobre la filosofía de la historia», y también me dejaron algo confuso. Lo que me resultaba difícil de aceptar era la interpretación que Benjamin hacía —y que, paradójicamente, era también una disolución— de la concepción marxista de la historia y de la suspensión judaica del tiempo, el desarrollo de una analítica fundamentalmente materialista del proceso histórico y de esa miríada de brechas que intervienen incesantemente desde fuera en forma religiosa o —al menos— escatológica. En Benjamin, la concepción materialista del proceso histórico —es decir, una concepción del proceso histórico que va del pasado al futuro, de lo que está abajo hacia lo que está arriba— repetidamente zozobra en una serie de discontinuidades que, luego, se convierten en otras tantas iluminaciones místicas que van del futuro al pasado, de lo que está situado arriba a lo que está abajo. No es de extrañar, por tanto, que el *Angelus Novus* sea alguien que vuelve la cabeza para mirar hacia atrás.<sup>14</sup>

cc: Estás diciendo, en otras palabras, que la brecha temporal de la *Jetztzeit* es un momento de trascendencia en un proceso histórico por lo demás inmanente y que, quizá, constituye incluso un intento de trascendentalizar ese proceso inmanente.

AN: Sí. Y esto es, precisamente, lo que a Giorgio e incluso a Derrida les gusta tanto de Benjamin. Este aspecto del pensamiento de Benjamin es el que lo convierte en una figura atractiva para todos aquellos que quieren reinsertar una tensión trascendental —o al menos una intuición trascendental— en el seno del proceso materialista. El *Libro de los pasajes* se mueve por completo dentro de los parámetros de la crítica cultural soviética, es una obra que haría muy feliz a cualquier viejo estalinista.

CC: ¿Cómo? No estoy seguro de entenderlo.

AN: El método del *Libro de los pasajes* es el mismo método que encuentras en Bajtin y en otros grandes analistas literarios soviéticos. No se debe confundir la crítica literaria soviética con Andrei Zhdanov. La calidad del análisis materialista y filológico en la Unión Soviética fue siempre muy alta. La cuestión en todo caso es que en Benjamin, pese a todo su materialismo, hay siempre algo que no nace de dentro, que no surge de dentro. No es casual, por ejemplo, que su ensayo sobre la crítica de la violencia sea un ensayo schmittiano (desprovisto, no obstante, de cualquiera de las preocupaciones jurídicas de Schmitt). En este ensayo, la interpretación irracional del poder alcanza su punto más elevado, adopta su forma más extrema. En general, lo que veo en Benjamin es un intento de volver del revés el irracionalismo, un intento de vaciarlo para así volver el irracionalismo contra sí mismo. Y, en cierto sentido, eso fue precisamente lo que estaba llevando a cabo el marxismo lukacsiano más o menos por aquella época (me refiero en concreto al joven Lukács, al Lukács que escribió entre 1914 y los primeros años de la década de 1920). La diferencia fundamental es la dimensión judaica, que fue siempre muy intensa en Benjamin, y que derivó y reelaboró no sólo a partir de Gershom Scholem sino también de Rosenzweig. De hecho, puede resultar instructiva una comparación entre Benjamin y Rosenzweig. En Rosenzweig, había una ruptura entre dos tendencias políticas y filosóficas muy diferentes: antes de la Primera Guerra Mundial, Rosenzweig escribió un libro realmente espléndido y notablemente lúcido sobre Hegel, que era la expresión profunda de un pensamiento democrático muy avanzado, y en el que trató de utilizar al Hegel liberal de un modo que recuerda a

Croce (sin la vulgaridad y la pesadez de la prosa de Croce); y luego, después de volver de la guerra, escribió *La estrella de la redención*, que es un libro en el que la *Jetztzeit* sólo produce —y en realidad es solamente— la iluminación mística.

cc: Permíteme que te interrumpa un instante, ya que considero necesario hacer una aclaración. Me da la impresión de que tiendes a equiparar misticismo con trascendencia, y trascendencia con un pensamiento y una política reaccionarios. Estoy plenamente de acuerdo con la segunda parte de esta equivalencia, pues no conozco un concepto de trascendencia que no sea al final reaccionario, así como ningún concepto de trascendencia que no sea también una fantasía política reaccionaria. Sin embargo, no estoy dispuesto a aceptar la primera parte de esa equivalencia: no creo que todo misticismo constituya necesariamente una huida hacia la trascendencia y que, por tanto, sea reaccionario. Al contrario, creo que el discurso místico a veces ha constituido un intento de expresar concepciones de la vida, de la política y del mundo inmanentistas y materialistas. Me parece que ha habido pensadores y escritores para los que el misticismo fue el único discurso que tenían a su alcance para articular su profunda insatisfacción con las trampas reaccionarias que la trascendencia constituía en todas sus formas, así como un intento por hallar la manera de escapar de esas trampas, por encontrar alternativas a esas formas. A mi juicio, William Blake sería un caso ejemplar.

AN: No creo que yo haya confundido lo místico con lo trascendente y lo reaccionario, y, de hecho, estoy de acuerdo en lo que dices acerca del misticismo. Cuando escribí el libro sobre Job, tuve que volver a releer gran parte de la mística judía y ocuparme de una de sus preocupaciones más recurrentes, a saber, la relación entre el ser humano y Dios, la relación entre lo humano y lo divino. En la mística judía esa relación es una relación directa, lo cual es muy diferente de lo que vemos en el catolicismo, donde todo está tan sumamente estructurado, tan bien organizado...

cc: En el catolicismo hay siempre una mediación.

AN: Sí. Aun en el caso de los más grandes e insensatos místicos como santa Teresa de Ávila, hay siempre mediaciones sumamente estruc-

turadas. En cambio, en la mística judía no sucede así ya que la relación con Dios es siempre directa. Esa relación puede adoptar la forma de una relación con la naturaleza, con la familia o con cualquier otra cosa. La cuestión es que en todos los casos redescubres a Dios en cosas concretas y materiales. En la mística judía, ver a Dios —esto es, participar de Dios por y a través del acto de verlo— a veces puede ser casi un modo de reclamar y reapropiarse de la divinidad en términos materialistas (algo que se puede percibir en cierto talmudismo revolucionario). En este sentido coincidí contigo. Sin embargo, no sucede lo mismo en el caso de Rosenzweig. Agobiado como estuvo por la tragedia de la guerra, su versión siguió siendo completamente mística y trascendente. Por ello —retomando la comparación anterior—, mientras Rosenzweig en una coyuntura histórica concreta cambió una determinada tendencia por otra bastante diferente, Benjamin, en cambio, siguió alternando ambas tendencias a lo largo de toda su vida.

cc: Sí. A veces pienso que es como si el pensamiento de Benjamin se desarrollara siguiendo movimientos ondulatorios, como una serie de flujos y reflujos o, tal vez, oscilaciones. En su juventud pasó por aquella fase en la que estuvo influido por el pensamiento de Carl Schmitt que antes mencionaste y que incluye, la que a mi juicio es su mejor obra y la más importante, me refiero a su asombroso libro sobre la *Trauerspiel*; y luego...

AN: Sí, sí, y luego descubrió el marxismo —simultáneamente al ascenso del nazismo—. Benjamin pasó por fases. Pero, dejando a un lado estas fases, la alternancia a la que me refiero era consustancial a cada una de estas fases y se mantuvo irresuelta hasta el final, esto es, las «Tesis sobre la filosofía de la historia». De hecho, las Tesis constituyen el punto más extremo e irresuelto de esta alternancia, en el sentido de que las tendencias que se alternan no sólo están presentes en su propio texto sino que se yuxtaponen unas a otras sin mediación alguna.

cc: Sí, en realidad, yo estaba a punto de decir algo similar. En Benjamin, existe una oscilación continua entre dos polaridades. En un extremo, un discurso decididamente idealista y trascendente, y en el otro, una experimentación sostenida y de largo alcance con el

materialismo histórico no dialéctico. (Dicho sea de paso, creo que Adorno percibió claramente la presencia de estas polaridades en Benjamin, si bien se equivocó al pensar que eran, en última instancia, equivalentes, así como igualmente erróneas, o dicho de otra manera, que ambas eran al final idealistas.) Esta oscilación en Benjamin adopta como mínimo tres formas. Se trata de una oscilación de una fase de su pensamiento a otra (por ejemplo, de una temprana fase schmittiana a una fase siguiente marxista), pero, tal como señalas, se trata también de una oscilación que se halla presente en cada una de estas fases, así como, a veces, en la misma obra. Por ejemplo, la terminología del «Prólogo epistemológico-crítico» de *Trauerspiel* está imbuida del discurso romántico-idealista, y, en cambio, desde un punto de vista conceptual es bastante distinta de ese discurso. Por un lado, los términos que Benjamin utiliza y discute en esta obra —así como la problemática evidente en todo el libro, es decir, la relación entre la verdad y la representación— derivan del idealismo romántico. Por otro lado, estos términos y la problemática que abordan parece, a veces, que hayan sido vaciados de su contenido conceptual originario y que se les haya reinyectado un contenido materialista. En este texto la oscilación entre estas dos polaridades se aprecia en la diferencia que hay entre los términos y los conceptos a los que esos términos supuestamente se refieren, casi como si las palabras empezaran a funcionar como caballos de Troya. Esto es otra manera de decir que, a veces, el espacio que separa estas dos polaridades es tan estrecho que la oscilación misma parece una especie de codificación, casi como un holograma, en el que las dos polaridades se convierten en dos capas que son inherentes una a otra, que son distintas y, sin embargo, indiscernibles una de otra... para bien o para mal. Y se me ocurre que el comienzo de las «Tesis sobre la filosofía de la historia», en el que Benjamin describe la joroba teológica que el autómatas del materialismo histórico oculta en su interior, constituye de hecho una tematización de esa dinámica.<sup>15</sup>

AN: Sí, en Benjamin tenemos tanto una concepción histórico-materialista coherente del mundo como un ímpetu teológico hacia lo trascendente, que, a veces, son muy difíciles, o imposibles, de separar

una de otro. Y no me cabe duda de que la tensión entre estas dos tendencias a menudo fue muy productiva para Benjamin. No hay duda de que gracias a esta tensión fue capaz de hacer algunos de los análisis materialistas históricos más excelentes sobre la cultura francesa del siglo XIX, en los que las clasificaciones tipológicas por sí solas bastan para demostrar que presentó una atención sin precedentes a las formas y a los estilos de vida. No me cabe la menor duda acerca de todo eso. Pero siendo sinceros: ¿dónde está la revolución en todo eso? Ésa es la pregunta que formulo en última instancia a Benjamin. Y es también la cuestión que le quiero plantear a Giorgio y la que le quisiera plantear a todas esas brillantes personas que entienden tan claramente la época en la que viven y que saben describir de una manera tan efectiva los modos actuales de existencia, sin, pese a ello, tener una intuición de cómo romper con ellos. La *Jetztzeit* no es más que el modo en que la necesidad de una ruptura radical con una existencia intolerable se confía a apelaciones e instancias trascendentes.

CC: La *Jetztzeit* es una expresión trascendente de una necesidad apremiante de cambio.

AN: ¡Exacto! La visión que Benjamin tiene de Dios es en última instancia bíblica. En Agamben, al menos, todo ello tiene lugar en el límite de la historia, y no más allá.

CC: Y, sin embargo, sigo considerando que las experimentaciones de Benjamin con el materialismo histórico no dialéctico constituyen un útil ejemplo de los que dejan huella. El método que adoptó en su análisis cultural demuestra que entendió todos los problemas inherentes de la mediación y que procuró encontrar solución. Sus yuxtaposiciones discordantes y no mediadas de formas de vida modernas aparentemente inconexas —por ejemplo, la gestualidad corporal cuando se enciende una cerilla, o el régimen de gestos que son impuestos al obrero en la producción fabril— dan testimonio de los intentos hechos por Benjamin para eliminar la mediación y sortear realmente la dialéctica. ¿Recuerdas aquel pasaje de *Vigilar y castigar* en que Foucault pregunta si no es extraño que las prisiones se asemejen a las fábricas, a las escuelas, a los barracones del ejército, a los hospitales, y que todos ellos se asemejen a prisiones?

Pienso que Benjamin se planteaba cuestiones similares, sobre todo en el *Libro de los pasajes*. Creo que Benjamin a veces iba en busca de aquello que mucho después Foucault denominó el «diagrama», es decir, aquella función que es inmanente al tejido de lo social, que cambia en diferentes coyunturas históricas, que no coincide con ningún uso específico o forma de vida concreta, y de la que instituciones como la prisión o la fábrica —y sus formas de vida correspondientes— son expresiones materiales y ejemplificaciones. Este aspecto de Benjamin, me refiero a su método, su intento de ir más allá del pensamiento dialéctico, es lo que me resulta aún muy cautivador, aunque no llegara a lograrlo del todo.

AN: Estoy sin duda de acuerdo en que Benjamin trataba de ir más allá de la dialéctica, pero, a mi entender, no es ésa la cuestión real. *Per se*, no basta con ir más allá de la dialéctica, o incluso con evitarla. La dialéctica constituye una respuesta a un problema real. Puedes creer que la manera en la que la dialéctica soluciona ese problema es insuficiente o errónea y, por ello, evitas la dialéctica a toda costa. El problema, sin embargo, no desaparecerá simplemente si dejas de pensar dialécticamente. El problema seguirá constituyendo un problema, y vas a tener que darle una respuesta adecuada. Pongamos, por ejemplo, otro libro que es ejemplar en cuanto al tipo de modernidad —o, si prefieres, de antimodernidad— que estamos examinando aquí: me refiero a la *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer. Tampoco en esta obra funciona la dialéctica. En ese libro Adorno y Horkheimer nos cuentan una historia terrible con una extremada elegancia y una exquisita argumentación. La necesidad brutal caracteriza la exposición que ellos hacen: la fuerza global que ejerce el proceso de mercantilización de los fenómenos culturales dificulta e impide cualquier tipo de relación. Al final, plantean la suma histórica y la cristalización terminal del proceso de alienación como algo inevitable, inexorable. Pero sin duda es aquí donde la dialéctica termina y acaba. Señala precisamente el fin de la dialéctica. Su explicación no incluye o no permite siquiera una dialéctica de la liberación. Dicho sea de paso, eso era exactamente lo que Gregori Zinoviev reprochaba a Lukács.

CC: Si te entiendo bien, estás diciendo que ni Benjamin, con sus inten-



tos de sortear la dialéctica, ni Adorno, con sus intentos de reproducir una dialéctica negativa, fueron capaces de resolver el problema para el que la dialéctica se consideró durante mucho tiempo como la solución. Benjamin y Adorno entendieron que la dialéctica era una solución errónea, pero al final no pudieron elaborar una solución mejor.

AN: La tarea real consiste en elaborar un modo de pensamiento que, al mismo tiempo, rechace la dialéctica y resuelva el problema del paso de lo simple a lo complejo, de la singularidad a la multitud, etc. Ni Adorno ni Benjamin lo lograron.

CC: Estoy de acuerdo contigo. Y, no obstante, también pienso que Benjamin y Adorno —cada uno a su manera— siempre pensaron de una forma bastante cercana a este pensar no dialéctico. A pesar, por ejemplo, del hincapié que Adorno hizo en la necesidad de una reelaboración del pensamiento dialéctico desde el punto de vista de la negación —es decir, desde el punto de vista de lo que no es idéntico—; la negación que desarrolla ya no tiene nada de dialéctico, en el sentido de que no recupera o transforma nada de lo que niega. La negación de la que habla Adorno no es siquiera negativamente dialéctica, es más bien absoluta. Esto resulta evidente sobre todo en las demoledoras críticas que hizo de aquella apoteosis de lo idéntico que es la forma mercancía en todas sus insidiosas variedades. De hecho ni siquiera son ya críticas: son lisa y llanamente destrucciones. En este sentido Adorno fue mejor aún que Nietzsche en aquellos puntos en los que Nietzsche fue excelente. Adorno sabía, como muy pocos han llegado a saber, cómo negar absolutamente aquello que niega la vida. En Adorno hay una admirable *pars destruens* no dialéctica que, tristemente, nunca es seguida por una *pars construens*.

AN: Parece como si Benjamin y Adorno hubieran sido muy importantes para ti durante mucho tiempo y, luego, de repente, da la impresión de que te hubieran fallado. A diferencia de Benjamin, no hay duda de que Adorno, en cierta medida, fue muy importante para mí.

CC: ¿Y cómo lo fue?

AN: Hubo un momento en mi vida en que luchaba denodadamente para salir de Hegel sin obtener grandes éxitos. Y entonces descubrí

a Adorno. Sus palabras eran como música en mis oídos. Leer a Adorno era una experiencia sublime: un puro placer. Adorno fue decisivo para mí porque plasmaba el agotamiento del idealismo. Era un pensador que entendía perfectamente bien los problemas planteados por la dialéctica hegeliana, un pensador que intentó todo lo que pudo para resolver estos problemas desde el interior de la dialéctica, poniendo la dialéctica patas arriba, y que, no obstante, lo consiguió. En aquella época yo creía que si Adorno no había sido capaz de resolver estos problemas desde dentro, era porque esos problemas sencillamente no se podían resolver de esa manera. Si él no podía hacerlo, nadie iba a poder. Leer a Adorno me convenció de que era preciso adoptar un enfoque totalmente distinto de la dialéctica.

cc: Aprendiste mucho más de los fracasos de Adorno que de los triunfos de Hegel.

AN: Los fracasos de Adorno fueron sin duda aleccionadores. La cuestión que planteó en los años cincuenta era la misma pregunta que sus estudiantes le hicieron en 1968: «Sí, sí, *Herr* Profesor, todo esto está muy bien y estamos todos de acuerdo, pero ¿podría explicarnos cómo ir más allá?». En cierto sentido, lo que Adorno decía nunca me planteó ningún problema. Lo que no pude digerir fueron, más bien, los efectos realmente perversos de lo que por entonces denominábamos el «pensamiento crítico», a saber, los intentos de identificar los valores de uso, los valores puros, valores alternativos fuera de la lógica del capitalismo. Esta suerte de intentos solían ser particularmente obvios en cierto tipo de tercermundismo, así como en gran parte del ecologismo, que siempre bordeó el culto a la naturaleza. Esta índole de iniciativas siempre me han resultado inadmisibles. Nunca he creído que pudiera haber algo capaz de situarnos fuera de ese proceso histórico que es el capitalismo. Si algo había fuera, se hallaba precisamente dentro de ese proceso. Por ejemplo, la lucha de la clase trabajadora, la lucha de la intelectualidad de masas, tal vez la primera fase incluso de la revolución bolchevique, etc. Todo esto no se halla en ninguna otra parte más que ahí dentro. Aquellos valores que muchos imaginaban que existían fuera siempre fueron valores que nosotros habíamos

mos construido: una primera, una segunda, una tercera, una *n* naturaleza; unas primeras, unas segundas, unas terceras, unas *n* necesidades... nuevos deseos emergentes. En definitiva, la relación entre la producción y la autoproducción, todo el proceso de autovaloración. Todo esto fue lo que Adorno no fue capaz de reconocer o ni siquiera llegó a atisbar.

CC: Nunca mostró interés por la cuestión de la producción en general.

AN: Sí, pero siempre estuvo muy interesado por uno de los efectos esenciales de la producción, es decir, la alienación. De todas maneras, la cuestión es que en la dialéctica negativa siempre hay un anhelo expectante de pureza. Cuando lees a Adorno, tarde o temprano acabas escuchándole mientras se susurra a sí mismo: «En algún lugar hay un Dios».

CC: Debo confesar que al leer tus libros oigo también algo similar. O, más bien, lo que oigo a veces es lisa y llanamente: «Dios existe», lo que, por supuesto, es diferente. Me explico. Según lo que sostienes, Adorno al fin y al cabo cree en la existencia de un principio trascendente, y lo anhela. Sin embargo, no puede encontrar ni ver ese principio en ninguna parte. Adorno, en definitiva, anhela un Dios que está oculto desde siempre. Esto es lo mismo que decir que Adorno nunca logró liberarse por completo de la teología negativa, y que terminó en el mismo lugar que Benjamin, aunque siguiendo otro camino. Evidentemente no es esto lo que percibo en tus obras. En ellas, no obstante, percibo algo que, a falta de mejor término, llamaré «religiosidad». Ante todo, se trata de una cuestión retórica o de estilo al escribir. Escribes con fervor religioso. A veces, el entusiasmo, la emoción y la pasión de tu forma de escribir son tan intensos que alcanzan cotas casi místicas y visionarias. O, para ser más precisos, el tono que adoptas en tus escritos —caracterizados como están por las frases exclamativas, los enunciados apodícticos, etc.— recuerda a veces el tono de ciertos textos religiosos. En segundo lugar, se trata también de una cuestión terminológica y conceptual. Muy a menudo utilizas términos, así como conceptos, que pertenecen a tradiciones teológicas, religiosas o incluso místicas (por ejemplo, en la reelaboración que haces del concepto de *pobreza* en *Kairòs*, *Alma Venus*, *Multitudo*, o también las

referencias que haces a san Francisco de Asís en *Imperio*). Esa religiosidad, que va de lo retórico a lo conceptual, es diferente del melancólico anhelar que identificas en la obra de Adorno en al menos un aspecto fundamental, a saber, tu religiosidad es una religiosidad positiva que, lejos de buscar a un Dios oculto, sabe, afirma y explica que Dios está aquí y ahora. Pero, por positiva que sea, no obstante, sigue siendo una religiosidad. Y como tal podría guardar un vago parecido con aquellos elementos que criticas en Benjamin y Adorno; como tal, no podría ser del todo insensible a las tentaciones de lo trascendente. Puede parecer una acusación, pero no lo es. Después de todo, creo que la trascendencia es el riesgo que uno siempre asume cuando piensa ontológicamente (y ésa no es en absoluto una buena razón para no pensar ontológicamente). Todo lo que digo es que veo cómo asumes este riesgo en aquello a lo que me he referido aquí como «religiosidad».

AN: En mi pensamiento hay, sin duda, elementos de religiosidad. No obstante, son profundamente distintos del misticismo de Benjamin. Si hay elementos de religiosidad en mi pensamiento están vinculados a todo lo demás que he expuesto; o dicho de otro modo, a diferencia de Benjamin, estos elementos en mi obra no constituyen una abstracción que se sitúa fuera de mi obra, no suponen un «estado de excepción». Lo que llamas «fervor religioso» no es algo que pueda separarse del modo en que escribo: es mi manera de escribir. No es que lo encuentres en algunas obras y en otras no, en algunos pasajes y en otros no. Puedo asegurarte que la religiosidad es omnipresente en mi obra, aunque se expresa de maneras distintas y en distintos niveles de intensidad a lo largo de todas mis obras.

CC: Así que me echas en cara no que vaya demasiado lejos sino el no haber ido lo bastante lejos... Estás diciendo que la religiosidad es sólo el tejido mismo de tu pensamiento, que la religiosidad es inmanente a tu pensamiento.

AN: Bueno, de eso no estoy seguro. Todo lo que sé es que mi religiosidad en gran medida es la religión de un campesino. Esa religiosidad nunca es una iluminación exaltada o una epifanía. Se trata de una religiosidad íntimamente relacionada con los ritmos de la vida campesina, con el pasar del tiempo en el campo, con la proximidad

de los animales domésticos y las fieras, incluso con el sentido de la maternidad... Es una religiosidad muy pagana, muy panteísta. Es una manera de considerar sagradas todas y cada una de las cosas. Es una manera de extender ese carácter sagrado a todo.

CC: ¡Eso es puro san Francisco de Asís!

AN: En realidad, creo que mi religiosidad se acerca más a la religiosidad de Giordano Bruno. Siempre que pienso en Bruno, la primera imagen que cruza mi pensamiento es la inmensa extensión de campos de tomates alrededor de Nola.<sup>16</sup> Nunca olvido las imágenes de cuando se deja atrás Nápoles en tren y se cruza el llano que se extiende alrededor de Nola y uno se siente rodeado por su naturaleza frondosa, exuberante, incontenible. Una naturaleza que es tan hiperproductiva, tan intensamente hermosa, y siempre rebosante. ¿Cómo fueron capaces de quemar en la hoguera a alguien que sencillamente describía eso? Así que, sí, en mi obra se puede encontrar también todo eso (ese tipo de naturaleza, así como ese amor hacia ese tipo de naturaleza). Hay, sin embargo, un par de diferencias. En primer lugar, mi naturaleza —es decir, la naturaleza tal como es en el norte de Italia, de donde soy— es quizás algo más sosegada, más tranquila (en otras palabras, solamente hay dos cosechas al año y no, por ejemplo, siete, como sucede en los alrededores de Nola). En segundo lugar, y lo que es aún más importante, la mía es una naturaleza que ha experimentado un proceso de modernización capitalista a partir del siglo XIV. De todos modos, la cuestión es que para mí la naturaleza es siempre una naturaleza plenamente cultivada, en la que la acequia o el canal de riego es igual de sagrado que el tomate o el melocotón.

CC: Esa religiosidad de la naturaleza, por tanto, es diferente del culto a la naturaleza que antes criticabas en ciertos tipos de ecologismo, porque colocan la naturaleza como algo exterior a la historia o incluso como algo opuesto a la historia.

AN: Exactamente. No hay nada que no sea plenamente histórico en un campo de tomates. Además, si puedo amar y amo la naturaleza es ante todo porque es plenamente histórica y está plenamente cultivada. Se trata de una relación con la naturaleza que establecí muy temprano cuando era niño y que indudablemente heredé de mi

madre. En este sentido, soy verdaderamente un padano, soy realmente del valle del Po. Podría ser un filósofo padano y esto, por supuesto, nada tiene que ver con la Padania de Umberto Bossi.<sup>17</sup>

cc: Se me ocurre que esta concepción de la naturaleza implica una concepción del sujeto como sujeto que trabaja, un sujeto que produce, un sujeto que crea. Si uno se relaciona con la naturaleza del modo como acabas de describir, cada vez que contempla la naturaleza y se ve a sí mismo como parte de la naturaleza, lo que ve de hecho es la historia sedimentaria del trabajo humano, capas sobre capas de trabajo, producción, explotación, sufrimiento, alegría, creación... La tuya es, en realidad, una religiosidad del trabajo. Se trata de una religiosidad del trabajo entendida, a la vez, como *natura naturans* (*naturaleza naturante*, activa) y como *natura naturata* (*naturaleza naturada*, pasiva), dicho en pocas palabras, la religiosidad del trabajo es el producto productor.<sup>18</sup>

AN: Así es como yo lo expresaría: la mía es una religiosidad de la herramienta, una religiosidad del hacer. En mi caso, insistiría en que es una religiosidad completamente pagana y que no tiene que ver nada con las iluminaciones místicas. Soy, por mi propia constitución, incapaz de imaginarme o sentir a Dios como el rayo trascendente que rasga de pronto nuestros oscuros firmamentos, que traspasa nuestras miradas y que, al arrojarnos desde lo alto unas tablas de la ley, transforma nuestras vidas.

cc: Por tanto, no eres exactamente un filósofo padano sino que eres un filósofo pagano del valle del Po. En todo caso, ya me has convencido de que tus sensibilidades paganas y panteístas son las que te hacen ser alérgico a Dios como epifanía y revelación. Pero empiezo a preguntarme qué relación existe entre tu tipo de religiosidad y el discurso filosófico, o más concretamente, la práctica filosófica. Hace un momento, cuando comparé tu religiosidad con la de san Francisco, un místico, me respondiste señalando que la religiosidad de Giordano Bruno, un filósofo, era una mejor comparación. Me pregunto qué subyace aquí. Me pregunto, por ejemplo, si la religiosidad que describes es consustancial a cierto tipo de práctica filosófica o si, más bien, es común a varios discursos y prácticas, de las que la filosofía es sólo una posibilidad más, y una posibilidad

que tiene, a mi juicio, más sentido en general. En otras palabras, me pregunto si está de por medio aquí, en lo que estamos ahora tratando, tu manera de entender y definir la filosofía como práctica, y también qué importancia tiene para ti considerarte filósofo, identificarte con una práctica filosófica, o incluso sólo pensar en estas definiciones. (Huelga decir que por «filosofía» y por «práctica filosófica» no entiendo necesariamente la disciplina académica de la filosofía.) Déjame que ponga un ejemplo concreto de en qué estoy pensando. En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari sostienen que mientras hacían filosofía —ya fuera juntos o por separado— a lo largo de varias décadas, en realidad nunca se plantearon la pregunta que da título a aquel libro y que no fue hasta una fecha tardía en sus vidas cuando sintieron la necesidad de plantearse qué habían estado haciendo exactamente durante todos aquellos años.<sup>19</sup> Desde mi punto de vista, la respuesta que dan a esta pregunta en esa obra supone no sólo una definición explícita de la filosofía como la práctica de producción de conceptos, sino también una afirmación implícita y convincente del derecho a existir y de la necesidad de la filosofía. Se trata de una afirmación de un dominio de pensamiento que pertenece propiamente a la filosofía y sólo a la filosofía, y también de una necesidad apremiante de utilizar el término y el concepto de *filosofía* en un momento en que la filosofía está siendo cada vez más atacada en el entorno hostil y antiintelectual de la sociedad del espectáculo, en una época en que cada vez más se la rechaza como obsoleta e irrelevante por parte de las prácticas reificantes del capitalismo global —como la publicidad y el marketing—, que se arrogan el concepto y, en general, el dominio y la función de la filosofía.<sup>20</sup> En definitiva, ¿este tipo de reflexión sobre el filósofo como figura intelectual concreta y sobre la filosofía como práctica específica son, a tu juicio, relevantes en algún sentido?

AN: No estoy realmente seguro. Qué duda cabe que he pensado mucho en esas cosas. A decir verdad, siempre he considerado que la filosofía era un pasatiempo. Aunque soy consciente de que es una manera increíblemente reduccionista y más bien ridícula de responder a la pregunta que formulas. Al fin y al cabo, se da el caso que muchos de los instrumentos analíticos que han sido funda-

mentales para mi investigación fueron producidos, primero, en contextos filosóficos. La filosofía, sin embargo, siempre ha sido un pasatiempo para mí, en el sentido de que, por ejemplo, no he enseñado nunca filosofía. Cuando era académico, siempre tuve la buena fortuna de no tener que dar clases de filosofía.

CC: ¿Quieres decir que nunca enseñaste historia de la filosofía como tal y que, en cambio, enseñaste filosofía por otros medios y en otras formas como, por ejemplo, la teoría política, la teoría jurídica, la economía política, etc.?

AN: Sí, he enseñado toda clase de cosas, pero nunca filosofía como tal.

CC: Y aun así, a pesar de los temas específicos o de los discursos de las disciplinas que has tratado cuando dabas clase, ¿tu método no ha sido siempre un método filosófico?

AN: Eso es probablemente cierto. De todos modos, nunca enseñé filosofía como tal porque, sinceramente, me hubiera resultado embarazoso hacerlo. Hacer filosofía siempre comporta un elemento directo, inmediato, personal. Supone una forma de argumentación retórica que a menudo hace referencia a tus momentos más íntimos. Esto significa que cuando enseñas filosofía o discutes sobre ella a menudo se utiliza una retórica personalizadora, y eso es algo que me hace sentir muy incómodo. Nunca he estado dispuesto o he podido prescindir de cierto sentido del pudor, de cierto comedimiento, de cierta timidez... Ha habido épocas en mi vida, sin embargo, en que traté de ser un filósofo público, y fracasé. Y fue siempre un fracaso porque exageré, porque me esforcé demasiado en interpretar el papel de filósofo, y estos fracasos me marcaron profundamente. En cierto modo, la filosofía para mí ha sido un pasatiempo y una lacra. Nada de todo eso, de todos modos, es muy importante. Lo que es mucho más importante es que, en este momento, hay un tipo de filosofía que está realmente acabada, a saber, la filosofía moderna, la filosofía de la modernidad. No hay razón para enseñar ya esa filosofía.

CC: ¿De veras? Esta afirmación me resulta muy difícil de aceptar, sobre todo viniendo de alguien que conoce la filosofía de la modernidad extremadamente bien.

AN: Enseñarla es inútil pero, por supuesto, es útil conocerla. Lo que



debiera estudiarse y enseñarse, sin embargo, es la *otra* filosofía: a saber, aquellas formas de pensamiento materialista que fueron capaces de sobrevivir en el seno de la modernidad y reafiorar en la posmodernidad. Por ejemplo, sería esencial estudiar a fondo la filosofía del Renacimiento, que apenas es conocida o ya no se enseña, y que para mí es como una forma de poesía. Pienso en figuras como Ficino y, por supuesto, Maquiavelo, pero también en alguien como Ludovico Ariosto.<sup>21</sup>

CC: Durante el Renacimiento la distinción entre los discursos filosóficos y los literarios no estaba tan clara ni era tan significativa como lo fue más tarde, a partir del siglo XVII.

AN: Sí, y ésa es una de las principales razones por las que estoy interesado en la filosofía del Renacimiento, y por la que creo que es importante enseñarla. Además, me gustaría enseñar todos esos materiales literario-filosóficos junto con las artes visuales del período. En otras palabras, si tuviera que enseñar filosofía no la enseñaría como un discurso disciplinar, técnico o especializado, sino que la trataría, más bien, como un espacio inmenso y heterogéneo en el que excavar el pasado. En lo que concierne a los conceptos filosóficos sería, por otro lado, muy cuidadoso y discriminativo. La filosofía es esclava de su propia tradición. En particular, de la tradición clásica aristotélico-platónica, que termina en Hegel y que ha esclavizado y asfixiado el pensamiento a lo largo de demasiado tiempo, y de la cual debemos desembarazarnos. La dialéctica no corresponde a nada real, es pura falsificación. Librarse de la dialéctica es para nosotros tan importante como lo fue para la filosofía moderna desembarazarse de la teología medieval. Uno de los grandes méritos de figuras como Deleuze y Foucault —así como del conjunto de la tradición nietzscheana— es que, antes de ser posmodernos, constituyeron sobre todo una tradición antimoderna, y por ello entiendo que destruyeron las estructuras conceptuales de la filosofía moderna. Entre este tipo de estructuras, posiblemente las más inmutables y las más perniciosas son aún el trascendente teológico y el trascendental kantiano. En particular, el trascendental —en la forma en que lo desarrollaron Descartes, Kant y Husserl— es el verdadero enemigo. Resulta curioso que la profesión filosófica, tal

como la conocemos, se fundamente en el concepto de *lo trascendental*, sin el cual no podría existir ni reproducirse. En realidad, ésta es la razón principal por la que la profesión filosófica no puede prescindir de este concepto y seguirá defendiendo su validez mientras pueda hacerlo. Pensemos, por ejemplo, en los descendientes contemporáneos —es decir, desde Willard van Orman Quine en adelante— que han conseguido hacer de la filosofía una investigación neometafísica, grotesca y reaccionaria, al reinventar todos los trascendentales del conocimiento. Dejando a un lado a quienes actualmente se dedican a la lógica, este proceso ha sido evidente desde, por lo menos, Descartes: el filósofo profesional se postula como mediador del pensamiento. Y a todo esto es a lo que equivale la función política y social de la profesión filosófica: una mediación. A mi juicio, Pascal y Spinoza son el primer grupo de pensadores que rechazan y niegan absolutamente esa función, en tanto que Marx y Nietzsche constituyen el segundo grupo.

CC: En cierto sentido, acabas de explicar la razón por la que se enseña filosofía, esto es, por qué fue formalizada como un saber disciplinar e institucional.

AN: Sí. Pongamos, por ejemplo, el caso italiano. En cuanto Italia nació, fue preciso inventar una filosofía específicamente italiana para que justificara la existencia y la función de su entidad nacional burguesa como mediadora del conflicto político. Esto es, de hecho, lo que Gentile hizo cuando inventó, partiendo más o menos de la nada, una filosofía y, a la vez, una historia de la filosofía, que rápidamente se convirtió en el elemento esencial de la enseñanza media así como de los currículos universitarios en toda Italia.

CC: Podemos dar ya por sentado que no te consideras un filósofo profesional. En cierto sentido, también has explicado por qué te resulta difícil reconciliar la idea de enseñar filosofía con tu proyecto intelectual.

AN: No, no me identifico con la filosofía como disciplina académica o profesión. Ni tampoco me identifico, dicho sea de paso, con la filosofía entendida como elaboración de conceptos, es decir, con la filosofía tal como Deleuze y Guattari la definen en *¿Qué es la filosofía?* Cuando se trata del concepto y su relación con la filosofía, en

realidad, tengo una marcada afinidad por la iconoclasia intelectual de aquellos pensadores filosófico-científicos que hicieron suya la tarea de demoler sistemáticamente los conceptos uno tras otro. Estoy pensando en los mejores fisicalistas, así como en Rudolf Carnap, pero también en ciertos momentos del pensamiento de John Dewey y en el pragmatismo norteamericano en general.

cc: Sí, pero ¿con qué concepción de la filosofía te identificas, si es que te identificas con alguna? Empiezo a creer que estás evitando decir explícitamente cuáles son tus definiciones de filosofía o de filósofo.

AN: ¿Me preguntas qué es un filósofo? ¿Qué otra cosa podría ser un filósofo? El filósofo es un mero residuo del pasado. En cuanto a la filosofía, la razón por la que no estoy de acuerdo con la definición que Deleuze y Guattari dieron de ella tiene que ver con el modo en que tratan el concepto. No es que la definición que dan de la filosofía como elaboración de conceptos sea incorrecta o esté desencaminada: esta definición capta un elemento importante de la actividad filosófica, y, sin embargo, es insuficiente. Tampoco, por supuesto, es que los conceptos sean innecesarios o carezcan de importancia, al contrario. Lo que es fundamental, en cambio, es no confundir la definición de un concepto, que a lo sumo constituirá un instrumento propedéutico, con una transformación real que tiene lugar en la historia, que es lo que el concepto debería ayudarnos a analizar y comprender. Mientras trabajas en un terreno puramente conceptual, todo sigue siendo demasiado formalizado, demasiado abstracto, y, en realidad, ése es el principal problema de *¿Qué es la filosofía?* El título del libro es ya indicativo de este problema. Sospecho que Deleuze y Guattari terminaron eligiendo este título casi como un modo de ocultar el hecho de que no eran capaces de definir de qué debería ocuparse exactamente la filosofía, que es, creo, lo que, ante todo, pretendían.

cc: Según tu interpretación, entonces, el libro que querían escribir en un principio hubiera tenido que plantear una pregunta muy diferente y llevar un título totalmente distinto, esto es: *¿Por qué la filosofía?* Estás diciendo que terminaron centrándose demasiado en el concepto, y, por tanto, en el «qué» de la filosofía, y demasiado poco

en el «por qué» de la filosofía, es decir, en su tarea política o en su *raison d'être*.

AN: Sí. Debemos vivir el pensamiento —y, en realidad, todo lo demás— de un modo que nos permita vincularnos con prácticas, porque las prácticas se refieren siempre a algo real. Comprendo que alguien tenga ganas de ocuparse, por ejemplo, del análisis de un texto literario o de un texto filosófico. Pero una vez he analizado este o aquel texto, todavía necesito ocuparme del hecho de que la filosofía —o la literatura o cualquier otra cosa— tiene algún valor para mí sólo en la medida en que constituye una decisión sobre la vida, sólo en la medida en que estoy dispuesto y puedo interrogarlo acerca del sentido de mi vida. Ocuparse adecuadamente de este hecho significa postular la filosofía como otro instrumento de lucha. Ésta es la definición de filosofía que creo puedo ofrecerte: la filosofía no es nada si no es un instrumento de lucha. La filosofía no es nada si no me ayuda a decidir si quiero elevarme hacia Dios o si quiero descender a la Tierra, si debo trabajar para calmar mis problemas —es decir, en aras de una mediación trascendental— o si debo llevar el autoexamen y el autoanálisis tan lejos como pueda. La filosofía no tiene nada que ver con la crítica. Mientras que la tradición filosófica moderna ha constituido la solución o la *Aufhebung* de la crítica, nosotros debemos disolver por completo —y por tanto eliminar— la filosofía en una reflexión sobre la praxis y sobre la existencia.

cc: Estoy plenamente de acuerdo contigo. La filosofía no es nada si no es una ética de la existencia, y, dicho sea a modo de inciso, creo que era precisamente eso lo que Foucault trató de decir en los últimos años de su vida. Me gustaría, sin embargo, defender a Deleuze y a Guattari, al menos en parte. Me parece que, aunque se les pueda llamar a capítulo por haber hecho demasiado hincapié en el «qué» y no en el «por qué» de la filosofía, no hay nada en lo que exponen que contradiga lo que tú has dicho aquí. Al contrario, tu énfasis en el hecho de que la filosofía es una práctica de pensamiento como lo son otras muchas, y que, por tanto, no tiene primacía o prioridad sobre las demás, así como la insistencia de Deleuze y Guattari en utilizar esta práctica para denunciar todas las formas contemporá-

neas de *doxa*, que van desde el periodismo hasta el marketing, son congruentes con las funciones ético-políticas de la filosofía que tú has señalado hasta ahora. Lejos de negar o ensombrecer lo que has dicho aquí acerca de la filosofía, me parece que en *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari trataban simplemente de decir algo más, a saber, que la filosofía es una práctica específica de pensamiento que produce objetos específicos, esto es, conceptos, y que funciona según reglas y regulaciones específicas. En definitiva, su explicación de la filosofía es complementaria de la tuya. Si, en cambio, tuviera que criticar esta obra, adoptaría un enfoque distinto. Diría que en ella no hacen suficiente hincapié en el hecho de que la filosofía, entendida como producción de conceptos, es un elemento necesario, intrínseco a cualquier práctica, o dicho con otras palabras, que cualquier práctica conlleva algo parecido a un momento filosófico en la medida en que necesita producir sus propios conceptos para funcionar.

AN: Dejando a un lado los desacuerdos concretos que tenemos en relación con *¿Qué es la filosofía?*, coincido contigo en el último punto, siempre que entendamos que es más tuyo que suyo. No hay duda de que cualquier forma de conocimiento necesita pasar por una fase epistemológica, durante la cual elabora y define sus propios conceptos a fin de formalizar y transmitir el conocimiento. Pero ¿por qué debería dársele a todo esto el nombre de «filosofía»? Llámalo si quieres «actividad conceptual». Llámalo «práctica de pensamiento». Llámalo cualquier otra cosa similar. Posiblemente el aspecto más nocivo y pernicioso de la historia de la filosofía es que siempre que a esta práctica de pensamiento o actividad conceptual se le ha dado el nombre de «filosofía», inmediatamente se ha convertido en una función de poder y dominación. Deja de ser, dicho de otro modo, una función sofística. Los sofistas sostenían que cada discurso tiene sus propios conceptos y reglas específicos, así como que estos conceptos y reglas no son preexistentes o eternos, sino que es preciso inventarlos desde el interior de esa práctica discursiva específica que, ante todo, los necesita para existir. Pero luego vino Platón y dijo: «No, no es cierto que cada ciencia tenga sus propias reglas, sino que existen más bien reglas gene-

rales que nos permiten dirigir y dedicarnos a todas las ciencias». Y luego vino Aristóteles —que era aún más sagaz— y dijo: «No sólo existen reglas generales, sino que estas reglas se hallan inscritas también en el orden mismo de la naturaleza». Y a partir de entonces la cosa fue coser y cantar. A partir de entonces esta forma de pensamiento va a ser imparable y va a continuar obsesionando a la filosofía hasta hoy, porque constituye un instrumento formidable de dominación. Una vez que has logrado garantizar y adueñarte de esas reglas eternas, puedes conquistar y dominar el mundo. No es casual que Platón viajara a Sicilia para poner la filosofía al servicio del tirano Dionisio de Siracusa, y este hecho no es una excepción o una aberración en la historia de la filosofía. A la pregunta de si debería enseñarse *esta* historia de la filosofía, la respuesta es que quizá sí, aunque con mucho, mucho cuidado. A la pregunta de si yo defendería y lucharía por *esta* historia de la filosofía, la respuesta es que no, porque, por desgracia, es casi imposible hoy en día garantizar que esa defensa no termine constituyendo también una glorificación de una larga y triste tradición de esclavización del pensamiento por parte del poder soberano. Tengo otras cosas mejores que hacer que actuar como aquellos socialistas revisionistas que, para defender la existencia del socialismo en el seno del Estado, terminaron glorificando al propio Estado. Es de veras lamentable que hoy en día necesitemos aún no sólo reafirmar lo que es obvio —es decir, que la historia de la filosofía es el producto de una selección realizada con arreglo a los peores criterios políticos—, sino que debamos también actuar sobre la base de ese hecho evidente, y, por lo tanto, escribir otra historia del pensamiento, escribir la historia del *otro* pensamiento, es decir, del pensamiento de los pobres, de los rebeldes, de los marginados, de todos aquellos que tuvieron una visión diferente del mundo. ¿Por qué cuando se trata de la filosofía medieval recordamos aquellos teólogos que se ocuparon del conflicto entre la Iglesia y el Estado, y no recordamos al molinero de Carlo Ginzburg que pensaba que el universo era como un queso (y cuya cosmología a todas luces era aún medieval, aunque vivía en el Renacimiento)?<sup>22</sup> Por simplista y burda que pueda parecer, la respuesta a este tipo de preguntas es para mí muy

simple en realidad: la historia de la filosofía es la historia de los vencedores.

- cc: Se podría sostener que una parte significativa del proyecto de Deleuze consistió en articular una versión posible de esa otra historia del pensamiento, hacer una selección y una genealogía muy diferentes del pensamiento.
- AN: Sí, por supuesto. Pero no subestimes tampoco lo cómicos y vanos que pueden ser nuestros intentos de hacer esa otra historia. Pensemos en Spinoza, por ejemplo. Sobrevivió al olvido gracias, en amplia medida, a la codificación que Hegel hizo de la historia de la filosofía moderna. La razón por la cual Hegel lo resucitó, sin embargo, fue que necesitaba un objeto a partir del cual anular, o al menos neutralizar, la tentación materialista.
- cc: Se trata más de un exorcismo que de una resurrección. Me parece que estás sugiriendo que Hegel devolvió Spinoza a la vida para afiliarlo a su causa y ponerlo al servicio del idealismo antes de que otro lo redescubriera y se sintiera tentado por su materialismo.
- AN: Y desde entonces hemos redescubierto a Spinoza, es decir, hemos sido capaces de sacarlo del caparazón idealista al que Hegel lo había confinado. Se podría pensar que este redescubrimiento ha sido todo un éxito: nuestros libros se venden, algunos tienen incluso una buena acogida, etc. Pero, juraría que, en el plazo de veinte años, se volverá a hablar de Spinoza de nuevo de la manera en que Hegel habló de él y no del modo en que Matheron o Deleuze lo redescubrieron. En resumidas cuentas, Spinoza, en gran medida al igual que todos los demás pensadores de esta otra historia del pensamiento, necesita ser redescubierto y reinventado en cada época histórica. Apenas es posible decir lo mismo de Hegel o de Platón.
- cc: Se podría decir, no obstante, que Platón también necesita ser redescubierto y reinventado en diferentes épocas. Se me ocurre que en realidad podría decirse lo mismo de cualquier pensador. No estoy diciendo que todas las resurrecciones sean lo mismo, simplemente digo que todos los pensadores tienen que ser resucitados de un modo u otro para que puedan ser reutilizados en el presente. Lógicamente, la diferencia debe situarse en otra parte.
- AN: Supongo que depende, entre otras cosas, de quién lleve a cabo la

resurrección y del porqué la realice, pero la cuestión es que uno de los mejores y también uno de los peores aspectos de la historia de la filosofía es el hecho de que acorta las distancias, produce encuentros íntimos. En este sentido, la historia de la filosofía es muy distinta de la historia de la literatura. Cuando lees, pongamos a Safo o a Sófocles, entiendes en el mejor de los casos un tercio de lo que dicen, que puede que sea aún suficiente para proseguir y hacer que queramos releerlos y reinterpretarlos en diferentes épocas. En la historia de la literatura, las distancias son enormes. En general, cada época es muy distinta de la anterior, así como de la siguiente. La historia de la filosofía, en cambio, tiende a manejar una y otra vez la misma herencia conceptual y presentárnosla en un envoltorio sincrónico. En este sentido, Platón es tan moderno como Hegel. En todas y cada una de las épocas, siempre encontrarás al filósofo aristotélico que debate con el filósofo platónico sobre la cuestión de las formas ideales y otras cosas por el estilo. Éste es el juego de manos, tremendamente mistificador, de la filosofía. La historia de la filosofía produce, reproduce, se postula y presenta como eterna, y es capaz de hacerlo porque sus categorías fundacionales, desde lo trascendente hasta lo trascendental, resultan increíblemente útiles para la existencia y el ejercicio continuados del poder soberano.

- cc: Por esta razón, entonces, un pensador que nunca fue canonizado en la historia de la filosofía debido a su oposición al poder soberano tiene una vida futura muy precaria, y es también la razón por la que su redescubrimiento no es como el redescubrimiento de un pensador que ocupa un lugar central y dominante en esa historia.
- AN: Y ésa es también la razón por la que pienso a veces que es simplemente indigno considerarse filósofo.



PARTE II

NOTAS SOBRE UNA POLÍTICA  
DEL FUTURO ANTERIOR

## EL MONSTRUO POLÍTICO

El *poder* y la vida desnuda

ANTONIO NEGRI

### GENEALOGÍAS MONSTRUOSAS

#### *La eugenesia clásica*

«Eugenia» significa que si uno ha «nacido bien», será «bello y bueno». La metafísica clásica ha dado cuerpo a este concepto y ha desarrollado las familias de definiciones que le son afines. En la tradición metafísica que se origina en el mundo clásico, el universal siempre estará, por tanto, entrelazado con los valores eugenésicos. En consecuencia, sólo aquellos que son buenos y bellos, puros en términos eugenésicos, están legitimados para ejercer el mando. Ésta es la dimensión —la matriz originaria y el *dispositivo* futuro— de la *filosofía que habla griego*. Hablar de *arjé* es, de hecho, hablar a la vez de «principio» y de «orden». El inicio y el orden jerárquico del ser se inscriben a la vez en el universal y/o en la esencia. La sangre aristocrática, la cuna noble, son constantemente la fuente causal de un orden jerárquico.

Al interpretar de este modo el argumento metafísico de la filosofía clásica dejamos atrás las interpretaciones y las críticas del pensamiento materialista y democrático de aquel mundo, incluso las más incisivas, porque se limitaban después de todo, aunque lo hicieran con gran sofisticación, a denunciar el esclavismo como el origen de la teoría política griega (y de sus desarrollos metafísicos).<sup>1</sup> Hoy nos es posible entender también la «forma» en que el pensamiento clásico se despliega y aplica metafísicamente, es decir, esa forma «eugenésica» del universal, que no incluye sino que excluye, que no produce igualdad sino que legitima intrínsecamente la esclavitud. Cuando en el curso de su interpretación de la leyenda heideggeriana de ese episodio constitutivo de la tradición occidental, Reiner Schürmann subraya la relación implíci-

ta en el concepto de *arjé* entre principio y mando, y saca a la luz la que es su dinámica constitutiva («La alianza entre las nociones de principio y mando —escribe Schürmann— es sólo posible una vez que se constituye la metafísica de las causas. Una vez que se ha asumido que el fenómeno [como totalidad] es cognoscible desde el punto de vista de la causalidad, y entonces se puede decir que una causa verdadera es sólo aquella que da inicio a su [propia] acción y “nunca cesa de iniciarla”, lo que significa que es una causa que también ordena.»).<sup>2</sup> Aquí Schürmann nos está diciendo que la ontología y el poder se fundamentan en la sangre aristocrática y la presencia constante, articuladas en la relación causal. De este modo, en la gran filosofía griega, el eugenismo —Martin Heidegger *dixit*— «desvela» la verdad del ser y el fundamento de la autoridad.<sup>3</sup> Ese «desvelar» es una obra maestra de ambigüedad y mistificación. En frente tiene al monstruo...

El monstruo está fuera de esta economía del ser. La ontología griega conjura al monstruo. Si habita la Antigüedad clásica, sólo puede hacerlo aceptando que se le exorcice en la mitología metamórfica.<sup>4</sup> El monstruo vaga en el sueño y en el imaginario de la locura. El monstruo es una pesadilla para los que son «bellos y buenos»: sólo existe como destino catastrófico, catárticamente expiado, o como acontecimiento divino. La racionalidad clásica domina así pues al monstruo para excluirlo, porque la genealogía del monstruo queda completamente fuera de la ontología eugenésica.<sup>5</sup> La metafísica griega puede prever la corrupción del proceso causal del devenir, natural y/o ético, pero no puede comprender, o ni tan sólo esperar, la explosión del monstruo como lo «otro», como algo que es diferente del régimen causal del devenir del ser. Tampoco el neoplatonismo, en el crepúsculo ya del mundo griego, alcanzó a imaginar ontológicamente el monstruo: en el caso de que existiera, el monstruo sólo podía participar de la nada y únicamente podía pertenecer al límite absoluto del ser, a la materia (que no es capaz de ser ni puede ser absolutamente —ni de hecho tampoco es— bella y buena, *eugenia*). Dejemos así pues a los gnósticos, o a las contaminaciones míticas o religiosas de la metafísica el afirmar la presencia del monstruo en la vida, una fábula que la ontología no puede aceptar.<sup>6</sup>

Al principio de la modernidad, el monstruo se caracteriza por ser

objeto de una exclusión del orden de la razón diferente de la que caracteriza su posición en la metafísica clásica. En la modernidad el monstruo regresa parcialmente al orden filosófico. ¿Cómo? El monstruo aparece ahora como «metáfora» en el campo político, metáfora de la trascendencia del poder, que si bien no puede ser reducida al orden de las razones, al racionalismo causal, tiene no obstante que aparecer y formar parte del mundo. Leviatán y Behemot —monstruos ambos del Libro de Job y productos también de la tradición judeocristiana— son esenciales en la mediación de una multitud que ya no puede ser inmediatamente sometida al orden jerárquico en nombre del principio del mando y su consiguiente causalidad. El problema es diferente, la situación es completamente distinta: en la modernidad no se presupone ya ninguna *eugenia*, no se presupone ya ninguna «ontología política» de la «potencia dórica». La multitud sobre la que debe ejercerse el poder es «gótica», producto híbrido de las invasiones bárbaras y la mezcla de diferentes razas, lenguas y órdenes políticos. A diferencia de la Antigüedad clásica, el Leviatán es, por tanto, un monstruo que, si bien dicta cierto orden, está desprovisto de toda naturaleza... pero es un orden que se considera *interno* al mundo.<sup>7</sup>

Pero no es así, se trata de una apariencia. La filosofía moderna del Estado, en el momento en que parece que hace al monstruo razonable, en realidad convierte en monstruoso a todo el resto, a toda la sociedad y a toda la vida. El Leviatán no es ahora ya lo monstruoso sino más bien la plebe o la multitud, la anarquía y el desorden que una y otra expresan. Sobre ellas y contra ellas el monstruo construye el poder central soberano, acontecimiento intempestivo de una epifanía necesaria. Con ello, el Leviatán deja de ser un monstruo, en la medida en que es un *deus ex machina*. Los argumentos de Hobbes así lo dicen claramente: en la lógica de la razón monstruosa el Leviatán está desarmado; de hecho, es completamente efectivo en el orden de las causas racionales. Aquí no es ya un monstruo sino un instrumento.<sup>8</sup>

Fijemos nuestra atención en la genealogía del poder soberano moderno. Al igual que más tarde lo haría Hobbes, Jean Bodin ya había tratado de liberar esta genealogía de cualquier consonancia u homología diabólicas, al tiempo que restringía la génesis y la forma a la legitimidad monárquica, es decir, a una genealogía eugenésica como ningu-

na otra.<sup>9</sup> Sólo un siglo más tarde, Harrington y todos los radicales ingleses, asumieron otra vez y de una manera expresa la *eugenia* sajona como el fundamento de la república protestante, y en torno a ella engañaron y se engañaron: no, no era aún una democracia.<sup>10</sup> Tanto a derecha como a izquierda, en consecuencia, se conservó la esencia eugenésica del poder. Podríamos seguir mostrando a lo largo de páginas y páginas cómo el acontecimiento monstruoso del Leviatán, lejos de eliminar la *eugenesia* clásica, la confirmó, transformándola y convirtiéndola en inmanente. Algunos siglos después, en el desarrollo de la idea moderna del Estado entre J. G. von Herder y Thomas Carlyle, entre Alexis de Tocqueville y Hippolyte Taine,<sup>11</sup> por no hablar de aquellos autores que se habían precipitado ya a un racismo fuerte,<sup>12</sup> asistimos a una explícita restauración eugenésica del poder monárquico, aristocrático o popular, poco importa. Lo que sí importa es que un criterio físico absoluto de autoridad recorra y desarrolle la genealogía del poder. Cuando el nacionalismo, la legitimación eugenésica del poder y el racismo vuelvan a estallar con una inusitada ferocidad en los siglos XIX y XX, lo van a hacer contando con una credibilidad y unos orígenes ideológicos incomparablemente antiguos, profundos y continuos: la *eugenesia* clásica reaparece entonces adueñándose de la razón y subordinando las figuras y los conceptos de una concepción secular e inmanente del poder.<sup>13</sup>

Resulta interesante señalar que, en relación con la tradición eugenésica, tampoco pudo mucho la revolución humanista.<sup>14</sup> En realidad, el eugenismo clásico no se presenta sólo como un contenido de la tradición filosófica occidental y como una forma de la autoridad, sino que tiene también mucho que ver con su «forma racional». La revolución humanista —y el humanismo en general— han repetido a su pesar el antiguo concepto del poder porque, aunque atacaron y modificaron sus contenidos, no renovaron su forma. No bastaba con hacer aquello, era preciso ir mucho más al fondo. Sólo en los últimos treinta años, el pensamiento feminista, en parte, se ha movido en esta dirección. Sin embargo, a menudo ha limitado su percepción de este fenómeno a la crítica del poder patriarcal.<sup>15</sup> En cambio, es preciso reconocer en el entramado de la racionalidad griega así como en el orden de la razón moderna, el dominio que ejerce el criterio eugenésico, o mejor aún, el

eugenismo como *dispositivo* que actúa sobre un período tan dilatado de tiempo como es la historia de la racionalidad occidental. La revolución humanista sólo fue capaz de poner en tela de juicio los contenidos (feudales, clericales, patriarcales, etc.) de la tradición eugenésica. Pero esa impugnación, hasta que no arremetió contra la «forma racional» que era coextensiva a esos contenidos, fue débil e ineficaz. Debemos ir más al fondo y reivindicar el monstruo, y al hacerlo dejar radicalmente atrás la racionalidad eugenésica de la tradición clásica.

#### LAS RESISTENCIAS DEL MONSTRUO

En un determinado momento de la historia de la ideología occidental, la situación experimenta una radical transformación. La lucha de clases se generaliza y ocupa todo el escenario. Marx es el primero que la asume radicalmente como paradigma del desarrollo histórico. En consecuencia, aquí no queda ya nada propiamente del viejo esquema eugenésico. Al contrario, el monstruo se convierte en sujeto, o en diferentes sujetos. Ya no es en principio excluido ni reducido a una metáfora: no, está allí, existe, realmente se halla presente allí. Si tanto en la Antigüedad clásica como en la modernidad todo parecía estar pre-dispuesto para eliminar la posibilidad misma del monstruo («Nadie es un monstruo a los ojos de Dios», afirma aquel consumado mediador entre antiguos y modernos que fue Montaigne),<sup>16</sup> con el capitalismo la situación, toda ella, da un vuelco, y este punto de inflexión, con una fuerza monstruosa, representa una innovación radical a la vez que irreversible.

La escena resulta paradójica. En realidad, Marx describe el desarrollo capitalista en su conjunto con los rasgos de la monstruosidad. El mismo Marx es un monstruo irónico, un exceso de inteligencia que, mientras describe, critica y destruye. Así, para Marx no hay duda de que el modo en que la «ciencia burguesa» nos muestra el mundo que nos rodea es «racional», pero aun así bastante «filisteo». Aquí, la metafísica clásica, que unía el principio y el ejercicio del mando, se halla totalmente invertida. La ciencia —nos dice con ironía Marx— tiene en el capitalismo una naturaleza tan racional como racionales son el papa

de Roma o el zar de Rusia, o incluso Metternich... O dicho de una manera más explícita, la ciencia es tan «bastarda», tan espuria como lo es el poder... Igual de «racional» es el «arcano enigma de la mercancía», o aquel enigma, tan eficaz y complejo como es el consolidarse del producto (del trabajo) en objeto convertido en mercancía, fetichizado, y/o su transfiguración monetaria.<sup>17</sup> Y «racionales» son, igualmente, el modo de producción capitalista y las leyes naturales que pretenden describirlo, como la economía política y el derecho (natural o positivo). Cuanto más se acerca la economía política y la legislación del trabajo al trabajo vivo del hombre que obra y actúa en la historia, tanto más «racionales» (ahora podemos comenzar a desmontar la ironía y llamarlas por su verdadero nombre), más monstruosas se vuelven, por tanto, las técnicas de la abstracción lógica y de la extracción ontológica del valor.<sup>18</sup> Tanto más por cuanto se establecen leyes de la explotación que se califican ahora ya de propiamente monstruosas. Shylock, el mercader de Venecia, por ejemplo, reclamaba unas onzas de carne en resarcimiento por el crédito que no le había sido devuelto. El capitalista arranca carne humana de aquellos que no tienen siquiera un contrato de deuda con él. Y este juego monstruoso (¿racional?) de la carne y de su explotación se ensancha e intensifica. Marx describe estos acontecimientos sincrónicamente en su teoría del plus trabajo (del valor), y diacrónicamente en su análisis de los diferentes períodos de explotación, en su variar y avanzar entre el esclavismo y el capitalismo, entre el absolutismo y la democracia, en la continuidad del modo de acumulación así como en su incierto oscilar y metamorfosearse... De este modo, encontramos de nuevo en la crítica de la economía política la historia fantástica, mitológica y antigua de las metamorfosis naturales, pero, por así decirlo, puestas del revés: no nos muestran ya cómo el monstruo es excluido, sino más bien las formas en que la «racionalidad» capitalista ha sido investida por el «monstruo» de la lucha de clases y cómo esas formas han sido monstruosamente transformadas y sometidas a una irresistible presión. La metamorfosis, en suma, «de la utopía en ciencia».<sup>19</sup>

Pero es también la metamorfosis «de la ciencia en experiencia», en la experiencia cotidiana de la fatiga y la mortificación del trabajo... cuando, sometido a la explotación, cada trabajador no sólo se recono-

ce, abstractamente, como mercancía, sino que se ve concretamente como un miembro monstruoso de una clase de pobres. Entonces comprende que debe resistir y, si puede, rebelarse... Y cuanto más desarrolle esta toma de conciencia, tanto más monstruoso será.<sup>20</sup>

Dicho de una manera más clara... hace ya más de un siglo que nos hemos acostumbrado a admitir, en nuestra percepción de la vida, no sólo la violenta experiencia de las relaciones de producción capitalistas (y de la consiguiente relación con el Estado), sino también los sufrimientos individuales de los sujetos que la padecen. Nos identificamos cada vez menos con la «racionalidad» del poder, y cada vez más con la «monstruosidad» del sufrimiento. El siglo xx, a través de la barbarie fascista y nazi, las exasperaciones del colonialismo, del imperialismo y del terrorismo nuclear y medioambiental, nos han llevado a las cotas más altas de conciencia doliente. Las *resistencias del monstruo* han ido así cobrando forma a lo largo de estos dos últimos siglos. Los escritores del realismo y los filósofos existencialistas nos han ofrecido fenomenologías extremas y emocionantes de esta situación ontológica del sujeto.<sup>21</sup> Pero existen otros testimonios: los deportados a los campos de exterminio, los torturados en las guerras de liberación, el *apartheid*, los palestinos en lucha, los guetos negros en Estados Unidos, etc.<sup>22</sup> La tradición metafísica clásica y la racionalidad occidental excluían al monstruo de la ontología del concepto. Estas experiencias, en cambio, indican la potente inserción del monstruo. De hecho, el que trata de generar resistencia frente al desarrollo de las relaciones capitalistas de producción, *sólo es un monstruo*. Y es sólo un monstruo quien obstruye la lógica del poder monárquico, aristocrático, popular, un poder que, en todos los casos, siempre es eugenésico. Y es un monstruo quien rechaza la violencia y manifiesta insubordinación; quien odia la mercancía y eclosiona en el trabajo vivo... Estamos empezando a vislumbrar la historia desde el punto de vista del monstruo, es decir, como el producto y el límite de esas luchas que nos han liberado de la esclavitud a través de la fuga, que nos han liberado del dominio capitalista a través del sabotaje, siempre a través de la rebelión y las luchas.<sup>23</sup> Se trata de un largo proceso, ambiguo y contradictorio a menudo. Pero la presencia del monstruo es la única que puede, al final, dar cuenta del desarrollo de la historia, del modo en que la vivi-



mos, y sobre todo, de la manera en la que lo que está por venir nos la presentará.<sup>24</sup>

*Entre un monstruo y otro*, cuando se pasa del monstruo que es metáfora del capital a aquel otro que encarna la multitud de los explotados, se extiende, sin embargo, un gran espacio de ambigüedad, de *pourparler*, del que quisiera, por un momento, ocuparme.<sup>25</sup> Se ha representado este paréntesis, o mejor aún, este espacio de incertidumbre como un «mundo de espectros».<sup>26</sup> Pero si el espectro es una metáfora dialéctica e indica un paso, una transición (tal vez una alternativa que se halla en el margen y es difícilmente expresable), la indicación ontológica asignada al monstruo es mucho más profunda: no oscila entre sujeto (capitalista) y objeto (proletario) de la explotación, sino que se halla más bien *entre sujeto y sujeto*. La oposición monstruosa es ontológica, irreversible, implacable, y, en cambio, la oposición espectral está ya algo marchita.<sup>27</sup> La oposición monstruosa hace crecer al sujeto, hace que su existencia sea epidémica y quiera exterminar al enemigo. La subjetividad monstruosa se enfrenta a la ambigüedad, no la reconoce, entra en conflicto en el límite, no acepta los márgenes, reconoce al otro sujeto como enemigo y, contra él, se convierte en potencia. Éste es quizás el lugar en que se afirma la ambigüedad: cuando el nuevo sujeto monstruoso induce, a través de su propio movimiento, el del enemigo, y la multitud monstruosa de los explotados produce el ciclo del capital... El monstruo es aquí aquel gran gusano de las arenas que, montado por el deseo, atraviesa los desiertos de *Dune*... o quizás es como las monstruosas imágenes de las masas insurrectas en las obras cinematográficas de Eisenstein... O tal vez como las delirantes noches de la selva tropical que los héroes de García Márquez invisten de infinitos destinos... o simplemente el suyo... En definitiva, con todo esto el monstruo sale de la ambigüedad en que lo ha encerrado su historia más reciente (después de romperse la tradición eugenésica). Y la metamorfosis del ser, que las luchas han determinado, se revela como un acontecimiento irreversible. Además, contra la evidencia lingüística (clásica), el monstruo no es sólo acontecimiento, sino *acontecimiento positivo*.<sup>28</sup>

Pero procedamos con cautela, ya que Marx tampoco entiende que el monstruo sea definitivamente distinto del capital. Cuando Marx

deja atrás la dialéctica que ha heredado de Hegel, lo hace casi a desgana, y en todo caso sólo desde un punto de vista lógico-político.<sup>29</sup> Sin embargo, entonces es preciso excavar más a fondo y poner en primer plano la ontología. En este terreno, *la fuerza de trabajo se convierte en clase al destruir su propia y ambigua presencia en el capital*. Al separarse de él. De este modo, *se convierte en clase al reconocerse como monstruo*. Un sujeto monstruoso que produce resistencias monstruosas. La existencia de clase no es ya espectral sino monstruosa, o mejor aún, ésa es su esencia, que lleva en sí la fuerza que rechaza el trabajo productivo del capital. La subordinación de la fuerza de trabajo al capital queda así destruida. La fuerza de trabajo, el trabajo vivo, se halla presente como fuerza política... Monstruosa... Esto señala el fin de toda homología y también de toda analogía, de todo nombre común y también de toda comunicación singular entre el capital y el trabajo vivo.

Una vez que esta metamorfosis se ha realizado, la metafísica eugénica clásica ya no puede abordar, comprender o siquiera dejar constancia de las danzas y los tambores de guerra con los que se expresan estas resistencias del monstruo. Desde la Antigüedad hasta la posmodernidad cambian no sólo los nombres (los nombres son lo que menos cambió en la tradición occidental y en la cultura eurocéntrica), sino que cambia también la determinación ontológica del devenir. *El monstruo se vuelve bello y bueno*: el eugenismo se disuelve en la infamia. Cada uno de los intentos que hace por imponer al monstruo la definición antigua, la definición clásica de *lo bello y lo bueno*, se hace añicos contra la imposibilidad discursiva, contra la brecha lingüística. En el régimen del capital, cuando las resistencias del monstruo se han desarrollado hasta alcanzar ese grado de consistencia física, toda transformación, tanto dialéctica como lineal, y en general, toda intensidad eugénica, se ha vuelto irrisoria e imposible. Si el monstruo existe, el resto se transforma y no permanece. El concepto de *fundamento ontológico* y el de *orden, el principio y el ejercicio del mando*, la causa y la jerarquía *se separan*. Tal como Nietzsche nos explicó —y antes de él también Marx, Spinoza y Maquiavelo—, todo aquello que la filosofía nos ha impuesto, desde Platón hasta Hegel, puede considerarse como extraño. Un nido de avispas que se ha marchitado cuando el árbol de la vida (del que colgaba) se ensancha, cada vez más verde.

En el feminismo del *métissage* y la hibridación se han afirmado plenamente estas verdades antidialécticas, esta correcta aprehensión del fin de toda forma «racional» de dominación (ya sea patriarcal o solamente política) en favor de la superación de toda frontera disciplinar, tanto en la epistemología como en las ciencias de la naturaleza; es decir, esta potencia del monstruo ahora está completamente afirmada.<sup>30</sup>

#### RES GESTAE

##### *Un monstruo recorre...*

«Un fantasma recorre [recorría] Europa.» En nuestros días lo que recorre el mundo se parece más a un monstruo. Por eso no nos vamos a ocupar ya de las condiciones de desarrollo de la ideología del monstruo político (o biopolítico o común), sino de su genealogía real, de su representación —fuera de la literatura— como un dispositivo de destrucción y/o de construcción (material y/o utópica), en la historia de las luchas y en lo que se refiere a la posibilidad de nuevos mundos.

Ya lo hemos dicho: el monstruo biopolítico es un fantasma positivo, en todo caso una oposición, mejor aún, una alternativa ontológica frente a la pretensión eugenésica del poder (en este caso resultará difícil no singularizar las figuras, es decir, no nombrar a los poderosos, a los amos, a los privilegiados, a los herederos, etc.). Durante el siglo xx, ese fantasma y esa oposición recibieron el nombre de «movimiento comunista»: lo que el rico, el amo y el capitalista han visto con desprecio, con odio y, a veces, con terror. Si el buen burgués, tan cariñoso con sus propios vástagos, tan piadoso en asuntos religiosos y con un Edipo tan bien controlado por los psicoanalistas, se convierte, sin embargo, en fascista, ¿por qué lo hace si no es porque aterrorizado, a su vez quiere aterrorizar a otros? ¿Puede ocurrir esto otra vez? Cuanto más se ensancha el mundo, más se extiende la monstruosidad. Encontramos el monstruo en todas partes, y eso ciertamente aterroriza a los amos del mundo. El juego romántico de la dialéctica, que había permitido contener a los adversarios convirtiéndolos en espectrales, ahora se encas-

quilla y deja al descubierto el insoluble y complejo entramado de los sujetos en acción.<sup>31</sup>

Pero ¿esto no sucede cada vez que se produce la erupción de una gran transformación histórica? ¿Acaso no sucede esto siempre que el hombre se descubre como un ser nuevo? Entonces el mundo pasado parece ser, y es, un parásito... pero la nueva humanidad (que ya existe) se demora en surgir, tarda en dar forma a su hegemonía, y esta lentitud puede resultar trágica. Ya en el Renacimiento, François Rabelais ilustró, a través de sus gigantes de ficción, la imposibilidad de la dialéctica medieval. En nuestros días el espectáculo es mucho más trágico, porque las dimensiones de la transformación, del poder de mando y la potencia del hombre nuevo, han llegado a ser enormes. Si, por tanto, no son ya espectros, sino sólo gigantes que se alzan, si a nuestro alrededor sólo hay violencia, entonces la destrucción y la creación, la corrupción y la generación se abrazan fuertemente... Sin que sepamos qué ocurrirá.<sup>32</sup>

Volvamos a nuestros monstruos antiguos. Sabemos que el comunismo campesino fue monstruoso. Desde la guerra de los campesinos alemanes en el siglo xvi hasta las guerras de liberación anticoloniales del siglo xx (en América Latina, África, Asia), famosas por el heroico extremismo de Patrice Lumumba, de Ho Chi Minh, del Che, el ataque contra la propiedad de la tierra (pretendidamente natural) fue considerado monstruoso por quienes detentaban el poder. Entramos aquí en el terreno de lo que es «propio», de las condiciones naturales de la reproducción de la vida. Si la naturaleza es, desde tiempos inmemoriales, propiedad del poder, la traza eugenésica de la autoridad —y el derecho romano interpretó, expresó y desarrolló esta pretensión natural—, entonces nos hallamos ante la denuncia del carácter «monstruoso» de la reapropiación de la tierra, y la definición de la rebelión contra esas condiciones inmemoriales de la reproducción de la vida como un atentado contra una condición metafísica necesaria (cuya lógica eugenésica no se menciona, pero tampoco se niega).<sup>33</sup> Los campesinos crucificados en Sajonia o en Silesia, a instigación de Martín Lutero o de los «enviados» papales, y aquellos que fueron masacrados y torturados en los campos vietnamitas, fueron considerados, ante todo, como demonios. Esclavos, siervos de la gleba, campesinos pobres... ése es el mons-

norteamericano, qué nuevo Constantino, proclamará que *todos* los hombres, *todos los ciudadanos* del Imperio norteamericano, tienen igual derecho a trabajar, a participar en la vida pública y en la distribución de los frutos del trabajo colectivo? Hasta que llegue ese momento, la masacre y el martirio proseguirán.

Asimismo, como el monstruo comunista —esa *facies* (primero) del campesino insurgente (luego) de la clase obrera en lucha, y quizás al final de la nueva fuerza de trabajo intelectual (la nueva denominación sociológica del proletariado)— es un dispositivo que moviliza, desarrolla y exaspera todas las formas de rechazo y de lucha de los explotados. De esta manera, la guerra de clases en el siglo xx se ha convertido en el punto en que converge cualquier otra lucha de liberación, el esquema conceptual y el alma de las guerras nacionales y campesinas, antiimperialistas y anticoloniales, guerras de modernización y siempre guerras anticapitalistas. Un monstruo recorrió el mundo, capaz de reunir y organizar cualquier aspecto del rechazo, de la oposición de los trabajadores, de la resistencia proletaria y de la insurrección de los pobres.<sup>37</sup>

¿Este período ha terminado? Quizá sí. En todo caso así lo esperamos. ¿Por qué? Porque ha representado un momento ambiguo en el que, en las formas distorsionadas e invertidas que el capital ha impuesto a la vida, se han unido la *res gestae* (lo que de veras ha sucedido) y ciertos aspectos modernizadores del capital. Habíamos inscrito y descrito este bloque de experiencias vitales, convergentes y antagonistas, en el concepto de *capital* (la fuerza de trabajo que es parte del capital, la clase obrera que produce capital).<sup>38</sup> Ahora esta copresencia tiene que ser destruida porque *ya lo está en la realidad a medida que se desarrolla la potente aparición del monstruo*. (Cuando hablamos del final de la dialéctica, estamos hablando de este eclipse definitivo y monstruoso de la mediación). Hoy, por tanto, es el momento de comprobar si la dialéctica ha llegado realmente a su fin; si, por lo tanto, el monstruo (como hegemonía, a través de la resistencia de la clase de aquellos que trabajan y son explotados) puede triunfar; si la clase proletaria puede realmente oponerse, como monstruo, al poder eugenésico de los amos, de los *kaloi kai agatoi*. Y por ello decimos: ¡Viva el monstruo! ¡Viva la capacidad de disolver cualquier idea o proyecto de desarrollo capita-

lista, y del orden (antiguo o nuevo) que lo organiza. En definitiva, nos parece que la relación entre el capital y el proletariado (la *multitud* de aquellos que producen y son explotados) se fundamenta en un desequilibrio ontológico a favor del proletariado. Hoy el monstruo es el acontecimiento esperado... ni aborto ni pecio... y aunque pudiera serlo... no lo es.<sup>39</sup>

El miedo a que en este siglo xx el triunfo capitalista sobre la revolución pueda ser episódico y contingente se halla presente —y es expresado en voz alta— en todo el revisionismo histórico y contemporáneo, es decir, en la caracterización monstruosa del comunismo en la lectura revisionista... A partir de François Furet, a través de los «libros negros»,<sup>40</sup> y sobre todo en los nuevos palimpsestos de la propaganda cultural, después de la caída del Muro, asistimos a una experiencia curiosa que nada tiene que ver con la *eugenesia* clásica. Ésta excluía que el mal, el monstruo, el otro, formaran parte de lo real, y a lo sumo los identificaba como límite negativo, como materia oscura y primigenia, como aquello que yace en el fondo, irrecuperable incluso en su eternidad. Al igual que en las teorías contrarrevolucionarias de fines del siglo xviii, *chez* Furet y sus acólitos, encontramos cierta ontología (fantástica) de la naturaleza del monstruo, que se opone a la ontología histórica de la revolución. ¿Furet como un Edmund Burke? Tal vez sí...<sup>41</sup>

Pero el terreno en el que se dan estas polémicas no es firme y duradero, al contrario, es incapaz de inmovilizar los estereotipos del debate. El monstruo cruza este terreno: cada vez más evidente, se halla en su seno. El revisionismo histórico subraya su presencia incontenible. Mientras que se describe el pasado como el mal, como el pecado, nos encontramos, en cambio, con algo que aún tiene, violentamente, la capacidad de abrirse a lo que está por venir. Frente a las pasiones negativas de sus críticos, el monstruo se presenta como positividad. La ambigüedad espectral ya se ha terminado: el monstruo no huye, no se envuelve en la niebla, sino que prefiere declarar su existencia y su capacidad de transformarse, su capacidad de ser un ente metamórfico. Él, el monstruo, es una red vital.

## EL MONSTRUO BIOPOLÍTICO

Si un monstruo recorre el mundo, es preciso atraparlo, encadenarlo, enjaularlo. El filósofo del poder debe comprometerse con este objetivo. Existen, sin embargo, modos diferentes —y ninguno de ellos acertado— de atrapar el monstruo. Resulta a menudo difícil identificarlo en su primera manifestación: el sabio pedante se ve obligado a ser humilde, el juez a guardar silencio. San Jorge se arriesga a ser derribado del caballo. Pero el poder (y el cerebro capitalista), que tiende a la omnipotencia, no puede evitar en ningún caso plantearse este problema. Si hay un monstruo, es preciso tener la capacidad de atraparlo; y si se tiene, o si aún no se tiene, o si ya no se tiene, la capacidad de destruirlo, hay que controlarlo, normalizarlo. Si bien esto es algo válido en general, se adecua sobre todo al caso de la concepción y la práctica eugenésica del poder.<sup>42</sup> El eugenismo debe ante todo impedir que el derecho que origina el poder sea puesto en tela de juicio. Para el eugenismo, el poder se implanta siempre en una infinita regresión que termina en la hipótesis presente. *Blut und Boden, Heimat und Volk* en las últimas y caricaturescas expresiones literarias, aunque no por ello menos horribles, del siglo xx... En presencia del título del poder, en la permanente legitimación naturalista no hay ni pluralidad espacial de fuentes, ni difusión temporal que puedan dar cuenta de los modos de existencia del poder, lo que hay aquí es un vacío que debe ser predeterminado: el monstruo debe ser siempre *subiectum*.<sup>43</sup>

Pero, hoy en día, así lo hemos ya subrayado, la capacidad de contención o de normalización, es cada vez más marginal. Qué hermosos eran aquellos tiempos en que, según Hobbes, se podía contar la fábula según la cual la fundación del poder consistía en imponer a la multitud un contrato que retiraba todo derecho, excepto el de poder reproducir la vida en paz. A través del contrato, el orden se imponía a la anarquía y el soberano transformaba la plebe, las masas, la multitud, en un pueblo. Esa transferencia de derechos facultaba a la «razón» para oponerse al monstruo, y legitimaba su acción en la repetición continua de esa fundamentación. Pero, tal como ya se ha advertido, hoy ya no es así: el monstruo ha puesto definitivamente en crisis la *eugenia*. Hoy hay democracia. Y *democracia* significa controles débiles y transitorios, con-

troles móviles y flexibles... ¿Qué significa, entonces, vivir o sobrevivir con el monstruo, en su presencia?<sup>44</sup>

¿Significa tal vez, en primera instancia, fingir que el monstruo no está? ¿Qué es una pura ilusión? Es una hipótesis confirmada por el hecho de que hoy nos resulta difícil dar un nombre al monstruo. El final de las ciencias sociales fuertes parece que se ha consumado con este problema.<sup>45</sup> Nos quedan aún las etnometodologías o las fenomenologías cada vez más mínimas, más microscópicas del monstruo. Tampoco conseguimos circunscribir su radio de acción: se suceden los sondeos estadísticos y las redes cognitivas, que pretenden ser rigurosos aunque sólo son vanos e inútiles —intentos intempestivos y precarios, casuales y a veces arrogantes—, mientras que ese ser singularísimo, el monstruo, es cada vez más inaprensible.<sup>46</sup> Se confunde con nosotros, se mueve entre nosotros: atraparlo para retenerlo es imposible en medio de esa confusión, de esas hibridaciones. Matarlo sería un suicidio. De hecho, cuando descubres que estás ante el monstruo, en el interior de una *multitud* que es el monstruo (pero siendo parte de él, no puedes separarte de él), no queda otra cosa que estremecerse al unísono con la multitud. ¡San Jorge es el monstruo! O mejor aún, este *monstruo es colectivo*.

Resulta curioso señalar que, una vez que es imposible concebir el monstruo como un «afuera», todos los ambiguos experimentos performativos que tratan de hacer de ese «afuera» un «casi dentro» o un «poco dentro», entraron enseguida en crisis. Las teologías dialécticas, las teleologías y/o las teodiceas del monstruo... son experimentos que aún continúan. Los siglos XIX y XX, en el ámbito de las ciencias políticas y de la ingeniería constitucional, han inventado decenas, cuando no centenares de esas inútiles (¿monstruosas?) mediaciones. El águila norteamericana y el oso soviético han sido convertidos en símbolos de alternativas (opuestas, aunque no por ello menos homogéneas) en la construcción de sistemas de control y/o de domesticación del monstruo.<sup>47</sup>

De hecho, el monstruo había vencido. Como un río muy crecido, en su avenida había invadido todos los espacios que, alrededor de su cauce, se habían mantenido libres para evitar la gran inundación, y los había rebasado. Llegados a este punto, el poder —aquel poder que



siempre había sido la expresión del dominio eugenésico con independencia de las diferentes figuras que pudiera adoptar— no supo ya qué hacer. Y no hizo nada... La solución le vino impuesta. Y fue el monstruo quien la impuso, al invadir todos los terrenos y colmar el espacio que había invadido de lo político. A través de su movilización en masa durante las guerras de los siglos XIX y XX, el *monstruo* se ha convertido en el *sujeto político y técnico* de la producción de mercancías y de la reproducción de la vida.<sup>48</sup> El monstruo ha pasado a ser *biopolítico*.<sup>49</sup> Se trata de un proceso que se desarrolló y se consumó entre la época de Otto von Bismarck y la de Walter Rathenau en Alemania, a lo largo de toda la III República y hasta el Frente Popular en Francia, entre la Nueva Política Económica soviética y el New Deal norteamericano. Después de la Segunda Guerra Mundial, asumió la figura de la producción capitalista en el mundo industrializado. Y después, el carácter biopolítico del sistema no hizo nada más que perfeccionarse y acentuarse.<sup>50</sup>

Como es lógico, este intento de *controlar la brecha* entre el mundo vivido y las formas de la vida social organizadas políticamente encontró fuertes oposiciones y dificultades. En lo que se refiere a la ciencia (filosofía) política, y al poder de aquellos que la producen, su intervención fue, de hecho, muy relativa. La ciencia política está enferma, su actividad servil resulta miserable, sus propuestas innovadoras, ruines. En definitiva, al igual que sucede cuando un río cambia de curso debido a una catástrofe, la intervención humana no puede hacer nada salvo aguardar a que el nuevo curso se estabilice, a que las aguas bajen tranquilas. No serán las feroces políticas de reducción del gasto público y de control represivo del Estado del Bienestar las que regulen el nuevo curso biopolítico de la vida democrática.

El control no incide sobre (y aún menos rompe) esa tensión ontológica que recorre, que constituye, que refuerza el nuevo tejido antropológico actual. La voluntad de control —en el fondo represiva— propia de las clases dominantes no puede adecuarse ni siquiera entender plenamente la magnitud de la voluntad de poder de la multitud. (Sin duda, el intento continuado de controlarlo no es, sin embargo, inútil o inefectivo. En la tradición eugenésica desde Platón, *mimesis* y *metessi*, representación y participación, han sido siempre modelos de penetra-

ción del poder en aquello que le es impropio, en lo que no le es propio, en aquello que está constituido como lo otro; y pedazos de *res gestae*, retazos de historia, viven a expensas de estas operaciones, viven de esa ambigüedad que se quiere ontológica y que sólo es retórica. Pero estos experimentos tampoco han tenido éxito en la actual posmodernidad, y la nueva legitimación naufraga.) Al vencer, *el monstruo ha impuesto lo común* como la sustancia de todo *desarrollo* productivo y como la *potencia* de la ciudadanía.

Los hay que no lo aceptan. La constitución del sujeto biopolítico se concibe entonces como una *deriva tecnológica* (y se intenta dominar esa tecnología);<sup>51</sup> o bien, se da una imagen caduca y miserable del monstruo, de su vida en rebeldía y destinada a un adverso final.<sup>52</sup> Más adelante volveremos sobre esto. Pero ahora aquello que la vida del hombre parece haber afirmado, más allá de toda duda, es que el monstruo, siempre *común*, se ha hecho, en cierto modo, *sujeto*. Ya no es un margen, un residuo, un resto: es movimiento interno y totalizante, un sujeto. Expresa *potencia*.<sup>53</sup>

Retomemos de nuevo el tema desde el principio. El poder ha sido, siempre, poder sobre la vida, biopoder. En la tradición de la dominación y en el pensamiento occidental, el poder es hasta tal punto poder sobre la vida que cualquier definición del poder *tout court* es eugenésica, es decir, no sólo quiere incidir en la vida sino crearla. La concepción eugenésica del poder crea vida y, sobre todo, crea a quienes mandan sobre la vida. Quienes no están destinados a mandar son expulsados, son el monstruo. Pero, en la historia del mundo, el monstruo poco a poco ha pasado de estar «fuera» a tomar forma «dentro». Mejor dicho, el monstruo siempre ha estado *dentro*, porque su exclusión política no es la consecuencia, sino la *premisa* de su inclusión productiva. Y los instrumentos jerárquicos del biopoder se encargan de definirlo y fijarlo en la ambigüedad: la fuerza de trabajo en el capital, el ciudadano en el Estado, el esclavo en la familia...<sup>54</sup> Y esto es algo que permanece vigente, funciona y se mantiene mientras el biopoder del monstruo no rompe las relaciones jerárquicas. En la historia es algo que ha sucedido a menudo. Se podría decir que todo el desarrollo de la historia se halla dominado por esta insubordinación de la vida (la potencia de la vida) contra el poder (el dominio sobre la vida). Todo

desarrollo, todo lance, está relacionado con esta continua insubordinación. Hoy, sin embargo, más que la enésima revuelta continua de la potencia contra el poder, nos hallamos frente a la afirmación común y la victoria de la potencia (una victoria probablemente irreversible). El monstruo biopolítico ha ocupado ya el primer plano del escenario. Hasta ayer subordinada, clasificada, organizada dentro del poder, *la potencia del monstruo ha logrado sortear el poder a través de la invasión del bios*, de la vida. El monstruo se ha vuelto hegemónico en biopolítica. Lo que equivale a decir que el monstruo, rizoma, se ha infiltrado en todas partes, es ahora ya la sustancia común.<sup>55</sup>

#### EL MONSTRUO MONSTRUOFICADO

##### *La vida desnuda*

Cuando en este momento el monstruo ocupa ya la vida, hay quienes pretenden que esa vida es, en todo caso, una «vida desnuda». A la realidad de lo biopolítico, a la dureza de las luchas que se libran en su interior, se contraponen el nombre, o la ilusión, de la «vida desnuda» (o si no, lo que es mucho más frecuente y más peligroso, se presentan las poderosas maquinaciones de la bioingeniería... un modo de actuar aún sobre y/o contra el monstruo biopolítico). Pero quedémonos en la «vida desnuda».<sup>56</sup> Tal como Sócrates postulaba, es preciso entender lo que hay detrás de ese nombre. Así pues, «vida desnuda»: ¿qué significado puede tener cuando lo que nos interesa es conocer el lugar desde el que nuestros cuerpos pueden organizar no sólo la resistencia sino el ataque, no sólo la fuerza de oposición sino la potencia transformadora? No hay «vida desnuda» en la ontología, al igual que no hay estructura social sin regulación, o palabra sin significado. El universal es concreto. Lo que nos precede en el tiempo, en la historia, siempre se vuelve a presentar como condición ontológica y, en lo que atañe al hombre, como figura antropológica (consistente, cualificada, irreversible). Percibimos por tanto la ideología de la «vida desnuda» (al igual que la industria del genoma, la ingeniería biogenética y las pretensiones de dominar la especie) como una mistificación que hay que combatir.<sup>57</sup>

¿Los combatientes vietnamitas o los negros en los guetos surafricanos acaso estaban desnudos? ¿Los trabajadores y los estudiantes de los setenta estaban desnudos? No lo parece a juzgar por las fotografías... a menos que pensemos en los soldados vietnamitas, desnudados por el napalm, o en los estudiantes en lucha, decididos a dar testimonio, desvestidos, de su libertad. Nuestros héroes, guarnecidos de pasiones y gruesas capas de potencia... no estaban desnudos, más bien iban vestidos, a veces hicieron música y moda... pero, en todo caso, no podían estar desnudos porque llevaban demasiada historia a cuestas. *Rezumbaban historicidad*. Sin embargo, hay quienes pretenden que el hombre puede presentar un cuerpo desnudo al poder. El sentido de esta visión sigue siendo poco claro: ¿es el hombre quien está desnudo o es la desnudez la que hace al hombre? ¿Y cuál de esas cosas es más obvia y sencilla: considerar primero al hombre y luego la desnudez, o al revés?

Pero también es cierto que hubo un momento en el que se impuso a la humanidad una desnudez dictada por la ideología y la violencia del poder. Hubo un momento en el que estas experiencias se confundieron de un modo terrible.<sup>58</sup> Y ahora este episodio histórico vuelve a sernos obsesivamente presentado. Parece que el poder necesita mostrarnos continuamente la desnudez del sufrimiento eterno para atemorizarnos. (¿Una desnudez proletaria como efecto heterónimo de la pasión revolucionaria que estremeció al mundo y desnudó a la burguesía? ¿O bien una venganza póstuma, un signo simbólico de castigo, la reacción burguesa, una parábola hollywoodiense de la derrota sufrida, de la catástrofe evitada, de la contrarreforma desarrollada?)<sup>59</sup> En definitiva, la ideología hace de la desnudez un absoluto, y la asimila al horror de un campo nazi. Pero ¿por qué? Entre estas imágenes, entre la urgencia propagandista del poder y la realidad histórica hay una desproporción extrema y una homología imposible.<sup>60</sup> Volvamos, por tanto, a la alternativa fundamental de lo desnudo y lo humano. Cuando se reivindica y/o nivela la cualidad humana sobre lo desnudo, se produce una suerte de reivindicación *iusnaturalista* de la inocencia del hombre, una inocencia que es impotencia, en el sentido del «paria». Si se dice que es un hombre aquel que está desnudo, se incurre en una mistificación porque se confunde el hombre que lucha con el masacra-

do por el biopoder nazi, aquel que rechazaba el eugenismo con una improbable inocencia naturalista. Pero no, la vida y la muerte en los campos nazis sólo representan la vida y la muerte en los campos nazis. Un episodio de guerra civil en el siglo xx. Un horrible espectáculo del destino del capitalismo y de los enmascaramientos ideológicos de su voluntad, de la maquinaria del capital en contra de las demandas de libertad.<sup>61</sup> Asumir que lo desnudo comporta la vida significa homologar la naturaleza del sujeto con el poder que la desnuda, y confundir esa desnudez con toda la potencia de la vida. Pero la vida puede más que lo desnudo, y la «vida desnuda» no podrá explicarnos nunca las terribles violencias que la ideología y la historia han causado al ser durante el siglo que hemos vivido.<sup>62</sup>

La reivindicación de la «vida desnuda» es ideológica. «Ideológico» significa que una afirmación es, al mismo tiempo, falsa respecto a la verdad y funcional para el poder. Como ya hemos dicho es falsa: no es posible reducir la ontología a la desnudez y el hombre a una esencia negativa. La «vida desnuda» rechaza la potencia del ser, la capacidad que el ser tiene de extenderse en el tiempo a través de la cooperación, la lucha y la constitución. Pero la hipótesis de la «vida desnuda» no es sólo falsa, es ante todo funcional para una constitución eugenésica del ser, en contra de la potencia eventual del monstruo. La teoría de la «vida desnuda» es tan radical en su negación de la potencia que en cualquier expresión de ella, ve un acto de terrorismo. Neutraliza ontológicamente la posibilidad misma de que la potencia se exprese. La «vida desnuda» no permite que exista el «monstruo», que por ahora representa nuestra única esperanza, sino que trata de disolverlo desde dentro, lo confunde con un depósito de toda la violencia sufrida, de nuevo con la figura del «paria». Y todo acto de resistencia es en vano.

Resulta extraño señalar que la teoría de la «vida desnuda» constituye un escenario similar al que se dibuja en el *Leviatán*, de Hobbes. Se trata del escenario de una vida indefensa y, como tal, arriesgada hasta el límite de una resistencia imposible. La aparición de un nuevo Leviatán nos habría conducido, por tanto, a esta situación. Este nuevo Leviatán tendría las mismas pretensiones que el antiguo, aunque de un modo más radical: ya no nos garantizaría siquiera la «paz», sino simplemente la «vida». Se nos revela así la paradoja y la mistificación de la

«vida desnuda». Cuando el pensamiento del hombre y su experiencia han investido la vida, haciéndola común, potenciándola *en su totalidad* entre las constituciones singulares y creativas, entonces el lenguaje del poder político tiene que anular la influencia del hombre sobre la vida para reducir la capacidad de resistencia efectiva y subyugar de nuevo la fuerza productiva. La «vida desnuda» representa al hombre o, mejor, presenta los cuerpos —que son los que importan— al borde de un peligro y de una miseria inefables. La «vida desnuda» es la imagen de lo que queda después de que el terrorismo del capital agonizante se haya ejercido sobre la vida y el trabajo de la multitud. Es un alarido de impotencia, que retumba en el interior de una masa de individualidades derrotadas, con objeto de hacer eterna su derrota, de transferirla de lo individual a lo singular, de la masa a la multitud. La «vida desnuda» va directa al fondo, llega casi a la materia que, tal como el neoplatonismo la entiende, a partir de su «origen en la nada», constituye los cuerpos.<sup>63</sup> La «vida desnuda» es justo *lo contrario de cualquier alegría y potencia spinozianas del cuerpo*. Se trata de la exaltación de la humillación, de la piedad, es el cristianismo medieval. No es aún aquella experiencia fecundada por la revolución humanista, ya no es aquel porvenir construido por la esperanza común de los proletarios.

En definitiva, a través de la «vida desnuda» el capitalismo imperial vuelve a sus orígenes e intenta —sobre la base de una nueva acumulación de capital intelectual y cibernética— una *operación de transferencia* al poder soberano de los derechos del individuo y de la comunidad.<sup>64</sup> Así, la «vida desnuda» no es sólo una falsificación de la pobreza, una apología de la alienación, sino que forma sobre todo nuevas imágenes mistificadas. Al concentrar la violencia absoluta del poder sobre la miseria de las masas, y al acentuar de manera extrema tanto la miseria como la violencia hasta llevarlas a un punto en el que sólo queda la necesidad de seguir con vida, la teoría de la «vida desnuda» representa una «vuelta a los orígenes» del Estado capitalista, al imaginario del mito fundador.

Resulta preciso subrayar la sutil lógica de las consecuencias de esta teoría: si el terrorismo ligado a la imagen de la *Shoah* fracasase, entraría de inmediato en juego aquel otro terrorismo ligado a la imagen de Hiroshima. Es algo que cabe esperar. De nuevo hombres desnudos que

huyen de la muerte habiéndola ya sufrido, un movimiento insensato de hombres quemados vivos y moribundos... Queda el hecho de que tanto el «paria indefenso» como el «contaminado por radiación», a diferencia de lo que pretende el relato de la «vida desnuda», son antes hombres que desnudos, monstruos antes que impotentes.<sup>65</sup>

#### BIOPODER Y GENÉTICA

La otra manera de contener al monstruo (de convertirlo en «monstruo») es destinarlo, una vez más, a la función original que tuvo en la jerarquía eugenésica —de sacar por tanto a la luz el espíritu que habitaba en la ontología, la antropología y la ciencia política de la Antigüedad clásica— e imponerlo de nuevo. Monstruo es el esclavo, monstruo es el trabajador y también el excluido del poder. Pero si en la actualidad existen instrumentos que permiten *fabricar la teleología eugenésica*, ¿por qué no utilizarlos? Así, se pone de manifiesto en la *ingeniería genética* contemporánea una voluntad de poder que escandaliza a los piadosos y excita en su contra a los malvados: se trata de la posibilidad de crear monstruos, esto es, cuerpos que nacen fuera de la autonomía del sujeto genético y que pueden ser modificados o corregidos según las necesidades. O, incluso, trozos de cuerpo que pueden servir para modificar otros cuerpos, a veces para enmendar defectos genéticos o patológicos; otras, para corregir la naturaleza. Existe la posibilidad de crear monstruos, no aquellos a los que el poder temía porque lo subvertían, sino aquellos que sirven a la eugenesia para que el sistema del poder pueda funcionar y reproducirse tal cual.<sup>66</sup>

El biopoder se configura, por tanto, como poder sobre la reproducción del hombre. La intervención, consciente o no, sobre el entorno genérico —que es lo propio de la acción productiva desde tiempos inmemoriales— transformaba, ciertamente, las condiciones generales de la reproducción del mundo. Ahora, sin embargo, el eje rector, la esencia misma del hombre, se declina en la reproducción, según dicta la sintaxis del poder. (Heidegger subrayó lo penosos que le parecían, ante esta revolución, los reritos de las teorías modernas del poder. El pobre Max Weber, así como los últimos epígonos del maquiavelismo,

son ridiculizados tanto por las prácticas científicas como por las teorías que legitiman el biopoder. Heidegger se ríe sarcásticamente ante el fin del humanismo y la deriva de la técnica. ¿No consiste en esto el nazismo? Tal vez sí, tal vez no. Estas tendencias, sin embargo, traducidas en destino, constituyen un elemento que en absoluto es secundario.)<sup>67</sup>

Pero las cosas no son de este modo. En el seno de esta gran transformación, tal como hemos visto, el sujeto moderno (el sujeto productivo y masificado cuya fuerza de resistencia es lo que hemos conocido) se ha transformado radicalmente: el monstruo se ha vuelto biopolítico. Y al hacerse biopolítico, se ha extendido, se halla por todas partes, donde hay vida, producción y comunicación: el monstruo ha ocupado la *escena posmoderna*.

¿Qué podemos hacer con él? Después de la mistificación intentada por la fantasía ideológica de la «vida desnuda», ahora toca una nueva manipulación del monstruo biopolítico (y de la metáfora propuesta por este monstruo) a través de la bioingeniería... Aquí nos enfrentamos por tanto al intento de disolver lo biopolítico en lo biológico. Si el hombre era la clave, tal como creían Darwin y Marx, para comprender al simio, ahora, en la ideología eugenésica renovada, el simio se convierte en el destino del hombre... es preciso ponerlo a trabajar... los cuerpos son manipulados para adecuarlos al orden eugenésico y al control del poder... la división social del trabajo debe reorganizarse sobre la base de este *dispositivo*. Hoy tenemos ya una división del trabajo que se articula según el color de la piel y/o la raza, una lógica plenamente operativa en la economía global y que encarcela la movilidad biopolítica del trabajador en una jaula infame y destructiva de explotación.<sup>68</sup> Pero, al mismo tiempo, comienzan a hacer su aparición otras jaulas que predisponen al organismo a actuar de manera funcional en el seno de la jerarquía, que lo predisponen a una performatividad sistémica que encasilla, estigmatiza y condena a los trabajadores a las colmenas totalitarias... El hecho de que estos mecanismos apunten a la vida y se incardinan en sus propias potencialidades de expresión parece ahora, a la luz de la bioingeniería, posible, y para los científicos de la política y la economía capitalistas posmodernas, parece deseable.<sup>69</sup>

De este modo, hemos llegado al momento decisivo: el monstruo que, al convertirse en *bios* y ocupar con su fuerza de trabajo inmaterial



todo el espacio de producción, se había emancipado de las relaciones de subyugación (tal como las había definido la racionalidad eugenésica), el monstruo que se había convertido en «vida plena»,<sup>70</sup> este monstruo es «remonstruorizado», es decir, reconducido a una subordinación «racional». La eugenesia aquí ya no es, como lo había sido en la Antigüedad, un principio ontológico, no es ya una norma abstracta de organización social, sino que se ha convertido en una ingeniería del ser vivo predispuesta a convertirse en una técnica de dominación política.<sup>71</sup> La metáfora política es aquí tan fuerte como lo es la acerba posibilidad que el capitalismo tiene de realizar materialmente este proyecto. La tecnología se propone en lugar de la ontología, y la «eugenesia de lo bello y lo bueno» no se avergüenza de recurrir a esta suerte de manipulaciones.<sup>72</sup>

Queda, no obstante, el hecho de que detrás de la ingeniería genética, detrás inclusive de estas espantosas maquinaciones del poder, actúan fuerzas reales, aquellas mismas fuerzas que lo biopolítico organiza dentro de sí. Y entonces la violencia que contienen las tecnologías del poder puede ser desarmada y convertida en un formidable instrumento con que atenuar en los seres humanos, en las singularidades, en la multitud, en el miedo a la miseria, a la enfermedad y a la muerte... pero ante todo puede servir para liberarlos del miedo *tout court*. Si quisiéramos definir el monstruo en su nueva condición (a la que le obliga lo posmoderno y contra la cual se rebela) —y esto es precisamente lo que vamos a hacer más adelante—, deberemos definirlo por tanto como una red de estímulos y una arquitectura de fuerzas (que llamaremos la «carne» y el «cuerpo sin órganos»), abiertas, tendentes a las metamorfosis, a la producción de un cuerpo, y presentes ya en él caóticamente.<sup>73</sup> Ahora, esta poderosa espontaneidad determina el nuevo sentido de la escena política.<sup>74</sup> La presencia del monstruo enriquece la vida. La «vida desnuda» es anulada por la «carne», y el monstruo tecnológico no podrá renunciar a la potencia biopolítica de los nuevos cuerpos.

¿Se trata de una enorme «heteronomía de fines»? ¿Y si lo posmoderno liberara verdaderamente al hombre del miedo? Porque éste es el *quid* real de la filosofía del poder, tanto antigua como contemporánea: crear miedo para afirmar el dominio de las élites. La eugenesia es una

ciencia política que no cede a ninguna otra ciencia sus derechos como primogénita: desde Platón, la eugenesia ha dominado la escena del saber, del poder sobre la vida pública. Pero ¿cómo se puede eliminar el miedo de la escena pública?<sup>75</sup>

#### EL MONSTRUO COMO *ANGELUS NOVUS*

##### *Crisis, metamorfosis*

El monstruo que ya no es, por tanto, un elemento de resistencia y de ruptura de la teleología, se convierte ahora, aquí, en una producción tecnológica de la eugenesia (proyecto y predeterminación de la dominación). Ésta parece ser la *Grundnorm* de la posmodernidad. Después de la debacle de la época moderna, la teoría del poder es reconstruida sobre monstruos-súbditos que son incluidos o (eventualmente) excluidos de la síntesis del poder. El monstruo biológico, producto del biopoder, toma así el lugar del monstruo teratológico: lo *bueno* (como producto funcional de la tecnología del poder) toma el lugar de lo *malo* (por ser efímero) que la teleología natural produce.

El caso, sin embargo, es que la descripción olvida (o incluso le gustaría eliminar) el hecho de que el monstruo biopolítico no sólo ha sido un punto en este desarrollo, sino su motor y sujeto. Debemos, entonces, centrar de nuevo nuestra atención en el monstruo, en su extraña potencia, en la variación de sus humores y en la expresión de su fuerza. Debemos hablar de él no ya refiriéndonos a este atribulado tránsito, sino fijándonos en el resultado, realizado en lo posmoderno. Se trata de comprender cómo vive el monstruo, de qué modo se modifica y cómo singulariza la consistencia y, a la vez, la resistencia.<sup>76</sup> O, lo que es lo mismo, debemos preguntarnos cómo este monstruo biopolítico no sólo ha puesto en crisis la modernidad, sino también cómo se presenta hoy, aquí, en la vida en común de *lo post-*, metamorfoseado, irreductible, con una nueva potencia de la vida.

La identificación de este extraño personaje es segura: se trata del *General Intellect*,<sup>77</sup> del intelecto general. Al abrigo del mismo disfraz, el intelecto general y la biopolítica recurren a hermosas y potentes

trampas, y se presentan como la «vida plena» de la *fuerza de trabajo intelectual*.

La genealogía de este sujeto biopolítico resulta bastante difícil de describir. No procede de manera lineal, sino por innovaciones inesperadas con sinuosidades extrañas y creativas. En el último cuarto del siglo xx han sido muchos los autores que han intentado describir esta línea de constitución caótica.<sup>78</sup> Un primer paso, en este sentido, fue el CsO, el *corps sans organes* (cuerpo sin órganos), es decir, la indeterminación de la carne, destinada a un sujeto que va descubriendo en los mil planos de la existencia la necesidad de reorganizar la vida y la productividad más allá de cualquier determinación o paradigma moderno...<sup>79</sup> Aquí hay una acumulación de potencia que no corresponde aún a la definición de un cuerpo. Si la singularidad quiere convertirse en cuerpo, si la multitud reclama serlo, en este punto aún no lo llegan a ser: son carne, pero carne transfigurada por el deseo de forma, de una voluntad de poder. En la crisis de la modernidad hay, qué duda cabe, un momento en el que la búsqueda de la subjetivación nos coloca en un punto cero. En ese horizonte somos figuras planas. Pero no por esa razón se da aquí una nueva atribución a la «vida desnuda»: la carne se agita y se revuelve *para hacerse cuerpo*. Esta crisis es conocida,<sup>80</sup> ha sido definida por aquella transición (y, antes, por aquella brecha de lo moderno) que se ha dado entre la hegemonía del trabajo material y la hegemonía del trabajo inmaterial, entre la localización y la globalidad de la existencia.<sup>81</sup> Ahora bien, a través de esta transición, la carne —esa existencia monstruosa del *General Intellect*— resiste. Resiste, como dice Deleuze, porque consiste.<sup>82</sup> Aquí la resistencia ya no es sólo una forma de lucha, sino una figura de la existencia. La ontología, por decirlo así, ha entrado en ebullición. Deposita consistencias metamórficas que son irrecuperables, irreversibles. Aquí la resistencia es la dureza de la carne, cambio de paradigma que se revela en la movilidad, en el color del mar, en las olas superficiales pero ontológicamente potentes, que modifican la masa de las aguas. ¿Cuál será la expresión productiva de esta nueva consistencia? *¿Cuál será la forma de su subjetividad?*

La respuesta a estos interrogantes viene condicionada por la intensidad de los procesos de crisis y metamorfosis que interrumpen y relanzan los movimientos tumultuosos de la carne que quiere convertirse

en el cuerpo del *General Intellect*. Monstruosas son aquí las transformaciones de la naturaleza del proceso y la modificación radical de las figuras y de las dinámicas. Si nos refiriéramos al modelo clásico de la permanencia y la dinámica del ser, es decir, a la figura cuádruple del principio causal (en Aristóteles), observaríamos que en la transformación que estamos resiguiendo, no hay ni homología de formas, ni de finalidad; ni tampoco continuidad de la materia, ni es tampoco posible aprovechar la causa eficiente, porque ante nosotros no tenemos sólo un proceso, una acumulación, sino sobre todo una transfiguración, una explosión...<sup>83</sup>

Eliminado Aristóteles, ¿hemos quitado de en medio, definitivamente, la eugenesia del poder? Sería demasiado fácil. Y, sin embargo, nos hallamos dentro de estas experiencias de metamorfosis; y si bien es cierto que las propuestas ideológicas eugenésicas se presentan continuamente y tratan de restablecer una siniestra continuidad y afirmar la «racionalidad» del proceso, no es menos cierto también que la multitud, como carne del *General Intellect*, se mueve frenéticamente en busca de genealogías diferentes, genealogías corpóreas, que se extienden como prótesis de subjetivación. Los éxodos, el nomadismo, los movimientos en todas direcciones de la multitud provocan experiencias de hibridación.<sup>84</sup> Pero hay que tener cuidado: este nomadismo, estas dinámicas de transformación y de producción de subjetividad, no son experiencias simplemente espaciales. Hay algo que en el microcosmos repite lo macro, que recorre el ser singular y que atraviesa la multiplicidad<sup>85</sup> —en fin hay también muchos caminos, fuerzas y líneas que cruzan las fronteras de las especies—<sup>86</sup> y, al final, todo esto siempre está siendo manipulado (falseado en un sentido positivo) y progresivamente construido...<sup>87</sup> ¿Una gran metáfora o prácticas posibles?

Hemos descrito así un segundo campo de expresión y de represión en la genealogía del monstruo. Un campo que se nutre de la expansión de las pasiones que tienden a la formación de un *nuevo cuerpo*. El proceso genealógico, que atraviesa la carne hasta abrirse a la subjetividad, es como un gran coche que avanza por un territorio desconocido. Para ser seguido, deja señales, fija etapas, define estratos, todo aquello que configura el recorrido. Así, aquí, el monstruo es constituido por *otra figura distinta*: como libre intelectualidad de masa que se constitu-

ye de repente con una potencia segura, ha modificado ya todas las condiciones de vida y de reproducción a su alrededor. El monstruo, mejor dicho, el movimiento intelectual que, a partir de la carne, quiere hacer que el *General Intellect* cobre cuerpo, cada vez se expande más, se define y cobra forma cada vez más y más. A cada instante promueve nuevas aperturas del ser, esperanzas tal vez, pero sin duda pulsiones, deseos, y en virtud de esta tensión el monstruo se abre al futuro. Walter Benjamin nos presentó una imagen algo ominosa del *Angelus Novus* en su manera de considerar el pasado como un *continuum* de derrotas. Probablemente en la crisis de la modernidad, la innovación que fue el sujeto (tan fatigosa en ese recorrer la carne hasta hacerse cuerpo) ha creado un tejido ontológico que permite a la metamorfosis resolver la crisis misma. El monstruo posmoderno —resistente porque se sostiene sobre otro fundamento ontológico— ya es, de algún modo, la expresión de la nueva genealogía.

#### EL CUERPO DEL *GENERAL INTELLECT*

Hay pasiones alegres con las que podemos investir esa metamorfosis que convierte al monstruo en sujeto. ¿Qué otro momento puede ser más creativo que aquel en el que la carne se hace cuerpo? Incluso el propio Dios del Génesis, nada proclive a la benevolencia, se sintió satisfecho con su obra.

El hecho de que la alegría invista las manifestaciones del sujeto implica un cuerpo gozoso y jovial. Una extensa literatura ha tratado la utopía de un mundo feliz a partir del «bajo cuerpo»: al principio de la modernidad, en pleno Renacimiento, la poesía dio una figura corpórea a esta «baja alegría».<sup>88</sup> Ahora ha llegado el momento de identificar en lo «alto» de los cuerpos, en el intelecto que forma nombres comunes y es el sujeto de los procesos de comunicación, la fuente de una nueva alegría, el revelador de la feliz transformación antropológica. Pero sólo sobre la misma base materialista de aquella primera apología de las bajas pasiones, porque, aquí también, la *producción* se halla en el *centro* del discurso.<sup>89</sup>

¿Por qué recurrir a estas imágenes? Porque nos cuentan, al margen

de toda dialéctica, qué significa «ser monstruo» hoy: un sujeto común, una fuerza colectiva, un ser otro. Y al igual que las masas carnavalescas (gozosas del bajo cuerpo), como antes subrayé, nunca se convirtieron en «pueblo», sino sólo en multitud de deseos que subvertían cualquier manipulación y cualquier mistificación, así también estas nuevas multitudes intelectuales, cuyo placer y cuya productividad se hallan en la comunicación y la interacción colectiva, no se convertirán en el *demos* del Imperio, pero perseverarán en su resistencia a cualquier intento de dañar su potencia. Y además de esta resistencia, reivindican también la plenitud y la riqueza de las pasiones de la vida. El cuerpo del *General Intellect* cobra forma de esta manera del todo monstruosa.<sup>90</sup> Necesitamos un nuevo Rabelais para narrarlo. Pero no únicamente, ya que todo escritor materialista, por lo menos una vez a lo largo de su experiencia poética, ha probado las imágenes de esta imaginación: Leopardi y su *Batracomiomachia*, lo grotesco en Ezra Pound y Céline... por no hablar ya de Bertolt Brecht o de Heiner Müller.

Al hacerse cuerpo, el *General Intellect* configura por tanto al monstruo como sujeto. Aparta la carne lejos del contacto con la taimada materia sujeta a corrupción y decadencia, la sustrae de las fantasías crueles de la «vida desnuda». Devuelve la alegría a la carne, y este avance de la pasión gozosa es lo que, de un modo spinoziano, produce la subjetividad.

Pero ¿por qué la alegría debe producir un sustrato ontológico? Porque la alegría se constituye allí donde la inteligencia se vuelve colectiva, y la razón construye nombres comunes y una comunidad real. La alegría ataca, ante todo, cualquier mistificación de lo que existe: eversión de lo que existe, capacidad de decisión como apertura y progresión desde la carne hasta los cuerpos comunes, como avance en la capacidad de desenvolver, de construir, de inventar el ser.<sup>91</sup>

El hecho de que el monstruo tenga capacidad de decidir, no le concede, sin embargo, *efectividad* en la decisión. La posibilidad no es *per se* efectiva. Por otro lado, hemos explicado ya que lo biopolítico es un motor paradójico, intempestivo, subversivo de toda teleología eugenésica; hemos explicado cómo lo biopolítico rompe necesariamente cualquier continuidad que alimente únicamente la sintaxis del poder. Ahora es justamente cuando el *bios* y la política, la fuerza de la

vida y la violencia colectiva, se encuentran estrechamente emparejadas de una manera precisa y rica: sólo en ese caso una sobredeterminación extrema puede dar al poder cierto control aún sobre el monstruo (o sobre la vida y sobre lo común que el monstruo representa). Pero esta sobredeterminación es tan extrema que se asemeja a una catástrofe. A partir de ese momento, toda lucha social, toda lucha de la intelectualidad de masa se desarrollará de una manera del todo nueva, porque inviste precisamente el paradigma de la metamorfosis del poder. Si vencerá el producto eugenésico o la innovación monstruosa es algo que no sabemos. Y eso es precisamente lo que se halla en juego.

Para decidirlo vamos a necesitar una democracia muy radical.<sup>92</sup>

De hecho, lo que hay que decidir no es ya si permitir o no las prácticas de la bioingeniería, sino *qué hacer con esas técnicas*. La lucha ya se ha llevado a las alternativas paradigmáticas del *bios*, y la multitud está llamada a luchar por la idea y la realidad, el tipo, el modelo, el lenguaje del cuerpo que quiere asignar al *General Intellect*. Por decirlo así, es una extraña batalla la que se libra aquí, una fantasmagoría de lucha de clases: de un lado, una biopolítica de la multitud; del otro, un biopoder que se desarrolla como biodominación eugenésica. *El objeto de estas luchas es la tecnología de la vida* como la última forma de la dominación tecnológica del capital sobre la vida... pero también como *la ocasión de la intelectualidad de masa para optar por un paradigma totalmente alternativo al capitalismo*. Si el objeto de la lucha no es ya alcanzar una solución de compromiso sobre el salario o las estructuras políticas que intervienen en la redistribución de los beneficios, sino más bien una decisión sobre los cuerpos, entonces ya no hay dialéctica y el conflicto ya es vital. La eversión da pie a la constitución. Y el «no lugar» en el que hasta ahora se han dado los movimientos normales de la multitud, se convierte ahora en *lugar*: se metamorfosea y confiere dimensión material al tiempo y al espacio, a la lucha y a la decisión. Los movimientos de la multitud son los que fijan y configuran el lugar desde el que se toman las decisiones.<sup>93</sup>

De este modo el monstruo que ha destrozado la teleología eugenésica, se propone como independencia plena, o mejor, como autonomía de la multitud, como expresión de lo común. El monstruo es el *poder constituyente*. Sin embargo, hasta que no nos hayamos aferrado al

monstruo biopolítico (es decir, hasta que nos hayamos identificado con él) no se puede definir un poder constituyente. Una vez aferrados, entonces nos moveremos en la monstruosa creatividad del *vivir en común*. Finalmente el monstruo se ha superado: por un lado, ha privado a la dialéctica de toda posibilidad de expresión y de constitución de vías lineales de desarrollo, y, por otro, es él quien produce *lo común*.<sup>94</sup>

Pero el monstruo todavía es un monstruo. Puede ser poder constituyente (y desarrollar así un paradigma de vida en común) y/o puede ser cuerpo del *General Intellect* (de manera que la inteligencia de masas pueda tener un cuerpo común)... bien, todo eso podríamos admitirlo, describirlo, acostumbrarnos al monstruo hasta el punto de que ya no nos impresionara... y además, podría darnos muchas pistas acerca de una filosofía de la simpatía y de una fenomenología de la constitución común... Y sin embargo, aún tendremos una metafísica eugenésica del poder y una práctica eugenésica de la dominación, y por consiguiente aún habrá *un enemigo*, que decide la guerra y se inclina antes por la catástrofe que a ceder la posibilidad de controlar y de usar el monstruo, de renunciar a manipularlo. Se trata una vez más de la tradición clásica del poder, con su exaltación de la guerra para subyugar al monstruo y destruir la libertad. Pero el monstruo biopolítico, lo hemos visto, es la potencia común del ser. Destruirlo es ahora ya imposible, a menos que se destruya —junto con el monstruo— el mundo, a menos que se elimine —junto con el monstruo— el ser. Podría ocurrir. Pero no sucederá: al monstruo, en el que nos reconocemos e identificamos nuestro destino, se halla salvaguardado por una genealogía indestructible de aquello que está por venir.



## EL TIEMPO IMPORTA

*Marx, Negri, Agamben y lo corpóreo*

CESARE CASARINO

La economía del tiempo, a la que toda economía se reduce en última instancia.

KARL MARX, *Grundrisse*, 1857

### EL TIEMPO INCORPORADO

En la primera página de «Tiempo e historia: crítica del instante y del continuo», un ensayo que escribió en 1978, Giorgio Agamben afirmaba:

La tarea original de una auténtica revolución ya no es simplemente «cambiar el mundo», sino también, y ante todo, «cambiar el tiempo». El pensamiento político moderno, que centró su atención en la historia, no ha elaborado una concepción adecuada del tiempo. Incluso el materialismo histórico hasta ahora ha omitido elaborar un concepto de *tiempo* comparable a su concepto de *historia*. Debido a esta omisión, sin darse cuenta, se ha visto obligado a recurrir a un concepto de *tiempo* que ha sido el dominante en la cultura occidental durante siglos, y al hacer que convivan, uno al lado del otro, un concepto revolucionario de la historia y una experiencia tradicional del tiempo. La representación vulgar del tiempo como un *continuum* puntual y homogéneo ha terminado por diluir el concepto marxista de historia: se ha convertido en la brecha oculta a través de la cual la ideología se introdujo sigilosamente en la ciudadela del materialismo histórico.<sup>1</sup>

Después de haber hecho este toque a rebato para despertar a esta asediada e infiltrada ciudadela de su sopor burgués, Agamben pasa a ofrecer sus servicios táctico-conceptuales para esta batalla tan decisiva en la actual guerra filosófica entre el materialismo y el idealismo,

una guerra que, tal como nos recuerda Althusser en *Lenin davant Hegel* y en otros lugares, debe siempre entenderse como una forma de lucha de clases por derecho propio. Sin embargo, librar una guerra sin tener un adecuado conocimiento del enemigo, sólo puede llevar a la destrucción y a la autodestrucción —sobre todo cuando el enemigo resulta que prácticamente es indistinguible de uno mismo y, de hecho se encarna, en el propio sujeto—, y, por ello, Agamben empieza trazando una genealogía crítica de la concepción del tiempo que es la dominante en Occidente. Cabría imaginar la exposición que Agamben hace de esa temporalidad dominante como la desdichada proge- nie del concertado enlace entre el tiempo cíclico y circular de la Antigüedad grecolatina y el tiempo lineal y continuo del cristianismo —y los dos patriarcas oficiantes de esa unión serían Aristóteles y Hegel—. No obstante todas las importantes diferencias, lo que cuenta es que estas dos concepciones del tiempo se cruzan en un punto que es el instante: en ambos casos, el tiempo es imaginado como una sucesión homogénea y cuantificable de instantes, en la que cada instante se considera que es siempre fugaz y, por ello, intrínsecamente irrelevante, o, dicho de otro modo, se considera que sólo adquiere sentido en la medida en que es negado. Cada instante sólo puede hallar su consumación y realización en el instante siguiente, y así *ad infinitum*, o por decirlo con las palabras de Hegel: «El tiempo [...] es el ser que mientras es no es, y que es cuando no es».<sup>2</sup> Durante este tiempo, estamos siempre a la espera, aguardando, ya que nuestra redención siempre se halla diferida a aquel instante imposible que vendrá a poner fin a todos los instantes y abolirá por completo el tiempo. Se trata de un tiempo entendido como ausencia, como negación y como destrucción que conspira contra las obras de la historia humana llevándolas a la ruina y reduciéndolas a un montón de polvo, un tiempo contra el que los seres humanos tienen que luchar incansablemente reduciéndolo a espacio, midiéndolo y cuantificándolo. A todas luces, tal como da a entender Agamben en cierto momento de su ensayo, ese tiempo convertido así en espacio, medible, cuantificable, homogéneo, vacío y teleológico, alcanzó su apoteosis en la modernidad capitalista y su expresión más pura en las temporalidades especulares y complementarias del trabajo asalariado industrial y del historicismo burgués.

Contra un enemigo de esta índole, Agamben trata de esbozar los elementos de una teoría del tiempo entendido no como vacío y negación, sino como plenitud y afirmación. Con ese propósito, busca en «los dobleces y las sombras de la tradición cultural occidental»<sup>3</sup> las temporalidades olvidadas, marginadas y, no obstante, siempre latentes, de la interrupción, la discontinuidad y el cumplimiento no aplazado que cabría recuperar y colocar al servicio de una teoría revolucionaria del tiempo. En su propósito, Agamben encuentra a unos buenos aliados en el gnosticismo y, sobre todo, en la filosofía estoica con su concepto de *kairós*, a saber, el acontecimiento o, tal como Agamben lo expresa, «la coincidencia repentina e imprevista en que la decisión aprovecha la ocasión y da cumplimiento a la vida en el instante».<sup>4</sup> Como es lógico, Agamben ve en este concepto estoico un precursor del *Ereignis* heideggeriano así como de la *Jetztzeit* de Benjamin, a saber, el tiempo presente del ahora al que Benjamin recurre para hacer estallar el continuo del «tiempo homogéneo y vacío» del historicismo burgués en sus «Tesis sobre la filosofía de la historia».<sup>5</sup> Agamben indica precisamente que es a este Heidegger y a este Benjamin a quienes debemos volver si queremos empezar a pensar el tiempo de nuevo y explorar el potencial revolucionario de lo que da en llamar el tiempo «caiológico».

Volveré a Agamben y a su propuesta de un tiempo cairológico —una propuesta que encuentro a la vez atractiva y, sin embargo, insatisfactoria, esencial y aun así incompleta, en lo fundamental—,<sup>6</sup> pero de momento quisiera señalar que, si bien las críticas que Agamben hace de la concepción dominante del tiempo son tan exactas como relevantes incluso para nuestra época, y aunque no deben desestimarse las referencias que hace a Heidegger y a Benjamin, los argumentos que emplea, sin embargo, se fundamentan en una serie de importantes omisiones.

La primera de estas omisiones puede que no debilite sus argumentos y, en realidad, tal vez los complementa. Me parece que es posible encontrar alternativas a la concepción del tiempo aristotélico-hegeliana ya en la Antigüedad grecorromana. Pienso en la temporalidad que se halla implícita en la teoría del atomismo antiguo y en su concepto de *clinamen*. Althusser centró su atención, precisamente, en estos aspectos

tos de la Antigüedad al final de su vida con el objetivo de completar un proyecto sorprendentemente similar al que Agamben articula al principio de su ensayo, esto es, desterrar cualquier idealismo residual de la ciudadela del materialismo histórico. En una importante entrevista que le fue realizada en 1984, Althusser empezó a teorizar lo que dio en llamar un «materialismo aleatorio». Dado su interés citaré detalladamente esa entrevista:

—*¿Considera al materialismo aleatorio como una posible filosofía para el marxismo?*

—LOUIS ALTHUSSER: Sí, va en esa dirección. Ahora ya podemos remontarnos a Demócrito y a los mundos de Epicuro. Recordemos la tesis principal: que antes de la formación del mundo, una infinidad de átomos caía en el vacío, en forma paralela. Las implicaciones de esta afirmación son importantes: a) que antes de que hubiera mundo, no existía absolutamente nada *formado*, y, al mismo tiempo, b) que todos los elementos del mundo existían ya aislados, desde siempre, desde toda la eternidad, antes de que hubiera mundo.

Lo anterior implica que antes de la formación del mundo no había ningún origen, sentido, causa, razón ni fin. Niega toda teleología: sea racional, moral, política o estética. Añadiré que este materialismo no es el de un sujeto (sea Dios o el proletariado) sino el de un proceso —sin sujeto— que domina el orden de su desarrollo, sin un fin asignable.

[...] Después sobrevino el *clinamen*: una desviación infinitesimal que ocurre sin que se sepa cómo, ni cuándo ni dónde. Lo importante es que el *clinamen* provoca la desviación de un átomo en su caída en el vacío y ocasiona un *encuentro* con otro átomo... y de encuentro en encuentro —siempre y cuando sean duraderos y no fugaces— nace un mundo.

—*De lo que se deduce que el origen de todo mundo o realidad, de toda necesidad y sentido se debe a una desviación aleatoria.*

LOUIS ALTHUSSER: Justamente. Lo que plantea Epicuro es que el origen del mundo es la desviación aleatoria y no la Razón o la Causa Primera. Pero hay que tener claro que el encuentro no crea nada por sí mismo, ninguna realidad. Lo que sí hace es dar realidad a los átomos mismos que, sin la desviación y el encuentro, no serían nada más que elementos abstractos y aislados, sin consistencia ni existencia. Ahora bien, una vez constituido el mundo, se instaaura desde ese momento, el reino de la razón, de la necesidad y del sentido...

—*Un don que no hemos pedido ni elegido, pero que se abre ante nosotros en toda su facticidad y contingencia...*

—LOUIS ALTHUSSER: Sí, pero en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como el devenir necesario del encuentro de los contingentes.

Mi intención, aquí, es recalcar la existencia de una tradición materialista no reconocida por la historia de la filosofía, me refiero a la de Demócrito, Epicuro, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau (el del *Segundo Discurso*), Marx, Heidegger, así como a las categorías que han sostenido, tales como el vacío, el límite, el margen, la ausencia de centro, el desplazamiento del centro al margen (y viceversa) y la libertad. Se trata del materialismo del encuentro, de la contingencia, en suma, de lo aleatorio, que se opone incluso a los materialismos registrados, incluyendo al comúnmente atribuido a Marx, Engels y Lenin, que, como todo materialismo de la tradición racionalista es un materialismo de la necesidad y de la teleología, es decir, de una forma disfrazada de idealismo.<sup>7</sup>

Incluso antes de que el mundo llegue a ser, tenemos aquí a la temporalidad amorfa, indiferenciada, estática y, ciertamente, atemporal de la eternidad; las colisiones entre los átomos que ocasiona la desviación introducida por el *clinamen* originan una temporalidad completamente distinta. Sólo en el momento en que tienen lugar esas colisiones —es decir, sólo mientras el mundo cobra existencia a través de una serie de encuentros contingentes— se puede hablar de necesidad. Esto significa que no se puede imaginar la contingencia como el opuesto subordinado de una necesidad preexistente que ésta niega, incorpora, domina y subordina a través de un proceso de negación y superación (*Aufhebung*). La necesidad más bien consiste en un encuentro contingente que inmediatamente se postula como necesario. Las cosas ocurren: toda clase de encuentros tienen lugar sin parar y no tenemos ni voz, ni voto en ello (pero mientras tienen lugar se pueden afirmar como necesarios y pueden convertirse una y otra vez en nuestras propias vidas y mundos).<sup>8</sup> En el seno de este paradigma, el tiempo y la historia no son enemigos entre sí. Con la aparición del *clinamen*, no hay otro tiempo fuera del tiempo plenamente humano y plenamente histórico, no hay otra temporalidad más que la temporalidad de la historia humana pensada como el producto de una praxis de libertad que no tiene comienzo ni final ni *telos* predeterminados. Una praxis de esta índole no está

regida ni por la necesidad absoluta ni por una pura contingencia, o lo que es lo mismo, la libertad no nos es asequible ni dentro del reino de la metafísica tradicional ni en el reino de las contemporáneas críticas de la metafísica de inspiración constructivista, culturalista, discursivista o historicista. El reino de la libertad, más bien, se halla siempre en construcción aquí y ahora, en nuestra lucha cotidiana por vivir los acontecimientos de nuestras vidas como plenamente contingentes y, no obstante, al mismo tiempo apremiantemente necesarios. Se trata, por un lado, de la lucha por evitar que la contingencia o la necesidad se conviertan en determinaciones transcendentales de nuestras historias, y, por otro lado, es la lucha por pensar la contingencia y la necesidad como inmanentes una a otra y como aspectos diferentes —distintos y, aun así, indiscernibles— de la misma realidad. O, dicho de otro modo, la libertad consiste en el momento productivo en que un encuentro contingente se convierte en necesario —cuando, para bien o para mal, ese encuentro es aprovechado y afirmado como irremediamente nuestro—, produciendo con ello otro encuentro contingente, y así sucesivamente.<sup>9</sup> A todas luces, ese momento se halla estrechamente relacionado con aquel *kairós* que Agamben define como «la coincidencia repentina e imprevista en que la decisión aprovecha la ocasión y da cumplimiento a la vida en el instante». Sin embargo, mientras el *kairós* de Agamben, a mi juicio, no está inmerso en el flujo del devenir y no produce otros instantes de cumplimiento, las desviaciones y colisiones que ocasiona el *clinamen* de Althusser producen repetidamente esos instantes en una reacción en cadena cuyo devenir resulta imprevisible. La temporalidad que corresponde a esa reacción en cadena del devenir —que es la temporalidad de la productividad infinita del ser— es una temporalidad de experimentación radical. (Y creo que es también la temporalidad que regula aquello a lo que, primero, Marx y Engels, y luego, Trotsky, se referían como la «revolución permanente».)

En la exposición que Agamben hace de estas cuestiones, sin embargo, hay otra omisión aún más patente. Hay otro pensador que articuló una crítica radical de la temporalidad burguesa y que produjo también elementos que conducían a una teoría revolucionaria del tiempo, y ese pensador es, sin duda, Marx. No pretendo sugerir que

Agamben en su ensayo no se ocupe de Marx, sino que, más bien, no considera a Marx un teórico del tiempo por derecho propio. Después de haber analizado la teoría de Marx sobre la historia como praxis —o, dicho de una manera más precisa, su teoría de la praxis como «el acto fundador de la historia», a través del cual los seres humanos revelan y producen su naturaleza como esencialmente histórica— Agamben escribe: «Marx no elaboró una teoría del tiempo adecuada a su idea revolucionaria de la historia, si bien esta última no es reconciliable con la concepción aristotélica y hegeliana del tiempo como una sucesión continua e infinita de instantes puntuales».<sup>10</sup> Agamben sugiere, en otras palabras, que una teoría del tiempo adecuada a la teoría revolucionaria de la historia que Marx propone se halla ya, de algún modo, implícita en esa misma teoría. Todo esto es cierto. Y, sin embargo, pienso que lo importante es ir más allá e insistir en que el pensador que escribió muchas páginas sobre la relación entre el tiempo de trabajo socialmente necesario y el tiempo de plustrabajo —por hablar sólo de una de las muchas cuestiones relevantes de la obra de Marx a la que más tarde volveré— es un pensador que consideró indispensable afrontar de manera directa y explícita la posibilidad de otra temporalidad que sería cualitativamente diferente, así como antagónica, de aquella temporalidad homogénea de las unidades cuantificables y medibles que durante la modernidad capitalista encontró su forma perfecta histórica por excelencia en la temporalidad del salario. Hay un Marx que entendió perfectamente aquello que Agamben reivindica y que muchos —tal vez la mayoría— de los marxistas nunca han entendido, es decir, la necesidad de cambiar el tiempo.

Precisamente es a este Marx al que Antonio Negri recurre para elaborar su propia teoría revolucionaria de la temporalidad o, mejor dicho, lo que da en llamar «la idea comunista del tiempo» y, a la vez, «una nueva práctica proletaria del tiempo».<sup>11</sup> Esa reconceptualización del tiempo se halla implícita ya en el ensayo que Negri publicó en 1968 con el título «Marx sul ciclo e la crisi», así como en el libro que dedicó a los *Grundrisse* de Marx y que publicó en 1978 con el título de *Marx más allá de Marx*. Sin embargo, esa reconceptualización llegará a ser plenamente explícita en lo que, a mi entender, es una de sus obras más importantes, *La costituzione del tempo: Prolegomeni: Orlogi del capita-*

*le e liberazione comunista*, que escribió en la cárcel entre 1980 y 1981. Este impresionante *tour de force*, en el cual trata todas las principales figuras y momentos decisivos de la metafísica occidental de la temporalidad, merece a todas luces un tratamiento más completo del que voy a ser capaz de darle aquí. En cuanto al proyecto que me ocupa, quisiera resaltar y ahondar en el complejo de relaciones entre las meditaciones de Negri y Agamben sobre el tiempo. Me refiero a que, mientras varias de las premisas teóricas de Negri en *La costituzione del tempo* coinciden con las claves conceptuales de las que parte Agamben, en cambio las reconceptualizaciones del tiempo que uno y otro realizan a partir de esas premisas compartidas son, por un lado, bastante diferentes una de otra y, por otro, alcanzan al final *impasses* muy similares. Pero vayamos por partes.

Negri, en gran medida al igual que Agamben, sostiene que el concepto dominante de *tiempo* en la historia del pensamiento occidental y también en la mayor parte del materialismo histórico, ha venido dictado por la lógica aristotélico-hegeliana que espacializa el tiempo dividiéndolo en unidades discretas, es decir, subordina el tiempo esclavizándolo al espacio, de manera que neutraliza sus aspectos más fecundos e inquietantes. Esta premisa compartida por ambos, sin embargo, encamina a Negri en una dirección diferente, es decir, hacia Marx y le lleva a teorizar —mediante análisis selectivos tanto de los *Grundrisse* como del primer libro de *El Capital*— las temporalidades heterogéneas de la subsunción real, que el capital lleva a cabo, de todas las relaciones sociales o las temporalidades de lo que, en un lenguaje intelectual diferente, se denomina el momento del capitalismo tardío.<sup>12</sup> Si bien estas temporalidades contemporáneas comparten un rasgo esencial con el tiempo cairológico de Agamben —ya que en ambos casos nos encontramos ante un tiempo decididamente no cuantificable o inmensurable—, Negri, a diferencia de Agamben, se ocupa en última instancia de la cuestión de la producción, es decir, de la productividad del tiempo, y por ello articula un concepto de tiempo que es esencialmente *productivo*, constitucionalmente *colectivo* y potencialmente *constitutivo* de nuevas subjetividades antagonistas y revolucionarias.

Para Negri, la temporalidad de la producción —el tiempo que más expresa nuestras energías productivas y creativas— es una temporalidad



dad que no puede medirse cuantitativamente y, aun así, es la temporalidad que, a la vez, el capital se afana en cuantificar y medir en todo momento para controlarla y emplearla para obtener la plusvalía. Aquí la lógica de la equivalencia se caracteriza como la explotación de lo inmensurable, como la estrategia de contención que pasa a ser decisiva en la explotación continuada de aquello que en el tiempo hay de fundamentalmente incontenible. A mi juicio, además, para Negri no hay tiempo fuera de ese tiempo inmensurable, esto es, no hay tiempo aparte de lo que he dado en llamar la «temporalidad de la productividad infinita del ser»: el tiempo *es* el devenir turbulento e incontrolable de la sustancia, el tiempo *es* productividad y nada más. Y es precisamente en la modernidad capitalista donde el tiempo como productividad es exponencialmente intensificado a la vez que denigrado, exponencialmente potenciado a la vez que objetivado. La modernidad capitalista es la coyuntura histórica en la que el doble filo de la liberación de las fuerzas productivas respecto de los diversos yugos que eran las configuraciones sociales premodernas, ha realizado cada vez más los potenciales vitales, latentes desde tiempos inmemoriales y que también ha hecho que el tiempo sea cada vez más tiempo muerto e inútil. En este sentido se puede decir que la posmodernidad constituye la plena realización de los proyectos de la modernidad. Si la subsunción real de la sociedad por el capital ha entrañado que no queda prácticamente ya ningún aspecto y, de hecho, ningún momento de nuestras vidas que no sea productivo para el capital, tiempo es entonces —parece sugerir Negri— lo que el capital necesita, ahora más que nunca, y, no obstante, es también lo que el capital siempre anhela, espera contra toda esperanza, reducir a cero. El sueño imposible del capital, a fin de cuentas, ha sido siempre que la producción y la circulación no lleven tiempo y no requieran tiempo, es decir, desconectar la producción del tiempo y relegar el tiempo a su papel —ontológicamente muerto y cada vez más inadecuado— de medida.<sup>13</sup> Dicho sea como inciso, este sueño imposible se expresa de la manera más intensa y sucinta en aquel anuncio, hoy ya muy antiguo, con el que la British Airways publicitaba un vuelo del Concorde que despegaba de Londres a las 10.30 horas de la mañana y tomaba tierra en Nueva York una hora antes, un anuncio cuyo jubiloso eslogan era «Velocidad: la conquista del tiempo».

Creo que, precisamente, este énfasis en la productividad del tiempo es lo que hace que Negri emprenda, hacia el final de *La costituzione del tempo*, una mordaz crítica de la concepción benjaminiana de la *Jetztzeit* así como de la recuperación que Agamben hace de ella. Negri escribe:

El capital no se presenta sólo como medida y como sistema, sino que se presenta también como *progreso*. Esta definición es esencial a su legitimación interna y externa. Desde esta perspectiva, la economía política se halla completamente destinada a meter el *elemento innovador*, que la historia, no obstante, produce, dentro del tiempo de la administración (acumulación como administración, tiempo reversible, eterno retorno, ciclicidad). *Jetztzeit*, puntualidad innovadora, utopía: el capital las considera cosa suya. El progreso es el eterno retorno iluminado por el relámpago de una *Jetztzeit*. El carisma ilumina la administración. La gracia ilumina la ciudad del demonio. Los elementos de innovación son reducidos a unidades numéricas y cuantitativas, y sólo como tales son reconducidos hacia el progreso, controlados e iluminados. El progreso es la reconfiguración de un proceso a través de saltos hacia delante en los cuales todos los factores se pueden reconducir en una u otra proporción. La diferencia es sólo cuantitativa. El ciclo económico es el ejemplo más claro del progreso capitalista: todos sus términos se modifican según efectos y trayectorias sustancialmente cuantitativas. En fin, la *Jetztzeit*, la utopía, se presentan como innovaciones —como la de lo real— *en la rutina* del ser temporal del mando. Utopía y rutina se presentan como *identidad abstracta*, como necesidad. El determinismo económico, la mano invisible que es la ley natural y que se transforma en ley del Estado, mantiene el carácter numinoso y obligatorio de las leyes naturales: hemos ya en el núcleo duro, donde la *necesidad* se identifica con el *interés* y con la *autorrepresentación* progresiva del capital.<sup>14</sup>

En esta perversa interpretación de la teoría benjaminiana del tiempo, la *Jetztzeit* se identifica como el verdadero motor del progreso. Lejos de interponerse, alterando el mito burgués del progreso, la *Jetztzeit* es ese destello creativo presente en la historia que —después de su repentino, glorioso y aun así demasiado episódico fulgor— es retraducido en un tiempo cuantificado y medido, y por tanto reincorporado a la incesante marcha del progreso precisamente porque sólo

era un imprevisto fulgor. Lejos de producir una ruptura brusca en el capital, la *Jetztzeit* proporciona al capital inestimables elementos de innovación, con energías creativas indispensables. En otras palabras, el problema de imaginar el tiempo innovador y creativo en términos benjaminianos es que la *Jetztzeit* siempre puede ser subsumida. Gracias a esta subsunción continuamente repetida de la *Jetztzeit*, el capital puede representarse tal como necesita hacerlo, es decir, como la fuerza progresiva de la historia. O dicho de otra manera, sólo desde el punto de vista de esta autorrepresentación autolegitimadora del capital cabe entender el tiempo productivo de la creatividad y la innovación (y, por tanto, aprovecharlo y recuperarlo) como *Jetztzeit*, que es cómo el anhelo utopista se hace indistinguible del trabajo rutinario. En resumen, Negri parece plantearse ¿desde cuándo las epifanías e iluminaciones de toda índole no han sido útiles para los sistemas de dominio opresivos y explotadores? ¿Desde cuándo el capital no ha sido capaz de aprender y recuperarse del impulso revolucionario así concebido?

La crítica de Negri va más lejos aún. Al tiempo que argumenta cómo esa concepción capitalista de la *Jetztzeit* ha dado forma también a la teoría socialista de la revolución, Negri comenta las tesis xiv y xv de la filosofía de la historia de esta manera:

Ahora bien, es una concepción ruinosa. Lejos de ser la destrucción del historicismo y de sus perversos triunfos políticos, la concepción de la *Jetztzeit* mesiánica marca la modernización máxima del pensamiento reaccionario: es la conversión de los materiales históricos, plurales, puntuales, multiversátiles en la taumatúrgica ilusión de la vacía innovación. La concepción de la *Jetztzeit* mesiánica reduce la tautología de la subsunción a misticismo, y el misticismo apesta siempre a dueño (digan lo que digan Agamben y Fachinelli). En Benjamin se revive la paradoja, equivalente y opuesta a la paradoja estoica, que es la paradoja de la concepción creacionista del tiempo como medida. San Agustín escribe: «El tiempo fue hecho simultáneamente con el mundo, y con la creación del mundo fueron también creados el cambio y el movimiento, como parece evidente por el orden de los seis o siete primeros días». Precisamente. Si en un universo formal se instaura una metodología innovadora, ésta pierde el sabor del materialismo y de la creatividad del único tiempo creativo: el de las masas. El continuo histórico se reduce así a una serie elemental y, de este modo, puede ser reorganizado sistemáti-

camente. La única práctica real del «tiempo presente» es la ruptura abstracta, la práctica de la unidad abstracta del tiempo productivo, y por tanto es la dimensión mecánica y metódica del equilibrio. *El tiempo presente (Jetztzeit) es un caso particular del tiempo-medida*. Desde este punto de vista, una construcción del tiempo como la de Benjamin funciona perfectamente como mediación entre el monismo productivo de las concepciones sistémicas del último Weber y del último Kelsen, y la *práctica socialista e insurreccionalista* del Estado. La racionalidad revolucionaria es injertada y coinjertada en la racionalidad tecnocrática: se trata en general de una implosión del desarrollo hacia el tiempo cero, anticipada por el cero de la iniciativa insurreccional, del tiempo insurreccional. Erik Olin Wright —en su *Clase, crisis y el Estado*, escrito en 1979— reconstruyó el concepto de racionalidad administrativa en Weber y Lenin trazando correspondencias sinópticas entre los dos. La negación del tiempo real, en la dimensión de la medida y de la reversibilidad administrativa, por tanto, es en todas partes un medio y un instrumento de «racionalidad», de esa racionalidad formal y atemporal que es ilusoriamente sellada por el acto originario de la *Grundnorm*, del carisma o de la insurrección, todos ellos *Jetztzeiten* fundacionales.<sup>15</sup>

Para mayor contrariedad de Benjamin, se le confiere aquí el papel tristemente grotesco de vehículo mesiánico que va y viene por la historia, desde las asambleas burguesas del Reichstag hasta el asalto proletario al Palacio de Invierno, cosas, ambas, que se basan en la misma manera de entender el Estado y en la misma racionalidad. (Y no debemos olvidar que cuando Negri escribió estas polémicas páginas, el llamado «socialismo real» aún estaba vivo, aunque ni lo estaba tanto ni lo iba a estar por mucho tiempo.) El orden burgués y la revolución socialista indistintamente descubren el Estado a través de una fuga hacia la trascendencia, y por tanto tratan de poner fin a ese tiempo verdaderamente creativo que nunca puede detenerse y que siempre está ahí, a saber, el tiempo inmanente y revolucionario de la multitud. (En un lenguaje intelectual distinto, se podría decir que ambos, a la vez, explotan y ejecutan el inconsciente, que lo explotan mientras los ejecutan.) Tiene escasa importancia que esa fuga hacia la trascendencia adopte la forma histórica de la *Grundnorm* o de la insurrección, dado que ambas formas comparten la estructura idéntica de una *Jetztzeit* que está al servicio de una racionalidad hostil a todo tiempo. Negri

descubre que lo más pernicioso de la *Jetztzeit* es que trascendentaliza el plano de inmanencia constituido por el tiempo como productividad. El tiempo del presente es el tiempo cero, esto es, la negación del tiempo real de la producción. El problema al que se enfrentaba Benjamin era bastante real: el historicismo burgués subsume y supera el tiempo en la historia del progreso. La solución que halla para este problema, sin embargo, tiene un efecto indeseado: en su intento por escapar a la historia del progreso, la *Jetztzeit* termina huyendo por completo del tiempo. El «cese mesiánico del acontecer»<sup>16</sup> resulta ser, al final, precisamente aquella negación del tiempo como productividad que el capital —ya sea en sus formas burguesa o socialista— a la vez anhela y nunca puede consumir. Ahora podemos entender que si la *Jetztzeit* es tan fácil de integrar, es porque escapa al flujo productivo del devenir: una vez separada de su carga de vida, resulta bastante fácil reducirla a la unidad abstracta de tiempo-medida y ponerla al servicio del tiempo de la muerte.<sup>17</sup>

Son palabras ásperas. Creo que esa lectura de Benjamin es, a la vez, atinada y, no obstante, poco generosa: Negri, en gran medida como Agamben, se equivoca, al fin y al cabo, porque sólo en parte está en lo cierto. Volveré más adelante sobre esta valoración, pero, de momento, me gustaría mostrar brevemente cómo esta misma problemática vuelve a aparecer y es gestionada de una forma, con un lenguaje y en un contexto aparentemente muy distintos. En un ensayo de 1994 titulado «Deseo y placer», Gilles Deleuze clarifica y da detalles acerca de los puntos de desencuentro con Michel Foucault que había articulado una década antes en la obra que dedicó al filósofo:

La última vez que nos vimos, Michel me dijo, con mucha amabilidad y afecto, más o menos que: «No soporto la palabra «deseo»; aunque la emplee de otro modo, no puedo evitar pensar o vivir que deseo es igual a carencia, o que deseo significa algo reprimido». Y Michel añadió: «Aunque para mí, lo que llamo “placer” es quizá lo que llamáis deseo, necesito de todas formas otra palabra que no sea “deseo”».

Evidentemente [...] de nuevo es algo más que una cuestión de palabras, porque, por mi parte, apenas si soporto la palabra «placer». Pero ¿por qué? Para mí, «deseo» no comporta ninguna carencia, ni tampoco es algo dado por naturaleza. Se trata de una disposición de elementos

heterogéneos que funciona; es un proceso [...] y, sobre todo, supone la constitución de un campo de inmanencia o de un «cuerpo sin órganos» que se define sólo a través de zonas de intensidad, de umbrales, de gradientes, de flujos. Este cuerpo es tanto biológico como colectivo y político; sobre él se hacen y deshacen las disposiciones del deseo, y es el que soporta las acciones más extremas de las disposiciones o las líneas de fuga. El cuerpo sin órganos varía (el cuerpo sin órganos de la feudalidad no es el mismo que el cuerpo sin órganos del capitalismo). [...] No puedo dar al placer ningún valor positivo porque me parece que el placer interrumpe el proceso inmanente del deseo. El placer, para mí, está del lado de los estratos y de la organización; y, al mismo tiempo, el deseo se halla sujeto desde dentro a la ley y es tentado por los placeres desde fuera. En ambos casos hay una negación de un campo de inmanencia propio del deseo. Me parece que nada hay de causal en que Michel conceda cierta importancia a Sade y, por mi parte, en cambio, se la conceda a Masoch. Y no bastaría con decir que yo soy masoquista y Michel, sádico. Quedaría bien, pero no es así. Lo que me interesa de Masoch, no son los dolores, sino la idea de que el placer viene a interrumpir la positividad del deseo y la constitución de su campo de inmanencia. [...] El placer me parece el único medio que una persona o un sujeto tiene para poder «reencontrarse consigo mismo» en un proceso que lo desborda. Se trata de una reterritorialización. Y el deseo, desde mi punto de vista, se relaciona con la ley de la carencia y la norma del placer de la misma manera.<sup>18</sup>

Las reservas de Deleuze respecto al placer son las mismas reservas que Negri expresa en relación con la *Jetztzeit*. Tanto el placer como la *Jetztzeit* interrumpen el devenir y trascendentalizan el plano de inmanencia constituido por un principio infinitamente productivo que no debe entenderse como una fuerza vital natural previamente dada y originaria, distinta y externa al tiempo y a la historia, sino como una fuerza que es, al mismo tiempo, plenamente natural, plenamente temporal y plenamente histórica. (Y poco importa que Deleuze llamara a este principio «deseo», en tanto que Negri lo llama «tiempo», porque ambos han sido modelados a partir de la sustancia de Spinoza y, en realidad, son distintos nombres de esa sustancia.) No bastaría con decir que Negri y Deleuze son spinozistas, mientras que Agamben y Foucault son heideggerianos. Sería bonito, pero no es cierto, o sólo lo es en parte. A la postre uno debe negarse a escoger y debe insistir en

retener o afirmar a la vez ambos conjuntos de posiciones en apariencia excluyentes. Sin embargo, no estoy pidiendo una síntesis entre esas dos posiciones que inevitablemente engendraría una desdichada prole común. Por fortuna, se trata de elementos no sintetizables: son, más bien, aspectos —distintos aunque indiscernibles— de la misma realidad. Son facetas alternativamente reales y virtuales, contingentes y necesarias de la misma inmanencia; forman parte de la misma torsión del tiempo. Y para que el lector no piense que me he olvidado de Marx, quisiera añadir que creo que precisamente Marx es el pensador que se niega a escoger.<sup>19</sup>

Una vez que ha quedado establecido cuál es el alcance general de los importantes proyectos de Negri y Agamben sobre el tiempo, quisiera ahora detenerme y reflexionar sobre el límite que comparten. Lo que me interesa es que ambos proyectos —dejando a un lado todos sus puntos de tangencia, intersección y divergencia— al final se apoyan en la cuestión insoluble de la corporalidad. Da la impresión de que el cuerpo se halla al final del tiempo con sus demandas siempre a la espera de ser atendidas.

Volvamos sobre nuestros pasos. Después de haber recurrido a Heidegger y a Benjamin, Agamben, de improviso, presenta estas breves especulaciones en la última página de su ensayo:

Sin embargo, existe una experiencia inmediata y disponible para todos donde una nueva concepción del tiempo podría hallar su fundamento. Dicha experiencia es algo tan esencial para lo humano que un antiguo mito de Occidente la convierte en la patria original del hombre. Se trata del placer. Ya Aristóteles había percibido que era algo heterogéneo con respecto a la experiencia del tiempo cuantificado y continuo. «La forma (*eidos*) [...] del placer —escribe en la *Ética a Nicómaco*— es perfecta (*teleion*) en todo momento.» Y añade que el placer, a diferencia del movimiento, no se despliega en un espacio de tiempo, sino que es: «en cada instante algo eterno y completo» [...].

Lo que no significa que el placer tenga su lugar en la eternidad. La experiencia occidental del tiempo está escindida en eternidad y tiempo lineal continuo. El punto de división mediante el cual se comunican es el instante como punto inextenso e inasible. A esa concepción que condena al fracaso todo intento de conquistar el tiempo se le debe oponer

aquella otra según la cual el lugar propio del placer, como dimensión original del hombre, no es el tiempo puntual y continuo ni la eternidad, sino la historia. Contrariamente a lo que afirmaba Hegel, la historia sólo puede tener un sentido para el hombre como lugar original de la felicidad. Las siete horas de Adán en el Paraíso son, en este sentido, el núcleo originario de toda auténtica experiencia histórica. La historia no es entonces, como pretende la ideología dominante, el sometimiento del hombre al tiempo lineal continuo, sino su liberación de ese tiempo. El tiempo de la historia es el *kairós* en el que la iniciativa del hombre aprovecha la oportunidad favorable y decide en el momento de su libertad [...].

Un verdadero materialista histórico no es aquel que persigue a lo largo del tiempo lineal infinito un vacío espejismo de progreso continuo, sino aquel que, en todo momento, está en condiciones de detener el tiempo porque conserva el recuerdo de que la patria original del hombre es el placer. Tal es el tiempo que se experimenta en las auténticas revoluciones, las cuales, como recuerda Benjamin, fueron siempre vividas como una detención del tiempo y como una interrupción de la cronología. Pero una revolución de la que surgiera no una nueva cronología, sino una transformación cualitativa del tiempo (una *kairológia*) sería la de mayores consecuencias y la única que no podría ser absorbida por el reflujo de la restauración. Aquel que en la *epokhé* del placer recordó la historia como su patria original llevará a cada cosa ese recuerdo, exigirá en cada instante esa promesa: ése es el verdadero revolucionario y el verdadero visionario, liberado del tiempo no en algún milenio, sino *ahora*.<sup>20</sup>

Tal como vimos con anterioridad, existe una estricta homología entre el placer y la *Jetztzeit*, y por tanto no debería sorprendernos que el *kairós* de Agamben halle su expresión más pura precisamente en el momento del placer. Llegados a este punto, uno piensa en lo que Negri y Deleuze dirán de esa *kairológia* del placer, a saber, que interrumpe el devenir, que convierte en trascendental el plano de inmanencia de la productividad infinita del ser, etc., y lo cierto es que, a mi juicio, sus críticas serían en amplia medida sólidas y razonables. Y, pese a ello, no estoy convencido de que el renunciar por completo a una concepción del placer sea una solución deseable o incluso factible. La propuesta de Agamben, al fin y al cabo, tiene el mérito de hacer que una cuestión como la corporalidad sea algo ineludible para cualquier teoría revolu-



cionaria del tiempo histórico materialista, y viceversa. Cabría empezar quizás a llevar los argumentos de Agamben más lejos, y afirmar y prestar atención a aquello que, en estos argumentos, permanece en el mejor de los casos completamente implícito, a saber, la *formación colectiva* del momento caiológico del placer, cuando la contingencia se transforma en necesidad y se hace historia. Considero que el placer es, por definición, colectivo. No hay algo así como un placer solitario porque todo placer, como mínimo, pone en tela de juicio las fronteras corporales al ejemplificar una condición en la que un cuerpo sale de sí mismo, y ni que decir tiene que así sucede con los placeres del pensamiento. Si hago hincapié en el hecho de que cualquier placer implica un proceso colectivo de transformación, es porque un proceso amorfo, no cuantificable y no medible es, a la vez, fomentado y neutralizado, explotado y gangrenado por el capital en las diversas formas de placer como mercancía que continuamente interpelan nuestros cuerpos como sujetos de esa forma posmoderna de la producción absorbente como es el consumo, que todo lo subsume. En realidad, el hecho de que en el momento de la subsunción real de la que somos testigos en el Primer Mundo, como proliferación exponencial de placeres preenvasados para ser consumidos de forma segura siguiendo las directrices del hedonismo más complaciente y anodino, ese mismo hecho es un exponente de lo cada vez más difícil, y aun así necesario, que es para el capital anclar firmemente la formación colectiva de placer en la forma mercancía, esto es, de lo cada vez más productivo, y aun así amenazador, que ese proceso colectivo resulta hoy para el capital.<sup>21</sup>

Como uno podría esperar, la cuestión de *lo colectivo* es el centro focal del intento que Negri lleva a cabo para conjugar lo temporal con lo corporal. Hacia el final de *La costituzione del tempo*, Negri alude cada vez con mayor frecuencia a la necesidad de estudiar lo que da en llamar «la fenomenología de la praxis colectiva», aunque repetidamente aplaza el momento de abordarla. Esto es, «las series de relaciones fenomenológicas que desde *los cuerpos de los individuos* se extienden hasta *la materialidad de la composición colectiva*».<sup>22</sup> Finalmente, en una sección titulada «Il corpo e il tempo della costituzione», Negri decide que ha llegado el momento de realizar directamente ese análisis, y para ello plantea el problema de lo que denomina la «corporali-

dad colectiva», a saber, «la individualización de las subjetividades sociales de la composición de clase que madura en el nivel de la subsunción».<sup>23</sup> Aunque Negri muestra aquí de una manera significativa que esta corporalidad colectiva es la que constituye ante todo la corporalidad de los cuerpos individuales y no al revés, es también aquí donde el análisis se vuelve cada vez más inseguro y requiere repetidos esfuerzos de fe. Por un lado, Negri insiste en que la «fenomenología de la praxis colectiva es un *proceso* sin leyes [...] un conjunto de tiempos múltiples que sólo la plenitud de la liberación llevará a determinaciones definidas»,<sup>24</sup> dando a entender con ello que en el presente no cabe ser más preciso en cuanto a las modalidades específicas del ser de este proceso. Por otro lado, insiste en que esa liberación del tiempo «exige el reconocimiento del antagonismo colectivo, configurar el antagonismo como instrumento constitutivo, y saber alcanzar formas más elevadas de *corporalidad colectiva* (más allá de la individualidad, más allá de la familia, y hacia comunidades cada vez más complejas y versátiles)».<sup>25</sup> Por un lado, afirma que «la unidad y la recomposición de los cuerpos», a la vez relativa y constitutiva de estas formas más elevadas de corporalidad colectiva, «muestran el nivel más elevado de recomposición y de autodeterminación de la multiplicidad versátil de los tiempos singulares de la liberación: el cuerpo y los coros, las formas del amor y de la recomposición colectiva»,<sup>26</sup> y pasa a imaginar con entusiasmo un «cuerpo temporal, colectivo, corpóreo» así como lo que llama un «comunismo corpóreo».<sup>27</sup> Negri, por otro lado, abandona y aplaza el proyecto en su conjunto una vez más: «Todo esto depende de una descripción y de una definición que no pueden ser facilitadas en estos prolegómenos».<sup>28</sup> Y no hay duda de que un proyecto así todavía aguarda a que le llegue su tiempo y, en realidad, constituye un problema esencial e irresuelto del pensamiento de Negri. Trascorridas dos décadas desde la publicación de aquella obra, hacia el final de *Imperio*, el libro que Negri escribió conjuntamente con Michael Hardt, encontramos, por ejemplo, una sección que lleva por título «Tiempo y cuerpo (El derecho a un salario social)» que, por un lado, es igual de sugerente y tan convincente como lo que podemos leer en *La costituzione del tempo*, y, por otro, no ofrece aún nada más concreto de lo que encontramos también en aquella primera obra.<sup>29</sup>

Recapitulemos: tanto en Agamben como en Negri, el intento de formular una teoría revolucionaria del tiempo conduce y termina con la cuestión de la corporalidad. Si bien ambos pensadores declaran que esta cuestión es esencial para la reconceptualización del tiempo que cada uno de ellos lleva a cabo, en última instancia no llegan a ocuparse de su exigente singularidad. Sus proyectos son —aunque de maneras distintas— a la vez indispensables e insuficientes para la articulación simbiótica de un tiempo revolucionario y de un cuerpo revolucionario, es decir, para la producción del comunismo. Ambos son proyectos innovadores precisamente en el sentido de que abren caminos que con posterioridad no exploran mucho más.

#### EL PLACER SEGÚN MARX

Es preciso que sigamos adelante. Pero ¿cómo? En este punto me gustaría desviarme haciendo una digresión por el Marx de los *Grundrisse* a fin de volver, una vez concluida, a la simbiosis entre tiempo, cuerpo y comunismo. Los primeros dos cuadernos de los *Grundrisse* se centran por entero en el análisis del dinero.<sup>30</sup> Para nuestros propósitos, estos extensos e intrincados argumentos se pueden resumir diciendo que el dinero, tal como Marx lo entiende, cumple tres funciones semiautónomas y a veces simultáneas: a) el dinero como medida de valor; b) el dinero como medio de intercambio y de circulación; y c) el dinero como dinero. Y lo que me interesa aquí es el dinero en su tercera función, en la que se subsumen las otras dos, y en la que trasciende el proceso de la circulación precapitalista a fin de convertirse en la forma independiente y general de riqueza, o tal como Marx lo expresa: «Desde su función servil en la que aparece como un mero medio de circulación, [el dinero] se convierte de manera repentina en el amo y señor de las mercancías. Representa la existencia celestial de las mercancías, en tanto que ellas representan su forma terrena» (en cierto sentido, lo que Marx califica como un «cambio repentino» en la forma dinero describe de manera sucinta la transición del mundo feudal premoderno a la modernidad capitalista).<sup>31</sup> En cuanto se vuelve independiente de las formas específicas de riqueza —es decir, en cuanto se

realiza en la modernidad aquel potencial para la abstracción que ha llevado latente desde un principio— el dinero. sin embargo, se escinde de improviso en dos funciones que se anulan y se determinan mutuamente: por un lado, el dinero como dinero, esto es, el dinero como «la forma general de la riqueza» y, por otro lado, el dinero como capital, es decir, el dinero como «el representante material de la riqueza general». Marx escribe:

El dinero, en su última y completa determinación, se presenta entonces en todos los sentidos como una contradicción que se resuelve en sí misma y tiende a disolverse. Como *forma general de riqueza*, todas las riquezas reales se le contraponen. Es pura abstracción de esas riquezas y, por ello, fijado en esta forma, es pura quimera: Midas. Por otra parte, como *representante material de la riqueza general*, el dinero sólo se realiza si es puesto nuevamente en circulación, donde desaparece ante los distintos modos particulares de la riqueza.

En la circulación el dinero permanece como medio de circulación, pero para el individuo que lo acumula, se pierde, aunque esta desaparición sea el único modo posible de conservarlo como riqueza. La disolución de lo acumulado en goces individuales es su realización. Luego puede ser de nuevo acumulado por otros individuos, pero entonces vuelve a empezar todo el proceso. No puedo poner su ser para mí más que en la medida en que lo libero como ser para otro. Si decido retenerlo se me evapora de entre las manos hasta convertirse en un simple simulacro de la riqueza real. Además, tampoco es verdad que el dinero se acrecienta al acumularlo, por ser su propia cantidad la medida de su valor. Si no se acumulan [también] las otras riquezas, él mismo pierde su valor a medida que se acumula. Aquello que aparece como su acrecentamiento es, en realidad, su disminución. Su autonomía es tan sólo una apariencia. Su independencia respecto de la circulación en realidad sólo existe en relación con ella, gracias a ella. El dinero pretende ser mercancía universal, pero por su particularidad natural es de nuevo una mercancía particular, cuyo valor, de un lado, depende tanto de la oferta como de la demanda, y del otro, cambia con sus costos de producción. Y al encarnarse en oro y en plata, en cada forma real reviste una forma unilateral, de tal manera que si por un lado se presenta como dinero, del otro se presenta como mercancía particular y viceversa, y así ambos aspectos se presentan en ambas determinaciones. En la medida en que la riqueza es absolutamente independiente de mi individualidad, lo absolutamente seguro es, al mismo tiempo, lo absolutamente

incierto y externo a mí, ya que un evento fortuito basta para separarlo de mí.

Lo mismo cabe decir de sus determinaciones, por entero contradictorias, de patrón de medida, de medio de circulación y de moneda como tal. Finalmente, en esta última determinación, el dinero se halla en contradicción consigo mismo porque debe representar el valor como tal, allí donde en realidad sólo representa un cuanto idéntico de un valor variable. Por ello se suprime a sí mismo como valor de cambio *acabado*.

Como simple patrón de medida, es negado en sí como medio de circulación; como medio de circulación y medida, como dinero. Negarlo en esta última determinación es, por tanto, negarlo, al mismo tiempo, en las dos anteriores. Cuando es negado como mera *forma general de la riqueza*, debe realizarse en las sustancias particulares de la riqueza real; pero cuando demuestra ser realmente el *representante material* de la totalidad de la riqueza, debe al mismo tiempo conservarse como la forma general. Su entrada en la circulación debe ser también un momento de su permanecer y su permanecer debe ser su entrar en circulación. Es decir, como valor de cambio debe ser postulado como el proceso en el que se realiza el valor de cambio. Al mismo tiempo es la negación de sí mismo como forma puramente objetiva, como una forma de riqueza fortuita y externa a los individuos.<sup>32</sup>

El dinero en cuanto dinero no puede quedarse quieto. En el interior de un sistema plenamente desarrollado de circulación capitalista, detener el dinero —esto es, para acumularlo meramente— equivale a relegarlo y reducirlo una vez más a sus primeras dos funciones limitadas, en las que no se presenta ya como la forma independiente y general de la riqueza. Para que realice todo su potencial de abstracción, el dinero debe circular. Y, sin embargo, en cuanto circula pierde precisamente su forma abstracta fija de riqueza general e independiente, y pasa a ser indistinguible del proceso a través del cual formas específicas de riqueza —a saber, las mercancías— son intercambiadas. A fin de realizarse como una forma abstracta, el dinero debe negarse como abstracción realizándose, en cambio, continuamente en la mercancía circulante. Esto significa que el dinero se convierte en algo independiente de las mercancías sólo en la medida en que llega a ser algo plenamente dependiente de la circulación de esas mercancías. Esta divinidad trascendente logra su trascendencia únicamente abjurando de ella, siendo

repetidamente devuelta a la tierra y reencarnándose en cada instante sucesivo de un proceso inmanente de circulación que ante todo está regido, sin embargo, por esa trascendencia. Entre esos fascinantes saltos mortales dialécticos, asistimos como testigos al inicio de una investigación sobre la temporalidad de la circulación capitalista que Marx procederá a desarrollar en las posteriores secciones de los *Grundrisse*. La temporalidad que rige esa circulación es una sucesión homogénea de instantes cuantificados en la que cada instante se realiza sólo en el instante siguiente, negándose de este modo en el instante presente: el dinero se realiza acumulando dinero; pero el dinero acumula dinero sólo en la siguiente transacción, sólo en el instante siguiente de realización, y así sucesivamente *ad infinitum*. Si Hegel afirma que el «tiempo [...] es el ser que no es cuando es y que es cuando no es», Marx afirma que el dinero es el ser que no es cuando es y que es cuando no es (si bien podrían estar tratando la misma paradoja, ambos pensadores le dan soluciones muy diferentes). El tiempo del dinero es el tiempo de la circulación, y el tiempo de la circulación es un tiempo aristotélico-hegeliano: únicamente en el interior de ese paradigma de tiempo espacializado, cuantificable, medible, el tiempo es igual a dinero. En un mundo que se rige por esa ecuación, siempre se nos mantiene en espera, porque el dinero siempre está a la espera de sí mismo. Sólo hay que dar un pequeño salto para argumentar, tal como hace Marx en algunas de las páginas más proféticas de los *Grundrisse*, que ese proceso de circulación conduce a una sociedad gobernada por la deuda, y a una definición del ser humano como un ser siempre más endeudado.<sup>33</sup> Estas páginas no están muy lejos de aquel admirable ensayo en el que Deleuze utiliza a Foucault como trampolín para sumergirse y explicar el paso de una sociedad disciplinaria moderna a una sociedad posmoderna de control en la que «un hombre ya no es un hombre confinado, sino un hombre endeudado».<sup>34</sup>

Esta índole de meditaciones acerca de la forma dinero conducen a Marx en la dirección de una genealogía histórico-materialista del afecto. En un pasaje que es tan potente y perspicaz en relación con la historicidad política del afecto como lo son las mejores páginas de las partes tercera y cuarta de la *Ética* de Spinoza, de *La genealogía de la moral* de Nietzsche, Marx elabora el concepto de *avaricia* como el afecto

to característicamente moderno que corresponde al dinero en su forma plenamente moderna, plenamente realizada y abstracta:

El dinero es, por tanto, no sólo *un* objeto, sino *el* objeto del afán de lucro. Ésta es esencialmente la *auri sacra fames*. El afán de lucro como tal, como forma particular del instinto, es decir, como distinto del vehemente antojo de un tipo particular de riqueza, como vestidos, armas, joyas, mujeres, vino, etc., sólo es posible cuando la riqueza general, la riqueza como tal, se individualiza en una cosa particular, es decir, una vez que el dinero existe en su tercera determinación.

El dinero no es sólo el objeto sino, al mismo tiempo, la fuente del afán de lucro. La sed de posesiones es posible también sin dinero. Pero, en cambio, el afán de lucro es ya el producto de un definido desarrollo social, no es *natural*, sino *histórico*. Y a ello se deben todas las recriminaciones de los antiguos contra el dinero como fuente de todo mal.

La avidez de placeres [*Genussucht*] en su forma universal y la avaricia [*Geiz*] son las dos formas particulares de la avidez de dinero. La avidez abstracta de placeres presupone un objeto que contenga la posibilidad de todos los placeres. La avidez abstracta de placeres realiza esa función del dinero como el *representante material de la riqueza*; y la avaricia la realiza únicamente en cuanto el dinero es la forma universal de la riqueza frente a las mercancías que son sus sustancias particulares. Para retener el dinero como tal, la avaricia debe sacrificar y abstenerse de toda relación con los objetos de las necesidades particulares, para así satisfacer la necesidad de la avidez de dinero como tal. La avidez de dinero o de lucro son necesariamente la ruina para las comunidades antiguas. De ahí su rechazo. El dinero, al ser él mismo la *comunidad*, no puede tolerar que otros le hagan sombra. Pero esto supone el pleno desarrollo de los valores de cambio y, por lo tanto, una organización correspondiente de la sociedad.<sup>35</sup>

Si la sed de riqueza es aquel afecto que realiza su pleno potencial tan pronto como el dinero cumple su tercera función, y si el dinero en su tercera función inmediatamente se escinde en dos formas que se determinan y niegan mutuamente, entonces la sed de riquezas evidencia que consiste en dos formas opuestas y complementarias, a saber, la avaricia y la sed de placeres o hedonismo, que dan nombre, respectivamente, a una catexis del dinero como dinero y del dinero como capital. No debería, por tanto, sorprendernos que la sed de riquezas o codicia,

un afecto dúplice, como las dos caras de Jano, esté imbuida de la temporalidad autocontradictoria de la circulación. La sed de riquezas y la de placeres se hallan regidas por el tiempo del dinero, la primera de una manera negativa y la segunda de una forma positiva. La avaricia únicamente puede alcanzar el placer a través de un sacrificio absoluto de tiempo: el avaro renuncia al presente y al futuro al intentar salirse por completo del tiempo; el avaro renuncia a todos los placeres presentes y futuros que el dinero puede comprar por el placer del dinero en su forma de abstracción atemporal y trascendente. Ese placer, sin embargo, no es sólo una forma terminalmente empobrecida de placer, sino que también es una forma imposible. A fin de satisfacer lo que Marx llama «la necesidad de la avidez de dinero como tal», el avaro detiene el movimiento incesante del dinero retirándolo de la circulación y acumulándolo. Si bien esa acumulación podría haber satisfecho esta necesidad en el contexto de la circulación premoderna, en un sistema plenamente desarrollado de circulación capitalista, acumular dinero en tanto que dinero es renunciar precisamente a lo que el avaro anhela —es decir, a su abstracción— porque ahora esa característica sólo puede realizarse negándose a sí misma en la circulación. La sed de placeres, el hedonismo, es también esencialmente sacrificial: si la avaricia sacrifica tiempo a través de la abstinencia, el hedonismo lo sacrifica a través de la incontinencia. Marx escribe que el hedonismo «presupone un objeto que posee la posibilidad de todos los placeres» y que ese objeto es el dinero como el representante material de la riqueza general, es decir, el dinero como capital. Tal como ya tuvimos ocasión de ver, este objeto, sin embargo, es eminentemente escurridizo, ya que es indistinguible de ese proceso inmanente que, no obstante, está regido por el dinero como trascendencia, y que es el intercambio sin fin de mercancías. El hedonista, por ello, queda atrapado en la circulación y se halla saltando siempre de una mercancía a otra en busca de aquella última que le garantice de forma segura el placer definitivo, el nuevo H3 Hummer que activa la testosterona, el nuevo modelo más sexy de BlackBerry, el nuevo CD del nuevo grupo de moda, el último paradigma teórico en el mercado de las ideas, el MacBook más rápido, más refinado, más vanguardista, en el que se ha escrito todo este libro, y un largo etcétera. Éste es en realidad el «hombre endeudado». Si el dinero



como capital «posee la posibilidad de todos los placeres», cada placer real entonces sólo puede realizarse en el siguiente placer, quedando cada placer presente siempre a la espera del placer venidero, y por tanto el placer sólo se alcanza no teniendo en absoluto placer alguno. Al final, tanto el hedonista como el avaro pueden obtener dinero, pero nunca obtendrán placer. Y no lo obtendrán porque, por definición, el avaro es neuróticamente adicto a la eternidad y el hedonista es histéricamente adicto a un futuro siempre ya aplazado, y ambos comparten una metafísica del tiempo como carencia, negación y muerte.

Pero, hay aún otros placeres que aguardan a ser satisfechos en los *Grundrisse*. Mientras trata de la relación entre el tiempo de trabajo socialmente necesario y el salario, Marx emprende una profunda crítica del discurso de la «abstinencia». Se trata de una crítica del precepto capitalista de que el trabajador mejore su condición a) mediante el ahorro y la reducción del consumo, así como b) «sacrificando en mayor medida su tiempo de reposo y, por tanto, su vida fuera del trabajo, obrando lo más posible como obrero».<sup>36</sup> Marx llama la atención acerca de la diferencia decisiva entre estas dos formas de abnegada renuncia. Desde el punto de vista de la circulación capitalista, el precepto capitalista de ahorrar y reducir el consumo no debe ser puesto en práctica por los obreros «en general [...] y como norma», pues si todos los trabajadores cumplieran este precepto al pie de la letra, de hecho, las consecuencias que ello acarrearía iban a ser catastróficas para el capital, dado el daño que «causaría al consumo general [...] y por ende a la producción».<sup>37</sup> Dicho con otras palabras, el jefe quiere que sólo sus trabajadores, en tanto que trabajadores, practiquen esta forma de abnegada abstinencia, porque para él todos los demás trabajadores no son en absoluto trabajadores sino consumidores potenciales. Ese precepto, por tanto, sirve principalmente a la función ideológica de sostener el mito burgués de la partenogénesis: precisamente al practicar ese ascetismo, el capitalista se convirtió en el capitalista capaz de triunfar en la vida gracias a su propio esfuerzo (o, en todo caso, así es como lo presenta la leyenda). La otra forma de abnegada renuncia, que ordena al trabajador no ser nada más que trabajador, sería, sin embargo, como el sueño proverbial hecho realidad del capital: en este caso, todo el tiempo socialmente necesario para reproducir el máspreciado de los

bienes, que es la existencia corpórea del trabajador, sería subsumido por el tiempo de plustrabajo y engullido de nuevo en el proceso de producción. En el contexto de una crítica de ambas formas de sacrificio, Marx escribe:

Lo más que [el obrero] puede lograr, en términos generales, con su ahorro y abstinencia, es soportar mejor las oscilaciones de los precios —las alzas y las bajas, el ciclo de los mismos—, es decir, un mayor equilibrio en sus disfrutes, pero nunca alcanzar la riqueza.

Y hablando con propiedad, esto es lo que los capitalistas exigen. Los obreros deben ahorrar lo suficiente durante los períodos de desahogo económico para poder subsistir durante las crisis, cuando disminuyen las horas de trabajo y bajan los salarios. [...] En el fondo esto equivale a pedirles que disfruten siempre lo menos posible de la vida y que ayuden a los capitalistas a superar mejor las crisis, etc. Ello equivaldría a comportarse como simples máquinas de trabajo y a pagar de su bolsillo los gastos de mantenimiento y reparación. A partir de ese momento quedarían rebajados al nivel de los animales y les sería imposible incluso esperar conseguir, gracias a su esfuerzo animal, la riqueza en su forma general de dinero, dinero acumulado. Por el contrario, la participación del obrero en formas más elevadas de disfrute, incluso de orden intelectual, la inquietud por sus propios intereses, la prensa y las conferencias, la educación de sus hijos, el desarrollo de sus gustos, etc., en una palabra, la única participación posible en la civilización —gracias a la cual se distingue del esclavo—, todo ello no es posible económicamente más que si [el obrero] incrementa la esfera de sus disfrutes en una época de prosperidad, es decir, cuando se le exige que ahorre y se abstenga.

Por lo demás, si ahorra ascéticamente [...] y quiere conservar sus ahorros y hacer que fructifiquen colocándolos en los bancos [...] corre el riesgo, cuando lleguen los tiempos de crisis, de perder sus depósitos, mientras que en los períodos de prosperidad habrá renunciado por completo a gozar de los placeres de la vida para incrementar el poder del capital: haga lo que haga, habrá ahorrado *para* el capital y no para sí.<sup>38</sup>

Si bien los placeres que se mencionan en este pasaje se procuran con dinero, no se hallan necesariamente regidos por el tiempo del dinero: al no renunciar a todos los placeres de la vida y, de hecho, al ampliar «la esfera de sus disfrutes», los trabajadores ya apuntan a una

crisis en el tiempo del dinero y postulan un tipo totalmente distinto de temporalidad. *En los Grundrisse, la cuestión del placer es indisociable de la cuestión de la crisis*: si al practicar el ahorro y la abstinencia los trabajadores hacen que, en última instancia, al capital le sea más fácil sobrellevar las crisis, el hecho de que amplíen «la esfera de sus disfrutes» probablemente contribuirá a hacer que esas crisis resulten insostenibles para el capital, o en otras palabras, podría producir quizás una crisis real, es decir, el *wirklich Ausnahmestand* benjaminiano, el estado de excepción efectivo.

En un intenso análisis del pasaje que acabamos de citar de los *Grundrisse*, en *Marx más allá de Marx*, Negri elabora a fondo la noción de esa «ampliación» de la esfera de los disfrutes, y la identifica como un momento esencial en el movimiento de autonomía antagónico del capital: «La oposición obrera, la lucha proletaria, trata de ampliar continuamente *la esfera del no trabajo*, es decir, la esfera de sus propias necesidades, el valor del trabajo necesario». <sup>39</sup> Para Negri, esa «ampliación» equivale en última instancia a la «ampliación ontológica del valor de uso [del trabajador], a través de la intensificación y el alza del valor del trabajo necesario». <sup>40</sup> Aumentar el valor del trabajo socialmente necesario es disminuir inmediatamente el plustrabajo y, por ende, la plusvalía y las ganancias. Ese declive cuantitativo de las ganancias constituiría ya una crisis para el capital, pero no es una mera cuestión de cantidad. Negri habla no sólo de «alza» sino también de «intensificación» del valor del trabajo socialmente necesario: mientras que lo primero constituye un cambio de grado, es decir, un cambio cuantitativo, lo segundo constituye un cambio de naturaleza, un cambio cualitativo. Precisamente porque no es sólo un cambio cuantitativo sino también, y lo más importante, un cambio cualitativo, ese cambio logra una ampliación ontológica del valor de uso del trabajo, lo que equivale a decir que inicia la producción de nuevas formas de subjetividad y nuevos tipos de seres humanos que son antagónicos al tiempo del plustrabajo, al tiempo de la explotación. Los placeres que albergarían las posibilidades para ese antagonismo son, en realidad, exigentes y peligrosos. *La demanda del placer es indisociable de las aspiraciones revolucionarias*. El capital es consciente de los peligros inherentes a esta incuestionable demanda, y es la razón por la que, en nuestra épo-

ca, el capital satisfizo esa demanda por medio de los disfrutes autonegadores del hedonismo o de lo que Marx llama «la sed de placeres» y que hoy llamamos por su nombre, es decir, el consumismo. El consumismo ha sido una de las soluciones más efectivas a los problemas que planteaba la continua ampliación de la esfera de disfrutes, ha sido uno de los modos más eficientes de conjurar la amenaza de un estado de excepción intrínseco a la demanda cada vez mayor y más intensa de placer. El consumismo es el aparato de apropiación que el capital utiliza para reclamar para sí la ampliación de la esfera del no-trabajo, con lo cual consigue dos cosas de una vez: por medio del consumo logra que esa esfera vuelva a ser productiva, y que lo que puede llegar a ser revolucionario quede neutralizado y congelado. ¿Queréis placer? Os daré placer, os daré todos los placeres que el dinero pueda comprar a condición de que renunciéis a todo proceso colectivo de expresión de esos placeres, a condición de que disfrutéis de ellos en el tiempo del dinero, siempre y cuando los colméis en los placeres que vendrán después, en tanto que los realicéis negando el placer y el tiempo *tout court*.

Para que esta descripción no acabe cobrando un aspecto demasiado lóbrego es preciso examinarla otra vez desde la perspectiva de las reflexiones de Marx sobre el placer. En el pasaje que acabamos de citar, nos hallamos ante una serie de importantes logros conceptuales y políticos. En primer lugar, Marx en esas líneas establece una distinción analítica —aunque por ser analítica no es menos concreta y efectiva— entre el placer y el placer del consumismo. Este último puede ser, en realidad, decisivo a la hora de contener y explotar el primero, pero eso no significa que ambos sean lo mismo, aunque sean prácticamente indistinguibles.<sup>41</sup> Aunque las críticas del placer —tanto las marxistas como las no marxistas— combinen, sin darse cuenta, los dos, y así, al atacar el consumismo eliminen de hecho también la potencia antagonista del placer, Marx insiste en su diferencia irreductible. En segundo lugar, la temporalidad del consumismo —que es la temporalidad de la circulación— es asimismo indiscernible y, aun así, distinta de la temporalidad inherente a la ampliación de la esfera de los placeres y a la expansión de la esfera del no-trabajo. Ciertamente en ambos casos nos hallamos ante una temporalidad que es imaginada espacialmente y como una expansión en espiral, y por lo tanto, puede dar la impresión

de que ambas comparten una temporalidad de aplazamiento infinito que de hecho niega totalmente el tiempo.<sup>42</sup> Pero prestemos una especial atención a las especificidades de la dinámica temporal que aquí intervienen. Tanto del consumismo como de la ampliación de la esfera de los placeres se dice que son productivos. Pero ¿qué producen? El consumismo es esencial en la producción de aquello que, a la vez, lo produce y lo rige, es decir, el dinero como capital. El consumismo niega el placer y el tiempo, de manera que acumula capital correspondiente al dinero, y así su función última no consiste en producir placer sino más bien en anular el tiempo, aplazándolo con el fin de que produzca capital para el capital. Ampliar la esfera de los placeres, por otro lado, significa producir cada vez más placeres por los cuales el capital deberá al final pagar. En el seno de esa ampliación, el placer es afirmado en cada ocasión porque no tiene que rendir cuentas ante el dinero, sino más bien ante el placer mismo. En el interior de esa ampliación, el placer es afirmado en el mismo momento en que es colmado, y al ser afirmado de este modo se convierte en productor de otro momento de placer, se convierte en productor de encuentros cada vez más placenteros, en los que la necesidad de placer —su demanda— es el ser necesario precisamente para el encuentro de las contingencias. La temporalidad que expresa la insistente ampliación de la demanda de placeres, en otras palabras, la misma que hallamos implícita en la exposición que Althusser hace de la teoría del atomismo antiguo. De acuerdo con esa temporalidad, el tiempo y la historia, así como la contingencia y la necesidad, son inmanentes entre sí, y son aspectos distintos de la turbulenta vitalidad de la sustancia y sus modos, o de la materia y sus cuerpos, o, en definitiva, de la corporalidad. (Y ésta podría ser una buena ocasión para recordar que la disertación de Marx en 1841 trataba de la filosofía democritiana y epicúrea de la naturaleza.) Conforme la esfera de placeres se amplía, no excluye el presente y aun así se proyecta hacia un indeterminado futuro de experimentación: materializa, incorpora y, de hecho, encarna la temporalidad de la productividad infinita del ser, la temporalidad del devenir.

*El doble logro de Marx consiste en haber diferenciado y desvinculado el placer del consumismo, así como en haber percibido y demostrado de qué modo el placer —lejos de interrumpir o alterar el deseo— es indis-*

*ciable del movimiento infinitamente productivo, autopostulante, autodiferenciador, extensivo e intensivo que es el deseo.* La razón por la que, en última instancia, ni Negri ni Agamben logran articular esa corporalidad que, sin embargo, consideran indispensable para una teoría revolucionaria del tiempo es que esa teoría sólo puede articularse tomando en consideración el momento consumado del *kairós* (es decir, el placer) y el tiempo de la productividad (es decir, el deseo). Sólo si se insiste en retener los dos conceptos y en descubrir que están insertos y palpitan uno en el otro, el teorizar y el vivir el *kairós* no será ya una huida a la trascendencia, y, además, el teorizar y el vivir el tiempo como producción no sólo permitirá sino que necesitará una concepción histórico-materialista del placer. En el seno de esa reconfigurada doble articulación del placer y del deseo, el momento del placer consumado constituiría el punto en el que el deseo se repliega sobre sí mismo a fin de pasar a producir otros momentos de esa misma índole. El placer es el pliegue del deseo: es el punto de tangencia inmanente entre nuestros cuerpos y el deseo (esto es, entre los modos y la sustancia entendida como la causa inmanente y ausente tanto de sí misma como de los modos). Y esto equivale a decir que el placer de nuestros cuerpos puede producirse en cualquier momento y lugar, porque el deseo siempre está ahí. Es preciso que entendamos y vivamos el tiempo como plenamente incorporado, como algo que no existe fuera de los cuerpos y sus placeres, como inalienable del cuerpo colectivo e histórico del placer. Sólo desde el profundo interior de los pliegues de una temporalidad cabe empezar a preguntarse —como Spinoza se pregunta en su *Ética*— qué puede hacer el cuerpo, que podría ser un cuerpo revolucionario y liberado.<sup>43</sup>

Pero ¿Marx se planteó realmente este problema? O, por expresarlo de otro modo, ¿en qué sentidos exactamente los placeres de los que habla Marx son corporales? El término «disfrute» en el sentido de «placer» aparece cinco veces en el breve pasaje que antes hemos citado: a todas luces el problema del placer no es allí un pensamiento fugaz o una consideración hecha a manera de inciso. Y, sin embargo, los placeres concretos a los que Marx alude en esas líneas parecen caer todos bajo la rúbrica humanista, y más bien restringida, formada por las influencias supuestamente civilizadoras de la educación y la cultu-

ra. Si bien de ningún modo cabe considerar que esos placeres no sean corporales por derecho propio, Marx, sin embargo, no nos indica si hay otros placeres corporales que puedan o deban entrar en el ámbito político antagonista que bosqueja. No señala en qué sentido su concepción del placer podría requerir también una reconceptualización política del ámbito de lo corpóreo.

Seguir ahondando y elaborando la concepción que Marx tiene del placer, hasta dar con la cuestión de la corporalidad no es, sin embargo, tarea difícil, ni lo es tampoco recabar, para ese fin, la ayuda del propio Marx. Si, tal y como sugiere Negri, ampliar la esfera de los disfrutes es iniciar una expansión ontológica del valor de uso del trabajo, podría ser necesario recordar exactamente de qué modo Marx concibe ese valor de uso. En los *Grundrisse*, Marx entiende, desde el principio hasta el final, el valor de uso del trabajo no sólo como uno más entre otros valores de uso, sino más bien como el valor de uso por excelencia, en la medida en que es «la posibilidad general de toda riqueza».<sup>44</sup> En este sentido, el valor de uso del trabajo no se debe entender para nada como un valor, sino más bien como la condición de posibilidad de un sistema fundado en el valor y de la noción misma de *valor*, o tal como Marx lo expresa, «no como si fuera él mismo un valor, sino como la fuente viva del valor».<sup>45</sup> La cuestión es que Marx hace repetidamente hincapié en que esa fuente viva de todo valor existe exclusivamente como un potencial incorporado a la «constitución física»,<sup>46</sup> al «cuerpo»<sup>47</sup> y a la «fuerza muscular»<sup>48</sup> del trabajador, esto es, como un potencial corpóreo para los saltos exponenciales de producción, creatividad y liberación que, con la modernidad capitalista, empezaron a ser plenamente valorados. (Ese recurso a lo corporal no es, en otras palabras, un vitalismo ahistórico y esencialista, puesto que Marx siempre presta atención a la historicidad que determina el modo de producción, es decir, a las formas políticas y a las relaciones sociales que organizan —y, en realidad, producen— los cuerpos destinados a la producción.) Pero una vez que se ha descubierto que el valor de uso se encarna de este modo como potencia en la carne misma del trabajador, la expansión ontológica del valor de uso del trabajador —y la correspondiente y constitutiva producción de subjetividad que se logra al ampliar la esfera de los disfrutes— tiene que atravesar necesariamente el nivel de

lo corpóreo *tout court* hasta inervarlo. El cuerpo y sus placeres aparecen en Marx como el lugar crítico de toda forma de lucha de clases, y constituyen, en realidad, el campo de batalla en el que se sigue librando la guerra de clases entre el materialismo y el idealismo. (Y, a mi entender, Foucault no está lejos de este Marx cuando, en las páginas finales de *La voluntad de saber*, el primer volumen de *La historia de la sexualidad*, hace de «los cuerpos y los placeres» el punto de apoyo del «contraataque contra el uso de la sexualidad».) Esto significa asimismo que hablar de comunismo corpóreo es una tautología y que no puede haber comunismo que no sea corporal, tanto dentro como fuera de la ciudadela sitiada.<sup>49</sup>



## NOTAS

### A MODO DE PREFACIO

1. Mijail Bajtin, «The problem of text in Linguistics, Philology, and the Human Sciences: An Experiment in Philosophical Analysis», en Mijail Bajtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, edición a cargo de Caryl Emerson y Michael Holquist (trad. inglesa de Vern W. McGee), Austin, University of Texas Press, 1992, pág. 125, y asimismo véanse las págs. 117-128. (Versión castellana, «El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo de análisis filosófico», en *Estética de la creación verbal*, Madrid-México, Siglo XXI, 1999, pág. 317, véanse asimismo las págs. 294-323.)

2. *Ibid.*, pág. 127. (Versión castellana, *op. cit.*, pág. 319.)

3. Kojin Karatani, *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*, edición a cargo de Michael Speaks (trad. inglesa de Sabu Kohso), Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1995, págs. 111, 112 y 113.

4. Mijail Bajtin, «From Notes Made in 1970-1971», en *Speech Genres*, *op. cit.*, pág. 147 (versión castellana, «De los apuntes de 1970-1971», en *Estética de la creación verbal*, *op. cit.*, págs. 369-370). Más adelante, en esta misma obra, Karatani cita a Bajtin: «Lo que comúnmente se presupone como un caso normal —un diálogo *con* una regla común— es más bien lo excepcional. [...] Bajtin lo llama monólogo» (Karatani, *op. cit.*, pág. 116; traducción modificada).

5. Cesare Casarino y Antonio Negri, «It's a Powerful Life: A Conversation on Contemporary Philosophy», *Cultural Critique*, 57, núm. 2 (primavera de 2004), págs. 151-183.

6. Antonio Negri, «Il mostro politico: Nuda vita e potenza», en Ubaldo Fadini, Antonio Negri y Charles T. Wolfe (dirs.), *Desiderio del mostro: dal circo al laboratorio alla politica*, Roma, Manifestolibri, 2001, págs. 179-210.

7. Cesare Casarino, «Time Matters: Marx, Negri, Agamben and the Corporeal», *Strategies*, 16, núm. 2 (otoño de 2003), págs. 185-206.

8. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, pág. 22. (Versión inglesa a cargo de Hugh Tomlinson y Graham Burchell, *What is Philosophy?*, Nueva York, Columbia University Press,

1994, pág. 16; versión castellana, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2009, pág. 21, traducción modificada.)

9. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, *op. cit.*, págs. 21-22. (Versión inglesa, *What is Philosophy?*, *op. cit.*, pág. 16; edición castellana, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, págs. 21-22.)

10. El ejercicio que me propongo hacer aquí consiste en yuxtaponer dos momentos distintos en la historia de la filosofía a fin de hacerles justicia a los dos por un igual, y aún más al ver cómo las formulaciones contemporáneas de lo común (entre ellas la mía propia) han encontrado una importante fuente de inspiración en las de Dante, entre otros pensadores tardo-medievales y del período moderno temprano. (La exposición que Negri y Hardt hacen en *Imperio* de las dos modernidades, así como de sus respectivos pensadores entre los cuales también figura Dante, es un ejemplo particularmente relevante de este tipo de invenciones genealógicas a posteriori, que son las ficciones necesarias para cualquier práctica conceptual, y traen a primer plano la naturaleza colectiva y compuesta del pensamiento. Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000, págs. 70-90 [versión castellana, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, en concreto la sección «Dos Europas, dos modernidades», págs. 77-96].) Dicho de otro modo, mi principal objetivo aquí no es tanto ofrecer una valoración crítica exhaustiva del proyecto de colaboración de Hardt y Negri, sino más bien activar y aprender de ese proyecto a fin, ojalá, de avanzar aún más en la elaboración del concepto de *lo común*.

11. Giorgio Agamben, «Forma-di-vita», en *Mezzi senza fine: note sulla politica*, Turín, Bollati Boringhieri, 1996, págs. 17-19. (Versión castellana, «Forma de Vida», en *Medios sin fin: notas sobre la política*, Valencia, Pretextos, 2000, págs. 13-20.)

12. Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, Libro I, 4. (Trad. inglesa a cargo de S. Botterill, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; versión castellana, *De vulgari eloquentia: en torno a la lengua común*, Madrid, Palas Atenea, 1995.)

13. *Ibíd.*, Libro I, 3.1.

14. Véanse, por ejemplo, los comentarios que Marx hizo a la producción lingüística y económica como algo, por definición, análogo a lo común. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (trad. inglesa de Martin Nicolaus), Harmondsworth, Penguin Books, 1974, pág. 84 (versión castellana, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pág. 4).

15. *Ibíd.*, págs. 221-235 (versión castellana, *Elementos fundamentales*, *op. cit.*, págs. 169 y sigs.). Véase mi «El tiempo importa» en este volumen, donde trato más en detalle la manera en que Marx entendía el dinero.

16. A. Kiarina Kordela, «Capital: At Least It Kills Time (Spinoza, Marx, Lacan and Temporality)», *Rethinking Marxism*, 18, núm. 4 (octubre de 2006), pág. 540; aunque vale la pena leer íntegro el artículo, págs. 539-563.

17. Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, Libro I, 2 y 9.

18. A diferencia de Kordela, prefiero no cualificar de «inmaterial» ese símbolo abstracto que es el valor, porque la díada materialidad-inmaterialidad constituye a mi entender una oposición binaria dialéctica e idealista y, por tanto, no es un aparato conceptual histórico-materialista. Sin embargo, mi desacuerdo al final es más terminológico que conceptual (si bien considero, por ejemplo, el término «inmaterial» equívoco y contraproducente, estoy básicamente de acuerdo con la formulación conceptual que Kordela hace del valor). En la nota 23, he tratado con mayor detalle esta cuestión en relación con el uso similar que Negri hace del término «inmaterial».

19. Sobre esta cuestión, véase también la siguiente afirmación provocadora de Deleuze y Guattari: «Las maneras de hablar y las lenguas, independientemente de la escritura, no definen grupos cerrados que se entienden entre sí, sino que determinan sobre todo relaciones entre grupos que no se comprenden unos a otros: si existe lenguaje es fundamentalmente entre aquellos que no hablan la misma lengua. El lenguaje está hecho para eso, para la traducción, no para la comunicación» (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1980, «Appareil de capture», pág. 536; versión inglesa, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. a cargo de Brian Massumi, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1987, pág. 430; versión castellana, *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1994, 2008, pág. 438.) Obviamente he venido llamando «comunicación», precisamente a aquello que Deleuze y Guattari dan en llamar «traducción». Además, aquello que ellos llaman «comunicación» es, precisamente, lo que Dante atribuye únicamente a los animales (y no a los seres humanos). Véase Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, 5 y 7.

20. Dante, *De vulgari eloquentia*, Libro I, 9. Al entender que la comunicación incluye tanto la forma semántica como la no semántica, sigo —entre otros— a Jacques Derrida; véanse, por ejemplo, las conocidas observaciones que Derrida hizo acerca de esta cuestión así como su argumentación en cuanto a la diferencia que J. L. Austin había planteado entre enunciados constativos y performativos (J. Derrida, «Signature Événement Contexte», en *Limited Inc.*, París, Galilée, 1990, págs. 15-52, en concreto el apartado «Les parasites. Iter, de l'écriture: qu'elle n'existe peut-être pas»; versión inglesa, «Signature Event Context», en *Limited Inc.*, trad. inglesa de Samuel Weber, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1988, págs. 13-19).

21. Este tipo de universalismo ya en su época fue considerado herético y

protolaico, en el contexto del pensamiento tanto cristiano como islámico. Poco después de que Dante muriera en el exilio, su *De monarchia* fue prohibida y quemada por orden del papa Juan XXII, y pasó a engrosar el Índice de libros prohibidos, desde que esta lista empezó a ser compilada, a mediados del siglo XVI, hasta el siglo XIX, debido a su averroísmo así como porque sostenía la necesidad de un único monarca laico universal, que entendiera de todas las cuestiones temporales (de ese modo el papa y la Iglesia quedaban relegados a ocuparse sólo de los asuntos espirituales). De manera similar, a fines del siglo XII, Ibn Rushd, más conocido en el Occidente cristiano como Averroes, fue procesado y condenado al exilio —y sus obras prohibidas y quemadas— por orden del califa almohade Yaqub Al-Mansur, debido al racionalismo que propugnaba el pensador (es decir, por el hecho de sostener que la verdad podía alcanzarse no sólo a través de la fe religiosa sino también a través de la razón filosófica). En el caso de Dante y en el de Ibn Rushd, lo que fue percibido como peligrosamente herético en ambos casos constituyó en realidad un antecedente fundamental de los argumentos laicos modernos que abogaban por la separación entre la Iglesia y el Estado, entre la religión y la filosofía, entre la fe y la razón... No creo que sea una coincidencia, dicho sea de paso haciendo un inciso en un aspecto distinto aunque relacionado, que tantos de los pensadores más importantes de lo que es común —no obstante sus inmensas diferencias—, compartan el hecho de haber sufrido censura, haber sido condenados al ostracismo, la cárcel, el exilio o a cosas aún peores. Ibn Rushd (Averroes), Dante, Giordano Bruno, Spinoza, Marx, Oscar Wilde, Antonio Gramsci, Rosa Luxemburg, Leon Trotsky, Jean Genet, Pier Paolo Pasolini y el propio Antonio Negri junto con otros pensadores y militantes políticos italianos de la generación de Negri y de la generación siguiente (como, por ejemplo, Paolo Virno), por mencionar sólo a unos pocos. Por una parte, sufrieron este duro destino debido a las diversas articulaciones que hicieron de lo común. Por otro, se podría decir que fue esta clase de destino lo que ante todo determinó de una manera significativa las diversas articulaciones que unos y otros hicieron. Las complejas relaciones, mutuamente determinantes, entre el concepto de *lo común* y la fenomenología espacio-temporal del exilio y la cárcel, no han recibido todavía una atención que les corresponde y aún aguardan una teorización adecuada. Sobre esta cuestión, sin embargo, véanse las meditaciones que Antonio Negri hace sobre el libro veterotestamentario de Job, unas profundas meditaciones que escribió mientras estuvo en la cárcel a principios de la década de 1980 (Antonio Negri, *Il lavoro de Giobbe*, Roma, Manifestolibri, 2002; véase especialmente el prefacio que para el libro escribió en 2002, págs. 7-16 [versión castellana, *Job, la fuerza del esclavo*, Buenos Aires, Paidós, 2003]). Asimismo, véase el ensayo sobre Jean Genet de Michael Hardt, «Prision Time», *Yale French Studies*, 91, 1997, págs. 64-79.

22. Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations*, trad. inglesa de Harry Zohn, Nueva York, Schocken, 1969, pág. 254 (versión castellana, «Tesis sobre la filosofía de la historia», en *Imaginación y sociedad, Iluminaciones I*, [1ª ed. de 1973 a cargo de Jesús Aguirre] Madrid, Taurus, 1993). Sobre la importancia de la obra de Benjamin (y en especial de sus tesis sobre la historia), véanse los capítulos «Vicisitudes del pensamiento constituyente» y «El tiempo importa» en este volumen.

23. Resulta procedente hacer algunas puntualizaciones. En primer lugar, la definición que hago de posmodernidad como «la era de la subsunción real de todas las formas de vida y del *bios* mismo bajo el capital» es sólo una variante de un tema que a estas alturas es ya familiar. Marx fue el primero en distinguir entre la subsunción real y la formal de la sociedad al capital. Véase Karl Marx, *Capital: A critique of Political Economy*, vol. 1, trad. inglesa de Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, «The formal subsumption of labour under capital», págs. 1.019-1.038 (versión en castellano, *El Capital, Libro I, capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, Cotoacán-Buenos Aires, México-Argentina, Siglo XXI, 2001, «Subsunción formal del trabajo en el capital», págs. 55-72). Negri, entre otros, ha reelaborado esta distinción en muchas de sus obras, entre ellas todas las que ha escrito con Hardt, llevándola algo más lejos con el fin de articular las transformaciones en las relaciones entre el capital y el trabajo en el proceso de reproducción posfordista; véase, para una recapitulación sucinta de los argumentos pasados y presentes de Negri en relación con estas cuestiones, Hardt y Negri, *Empire*, págs. 254-256 y 271-272 (versión en castellano, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2003, págs. 237-238 y 251-253). Huelga decir, en segundo lugar, que las formas de vida incluyen, a mi entender, tanto las inorgánicas como las orgánicas. Dicho de otro modo, defino «formas de vida» sencillamente como las formas que persisten en el ser, hasta el momento en que tiene lugar un acontecimiento que las fuerza a cambiar de forma, a metamorfosearse. Ésta es otra manera también de decir que no conozco argumentos convincentes para diferenciar entre «vida» y «ser», y que asimismo sigo a Spinoza al entender por «muerte» simplemente el momento en que las diversas partes de una forma de vida «se disponen de tal modo que mantienen una relación de movimiento y reposo diferentes entre sí» —esto es, como el momento de la metamorfosis—, y por tanto al entender la «vida» y la «muerte» no como algo mutuamente excluyente sino como inmanentes la una a la otra. Véase en este sentido, en la Parte IV de la *Ética* de Spinoza, el Escolio a la Proposición 39 (*Opera: Tomus Primus*, edición a cargo de J. Van Vloten y J. P. N. Land [dirs.], La Haya, Martinum Nijhoff, 1914, págs. 212-213 [versión castellana, *Ética, demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000, Escolio a la Proposición 39 de la Parte IV, «De la esclavi-

tud humana o de la fuerza de los afectos»]). En tercer lugar, cuando me refiero a la comunicación afectiva, lingüística e intelectual como la forma de trabajo «cada vez más dominante y determinante» en el capitalismo contemporáneo, utilizo estos adjetivos como términos estrictamente cualitativos y no cuantitativos: otras formas de trabajo —como el trabajo que interviene en la producción moderna organizada según los principios tayloristas, o el trabajo que interviene en los procesos premodernos de producción agrícola— no sólo siguen vivos y están en vigor, sino que tal vez sean aún, en términos cuantitativos, las formas más comunes de trabajo hoy día. Esas formas de trabajo premodernas y modernas, sin embargo, cada vez se hallan más determinadas por formas propiamente posmodernas de trabajo comunicativo, y dependen cada vez más de ellas en cuanto a la continuidad de su existencia y rentabilidad. El lector encontrará una versión similar aunque más pormenorizada de esta argumentación en Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, Penguin, 2004, págs. 107-115 y 141-142 (versión castellana, *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004, págs. 136-145 [«El trabajo su conversión en lo común»] y págs. 172-173 [«Excursus I: Método: Tras las huellas de Marx»]). La única objeción que se me plantea respecto a las afirmaciones que Hardt y Negri hacen en esta obra guarda relación con el uso que dan al término «trabajo inmaterial» para indicar aquello que, por mi parte, he dado en llamar aquí «trabajo comunicativo»: y la objeción se centra en concreto en el término y no en el concepto correspondiente, que encuentro muy útil. El origen del término «trabajo inmaterial» es colectivo, en el sentido de que tuvo su origen en la década de 1980 y a principios de la de 1990, en los debates que tuvieron lugar en las páginas así como en las reuniones editoriales de *Futur Antérieur*, la revista que Negri fundó en París y en torno a la cual se juntaron durante una década muchos pensadores y militantes políticos italianos en el exilio así como figuras intelectuales francesas. Con toda probabilidad, Maurizio Lazzarato, se contaba entre quienes acuñaron el término y, de todos modos, Lazzarato es uno de los que lo ha teorizado con sumo detalle. Véase Maurizio Lazzarato, «Immaterial Labor», en Michael Hardt y Paolo Virno (dirs.), *Radical Thought in Italy, a Potential Politics*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1996, págs. 133-147. Para una exposición de la breve vida, aunque intensa, de la revista *Futur Antérieur*, véase A. Negri, «Postface à la publication sur le site de *Multitudes* de la collection complète de *Futur Antérieur* (1989-1998)», en la dirección de internet <<http://multitudes.samizdat.net/-Postface-de-Toni-Negri-.html>>.

En definitiva, el término «trabajo inmaterial» lo encuentro inútil y hasta contraproducente en la medida en que recurre a una distinción insostenible entre lo «material» y lo «inmaterial», y porque, de este modo, puede conducir

fácilmente a malentendidos de fatales consecuencias. Si se consideran retrospectivamente, por ejemplo, gran parte de los debates, por lo demás muy intensos, que surgieron a raíz de la publicación de un libro como *Imperio*, se quedaron a menudo, a mi juicio, se perdieron en minucias y se desviaron del rumbo principal hasta finalmente empobrecerse precisamente por la desmedida atención que se prestó a este tipo de malentendidos, aunque Hardt y Negri habían definido este término de una manera muy clara en su obra (véase, por ejemplo, Hardt y Negri, *Empire*, *op. cit.*, págs. 289-294 [versión castellana, *Imperio*, *op. cit.*, págs. 269-273]). Con el empeño de evitar esos debates apenas útiles y cansinos con la publicación de *Multitud*, Hardt y Negri clarificaron aún más este término en esta última obra y señalaron que lo «inmaterial» en el «trabajo inmaterial» no era el trabajo en sí mismo sino su producto (es decir, desde las transacciones financieras *on-line* hasta los servicios de los centros de atención de llamadas [*call centres*], desde la gestión de la satisfacción del cliente hasta el conocimiento de toda índole y género), véase Hardt y Negri, *Multitude*, *op. cit.*, pág. 109 (versión castellana, *Multitud*, *op. cit.*, págs. 136-137). Sin embargo, objetaría que no hay nada de inmaterial en relación con esos productos. Dicho de otro modo, considero que la oposición binaria material-inmaterial es, en su conjunto, un dispositivo conceptual idealista y, por tanto, no es un dispositivo materialista histórico y, en consecuencia, no puede ser desplegado de manera efectiva en el contexto de argumentos materialistas históricos. Esto, por supuesto, supone que desde esta perspectiva materialista histórica no hay nada que sea inmaterial y que, por tanto, en el contexto de ese paradigma es preciso argumentar exclusivamente en términos de diferentes modalidades de lo material y de sus especificidades, tal como hace mucho tiempo señalara Louis Althusser, entre otros. Véase Louis Althusser, «Ideologie et appareils ideologiques d'Etat», en *Positions (1964-1975)*, París, Éditions Sociales, 1976, págs. 67-125, en especial el apartado «L'idéologie a une existence matérielle». (Versión inglesa, «Ideology and Ideological State Apparatuses [Notes towards an Investigation]», en *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, trad. a cargo de Ben Brewster, Monthly Review Press, Nueva York, 1971, págs. 127-186, en especial las págs. 165-170. Versión castellana, «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», en *Posiciones*, Barcelona, Anagrama, 1977, págs. 69-125, en especial el apartado «La ideología tiene una existencia material».) Por último, pero no por ello menos importante, soy consciente de que las numerosas bibliografías dedicadas a estas cuestiones apenas se ponen de acuerdo en cuanto al papel que el trabajo comunicativo desempeña en la fase contemporánea del modo de producción capitalista. En general, considero muy convincentes las diversas argumentaciones (a una parte de las cuales ya me he referido) en cuanto a la tendencia hegemónica en la actualidad de este tipo de trabajo. Dicho esto, se

puede encontrar un contrapunto original y concluyente a los argumentos que Hardt y Negri exponen en *Imperio y Multitud*, en relación con estas cuestiones, en la excelente tesis doctoral de Brynnar Swenson, *The Corporate Form: Capital, Fiction, Architecture*, de cuya lectura he aprendido mucho. En particular, Swenson sostiene de una manera persuasiva que aquellas formas de trabajo que Hardt y Negri identificaban como características del proceso posfordista de producción fueron un componente esencial de la sociedad anónima como entidad capitalista ya en el siglo XIX —y, en algunos aspectos, también ya en sus propios inicios en el siglo XVII— y que, en consecuencia, precedieron como tales al fordismo. Además, sostiene que el «trabajo inmaterial que Hardt y Negri descubren como la forma dominante de trabajo a principios del siglo XXI, fue la causa de los modelos fordistas de producción y no su efecto», y al mismo tiempo que este «descubrimiento» es el resultado del «nivel de visibilidad alcanzado por estas formas de trabajo en la sociedad contemporánea» (véase Brynnar Swenson, *The Corporate Form: Capital, Fiction, Architecture*, tesis doctoral sin publicar).

24. Algunos podrían objetar que la preocupación central de *Multitud* es la multitud y no lo común per se. A medida que Hardt y Negri tejen la compleja estructura de las relaciones que unen a la multitud, el capital y el imperio, encuentran necesario, sin embargo, continuar asimismo ahondando y refinando en una elaboración conceptual de lo común que se podría decir que ya se había iniciado —en el caso de Negri— por lo menos a principios de la década de 1960; me refiero al ensayo de Negri «Trabajo en la constitución» que Negri publicó en 1964 y que ahora forma parte de Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1994, págs. 53-136 y, en especial, 58-63 (véanse, asimismo, los comentarios que Negri hace de este ensayo en el capítulo «Propedéutica para la lucha de clases, décadas de 1950 a 1970» en este volumen). En un pasaje de *Multitud*, por ejemplo, Negri y Hardt afirman que existen «relaciones que se definen mutuamente entre la producción de la multitud y la producción de lo común» (M. Hardt y A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, pág. 348; versión castellana, *Multitud*, *op. cit.*, págs. 395-396). En otras partes, llegan al extremo de definir la multitud como «una red abierta de singularidades que se eslabonan a partir de lo común que comparten y lo común que producen». Dando a entender con ello que para articular conceptualmente la multitud, así como para constituir la socialmente, es imperativo averiguar ante todo lo que estas singularidades exactamente comparten y producen en común (*Multitude*, *op. cit.*, pág. 129; versión castellana, *op. cit.*, págs. 160-161). En resumen, lo común en un sentido fundamental es el protagonista oficioso y, no obstante, ineludible de *Multitud*. En realidad, aunque como práctica hermenéutica sea aconsejable no tomarse al pie de la



letra las palabras de un autor, puede ser no obstante relevante referir aquí una conversación que sobre esta cuestión mantuve —el 27 de mayo de 2007— con Hardt, quien me ha dado su permiso para referirla aquí). En aquella conversación, Hardt me contó que ahora consideraba que «lo común», aunque era central para el proyecto de *Multitud*, no había quedado elaborado adecuadamente como concepto en esa obra, al igual que «multitud» era central para el proyecto de *Imperio*, aunque no llegó tampoco a ser conceptualizado adecuadamente en esa obra, y añadió que le gusta la idea de que un libro plantee un problema que el libro siguiente retoma y trata de resolver. En cuanto a los últimos esfuerzos, más explícitos y convincentes, que Negri ha hecho para elaborar el concepto de *lo común*, véanse *Kairòs, Alma Venus, Multitudo: nove lezioni impartite a me stesso*, Roma, Manifestolibri, 2000, sobre todo las págs. 19-34 y 67-82 (versión inglesa, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo: Nine Lessons to Myself*, en *Time for Revolution*, trad. inglesa a cargo de Matteo Mandarini, Continuum, Londres, 2003, págs. 137-261). En muchos aspectos, esta importante obra —que Negri escribió al mismo tiempo que escribía *Imperio* con Michael Hardt, y que apareció en italiano al mismo tiempo que *Imperio* lo hacía en inglés— nos acerca muchos de los fundamentos filosóficos de las variaciones sobre el mismo tema común que aparecen más tarde en *Multitud*. Analizaré con más detalle *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* en la nota 91.

25. Véase, por ejemplo, Hardt y Negri, *Multitude*, *op. cit.*, págs. 148, 188, 213, 310 y 348-350 (versión castellana, *Multitud*, *op. cit.*, págs. 181, 222-223, 251, 356-357 y 395-398). Así como la sección entera que lleva por título «Production of the Common», págs. 196-202 (versión castellana, «La producción de lo común», págs. 232-238), y parte de la sección siguiente que lleva por título «Beyond Private and Public», en especial las págs. 202-204 (versión castellana, «Más allá de lo privado y lo público», págs. 238-245, en especial las págs. 238-242). Mientras Hardt y Negri asimilan plenamente y elaboran más a fondo los dos primeros rasgos característicos de las anteriores definiciones de lo común, no parece que tengan en cuenta su tercer rasgo: en ninguna parte escriben explícitamente sobre lo común en términos universalistas, ni por lo demás abogan tampoco explícitamente por ninguna clase específica de universalismo sea la que sea. Sin embargo, a mi entender, su concepción de lo común presenta una clase específica de universalismo que es bastante diferente de las variedades esencialistas de universalismo que encontramos en entornos protomodernos, modernos o posmodernos. En definitiva, creo que su proyecto se puede inscribir en una clase especial de universalismo no esencialista basado en potenciales comunes y proyectos colectivos, en contraposición a aquellos universalismos (kantianos o hegelianos) que encuentran su territorio estable en las identidades esenciales y compartidas y que es preciso combatir a toda costa. (Imagino estas dos variedades comunes

de universalismo de la manera siguiente: las variedades hegelianas de universalismo funcionan de acuerdo con contradicciones sintetizables, y determinan la identidad de la totalidad por medio de una negación relativa y recuperadora de todo aquello que se percibe como no partícipe de la esencia de la totalidad, esto es, subsumiendo selectivamente lo diferente en lo idéntico. Estos tipos hegelianos de universalismo encuentran su complemento en aquellos universalismos kantianos que funcionan de acuerdo con antinomias dinámicas y no sintetizables, y que determinan la identidad de la totalidad por medio de una negación relativa y, sin embargo, no recuperadora de todo lo que se percibe como no partícipe de la esencia de la totalidad, esto es, suprimiendo selectivamente lo diferente de lo idéntico. Si las manifestaciones políticas más peligrosas del universalismo hegeliano equivalen a una total asimilación y domesticación, las manifestaciones políticas más peligrosas del universalismo kantiano equivalen a un ostracismo completo y la exterminación; y tanto unas como otras, en última instancia abocan al mismo final, a saber, la erradicación de la diferencia.) Con independencia de si Hardt y Negri comparten o no la manera específica en que entiendo el universalismo no esencialista de los potenciales comunes y los proyectos colectivos a la que he recurrido y respaldado aquí, creo que los dos forman parte de una serie de pensadores, por otra parte bastante diferentes que, por un lado, critican —y con plena razón— el relativismo actual y las ortodoxias particulares —como, por ejemplo, el discurso del multiculturalismo— por considerarlas ideologías específicamente capitalistas que funcionan como unos universalismos apenas disimulados de las variedades hegelianas y kantianas antes mencionadas, y, por otro lado, afirman explícitamente la necesidad de que se reconceptualice el universalismo de manera que se apoye en fundamentos no esencialistas. Pienso, por ejemplo, en Alain Badiou que, en su libro sobre san Pablo, denuncia las soluciones particularistas al problema de la diferencia y trata de recuperar a san Pablo como pensador de la «singularidad universal» que articuló el universalismo de hecho como un igualitarismo respetuoso con la diferencia (Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, 4ª ed., París, PUF, [1997] 2007, págs. 112-114; y también las págs. 7-9 y 15 [versión castellana, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Rubí, Anthropos, 1999, págs. 7-9, 14-15 y 114-116; versión inglesa, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, trad. inglesa a cargo de Ray Brassier, Stanford, California, Stanford University Press, 2003, págs. 104-106, y también las páginas 6-7 y 14]). Se pueden encontrar posiciones similares en Slavoj Žižek: véanse por ejemplo, sus diálogos con Judith Butler y Ernesto Laclau (Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londres, Verso, 2000). Tampoco estoy plenamente seguro de que los intentos que Badiou o Žižek hacen por generar conceptos no

esencialistas de universalismo sean satisfactorios finalmente. De un modo diferente y, a mi juicio, más efectivo, Deleuze y Guattari plantearon argumentos similares dos décadas antes, cuando trataron la cuestión de las minorías en *Mille plateaux*, París, Minuit, 1980, «Appareil de capture», págs. 529-532 (versión castellana, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2002, págs. 433-436), una cuestión sobre la que volveré más adelante, en la nota 39.

26. Hardt y Negri, *Multitude*, *op. cit.*, pág. 147 (versión castellana, *op. cit.*, pág. 178). Hardt y Negri sostienen también que el actual estado de cosas constituye el pleno realizarse de una tendencia que había estado presente desde el principio —«el capital siempre se ha orientado hacia la producción, la reproducción y el control de la vida social»— y sostienen también que Marx ya había sugerido este tipo de acontecimientos (*Multitude*, *op. cit.*, pág. 146; versión castellana, *op. cit.*, pág. 177). En realidad, es preciso decir a su favor que empezaron su intento de actualizar las perspicaces intuiciones de Marx reconociendo que «Lo más extraño [...] es que cuando empezamos a caminar más allá de Marx [...] nos asalte continuamente la sospecha de que él ya estuvo allí antes que nosotros» (*Multitude*, *op. cit.*, pág. 141; versión castellana, *op. cit.*, pág. 173).

27. *Ibid.*, pág. 148 (versión castellana, *op. cit.*, pág. 179).

28. *Ibid.*, pág. 150 (versión castellana, *op. cit.*, pág. 181); pero véanse asimismo las págs. 149-151 (versión castellana, *op. cit.*, págs. 180-182). Para una detallada exposición de la privatización de lo común, véase asimismo la sección completa titulada «Life on the Market», *op. cit.*, págs. 179-188 (versión castellana, «La vida en el mercado», págs. 213-224).

29. Los argumentos que expongo en este párrafo apenas hacen otra cosa que: a) replantear la cuestión de lo común en los términos en que Spinoza entendía la sustancia como causa inmanente de sí misma y de los modos; y b) articular esta reformulación basándome, en parte, en el destacable examen que Paolo Virno hace de la relación entre la potencia y el acto en su importante tratado sobre el tiempo que, sorprendentemente, no ha sido aún traducido al inglés. Véase Paolo Virno, *Il ricordo del presente: Saggio sul tempo storico*, Turín, Bollati Boringhieri, 1999, págs. 49-118, en especial las págs. 54-56 y 67-74. En este sentido, véase también el capítulo «Vicisitudes del pensamiento constituyente» en este mismo volumen. En cuanto a la manera en que Spinoza entiende la sustancia como causa inmanente, véanse las Definiciones 1, 3, 5 y 6, los Axiomas 1 y 2, así como la Proposición 18 de la Parte I de la *Ética* (*Opera, Tomus Primus, op. cit.*, págs. 37-38 y 54).

30. Si digo «los llamados movimientos antiglobalización» es porque, muy a menudo, las reivindicaciones que estos movimientos articulan son (implícita o explícitamente) globales en cuanto a su naturaleza. En otras palabras, entiendo que este tipo de movimientos son *movimientos de globa-*

*lización de pleno derecho*, en el sentido de que expresan un deseo de una globalización radicalmente diferente a la capitalista que actualmente está cobrando forma bajo la égida de las medidas de la política económica neoliberal. Sobre estas cuestiones, véase Hardt y Negri, *Multitude*, *op. cit.*, págs. 268-306 (versión castellana, *Multitud*, *op. cit.*, págs. 308-351).

31. *Ibíd.*, págs. 226 y 227 (versión castellana, *op. cit.*, págs. 263 y 264). En cuanto a mis discrepancias sobre la cuestión de la democracia, véase «Acerca de *Multitud*», en este mismo volumen.

32. Cuando recorro a la noción de «revolución ideológica» sigo la manera en que Althusser entendía la ideología —como aquello que produce *todas* las formas de subjetividad—, con una salvedad fundamental: la definición que Althusser dio de la ideología —como aquello que *no* tiene «ningún exterior» (para ella) y a la vez como lo que «es sólo exterior» (para la ciencia y la realidad)— me la tomo más en serio que el propio Althusser. Si tuviera que sacar las conclusiones lógicas de esta definición, se seguiría que, contrariamente a lo que sostiene Althusser, no puede haber algo así como un discurso sin sujeto, a saber, una ciencia pura no ideológica. Véase Louis Althusser, «Ideologie et appareils ideologiques d'Etat», en *Positions (1964-1975)*, París, Éditions Sociales, 1976, «L'ideologie n'a pas d'histoire», págs. 115 y 110 respectivamente (versión inglesa, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, *op. cit.*, págs. 175 y 171, respectivamente). Incluso el método spinozista-marxiano de una lectura atenta a los «síntomas», tal como Althusser la articula en *Lire le Capital*, no es en este sentido una ciencia, dado que inevitablemente se halla constituida por sus propios conjuntos de postulados ideológicos y está guiada por sus propios conjuntos de imperativos ideológicos, entre ellos el postulado de una «estructura» sincrónica postulada como «causa inmanente a sus efectos» y, por tanto, como «nada fuera de sus efectos», así como el imperativo de articular un discurso filosófico y un proyecto político radicalmente antagónicos al capital (Louis Althusser y Étienne Balibar, *Lire le Capital*, París, Puf, [1965] 1999, pág. 21, y también el texto de las págs. 9-25, 72 y 380 de esta edición, véanse además las págs. 372-388). O tal como Fredric Jameson lo expresa en una frase que es una crítica implícita de Althusser: «Todo “sistema” de pensamiento (por muy científico que sea) es susceptible de una *representación* [...] tal que puede ser comprendido como una “visión ideológica del mundo”» (Fredric Jameson, *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1991, pág. 245. Con todo ello quiero decir que el hechizo de una ideología sólo puede romperlo otro hechizo ideológico realmente diferente y más potente, donde «más potente» significa literalmente más lleno de potencia, esto es, más capaz de permanecer y aventurarse en la potencia *en cuanto* potencia. Sobre esta cuestión, véase la reelaboración que

A. Kiarina Kordela hace de la ideología en su *Surplus: Spinoza, Lacan*, Albany, State University of New York Press, 2006, pág. 117, obra de la que hablaré de una manera pormenorizada más adelante (véanse en concreto las notas 39 y 97).

33. M. Hardt y A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, pág. 150 (versión castellana, *Multitud*, *op. cit.*, pág. 181); en el original inglés «*expropriation of the Common*» («expropiación de lo común» en la versión castellana) aparece en cursiva, aquí no; en cambio, he añadido la cursiva a «parte» («*some*»), que en el original no la llevaba.

34. *Ibíd.*, pág. 212, pero véanse también las págs. 211-219. (Versión castellana, *op. cit.*, págs. 249-250 y 249-257; traducción modificada.)

35. En las páginas de este volumen, Negri comenta este otro excedente con las siguientes palabras: «El acto siempre contiene un resto que lo excede, siempre constituye algo que es más. Lo que se realiza tiene algo que es más en relación con lo posible (y entiendo este algo más como un concepto muy específico y preciso, que es algo que he trabajado en mi *Kairòs*, *Alma Venus*, *Multitudo*, así como en otros lugares). Al pasar por el proceso en el que deviene acto, lo que es en potencia se repotencia, se recrea en la segunda potencia: lejos de ser mortificado, lo que es en potencia se vuelve más potente precisamente al devenir acto. Pero esa ontología de la potencia no es nada más que la ontología marxiana: el acto productivo no decreta la muerte del trabajo, sino que el acto productivo es, más bien, el acto que exalta y acumula trabajo, y una vez que lo hace, se puede volver a alzar el vuelo, se puede volver a empezar en un nuevo nivel más alto. El trabajo vivo nunca se agota, nunca se consume. No sólo su mortificación, tampoco su consumición no tienen lugar: sólo hay multiplicación y expansión». (Véase el capítulo «Vicisitudes del pensamiento constituyente» en este volumen.)

36. En todas partes de *Multitud* queda claro que la producción de la multitud como sujeto político es inseparable del proyecto político de reapropiación de lo que es común. Véase, por ejemplo, Hardt y Negri, *Multitude*, *op. cit.*, págs. 222 y 348-350 (versión castellana, *Multitud*, *op. cit.*, págs. 260-261 y 395-398).

37. Hablando en rigor, «potencial» en el pasaje antes citado (véase nota 34) se predica como las posibilidades de «los pobres» y no del excedente de lo común: «los pobres» son «la figura subjetiva paradigmática en nuestros días del trabajo»; «están incluidos en los circuitos de la producción, y están llenos de un potencial que siempre excede a aquello que el capital y el cuerpo político global son capaces de expropiar». Estas matizaciones en relación con los pobres, sin embargo, aparecen en este párrafo después de que el excedente de lo que es común haya sido descrito del mismo modo en que se describe el «potencial» de los pobres, a saber, como lo que excede la capacidad que el

capital tiene para explotar, es decir, se describe como inexplorable, razón por la cual estimo legítimo concluir que este excedente es «potencial». Como corolario silogístico, cabría añadir que los pobres así definidos son la materialización y la incorporación por excelencia del excedente de lo común, o, tal como Negri lo expresa de forma sucinta: «Los pobres son lo común de lo común». Además, si Negri puede definir los pobres como «la eternidad desnuda de la potencia del ser» es precisamente porque ese excedente es «potencial» (véase A. Negri, *Time for Revolution*, *op. cit.*, págs. 195 y 194, respectivamente; y A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, *op. cit.*, págs. 85 y 83, respectivamente). En cuanto a la cuestión de los pobres, véanse los siguientes pasajes de Hardt y Negri, *Multitudo*, *op. cit.*, págs. 129-138 (versión castellana, *Multitud*, *op. cit.*, págs. 160-170); *Empire*, *op. cit.*, págs. 156-159 (versión castellana, *Imperio*, *op. cit.*, págs. 151-153); *Time for Revolution*, *op. cit.*, págs. 194-208; y *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, *op. cit.*, págs. 83-102. Véase asimismo el examen que de estas cuestiones hicimos con Negri en el capítulo «Acerca de Imperio» en este volumen.

38. Marx, *Grundrisse*, versión inglesa, *op. cit.*, pág. 296, y véase también la pág. 295 (versión castellana, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1976, vol. I, págs. 236 y también 235). Me parece que el esfuerzo de Negri y Hardt por repensar la figura del pobre hoy como la fuente de toda riqueza se enraíza en —y constituye un intento de elaborar aún más— estas formulaciones marxistas relativas a la doble vida de la fuerza de trabajo como «pobreza absoluta» y «posibilidad general de riqueza». Sobre estas cuestiones véase también la nota 37.

39. Mis elaboraciones acerca del concepto de *excedente* —tanto en este párrafo como a lo largo de todo el prefacio— son profundamente deudoras de la importante obra *Surplus: Spinoza, Lacan*, que Kordela ha dedicado a esta cuestión (aunque no utilice el término «potencia» (*potentiality*) para describir el excedente). Según la lectura que hago de este libro, cuya extraña agudeza conceptual sólo se ve igualada por su singular precisión conceptual, plantea —y responde— las siguientes preguntas: ¿cómo debería redefinirse el concepto de *modernidad capitalista secular* para que se entendiera que su principio epistemológico y ontológico fundacional es la máxima de Spinoza «la verdad es el criterio de sí misma y de lo falso»? (En cuanto a la definición que Spinoza hace de la verdad, véase el Escolio a la Proposición 43 de la Parte I de la *Ética* [*Opera, Tomus Primus*, pág. 108]). En la concluyente respuesta que Kordela da a esta pregunta supone el excedente en todos sus niveles (y, mientras va hallando excedente en todas partes, produce reinterpretaciones originales ante todo de Spinoza, Kant, Marx y Lacan). Así, en particular, escribe: «Spinoza es el primer filósofo que comprende la estructura de la causalidad secular como causalidad inmanente o diferencial, tal como la conocemos

por las obras de divulgación lingüística. Aquí la causa es ella misma un efecto de sus propios efectos. Y lo que le permitió a Spinoza percibir esta estructura fue el hecho de que, tal como tendremos oportunidad de ver, concebía la naturaleza, en tanto que habitada por seres humanos, como un sistema de significantes. Lejos de ser cosas físicas autónomas con cualidades inherentes, los significantes son valores diferenciales y, por necesidad estructural, los valores diferenciales constituyen un sistema en desequilibrio, esto es, un sistema que siempre produce un excedente» (Kordela, *Surplus*, pág. 1). Más adelante en este prefacio trataré de Spinoza como pensador de la inmanencia, del excedente y de lo común, y volveré a tratar en especial de la obra de Kordela en la nota 97. De momento, quisiera señalar que, si bien estoy de acuerdo con los argumentos fundamentales de su libro, la caracterización que en él hace del proyecto filosófico y político de Hardt y Negri la encuentro poco generosa. En efecto, a propósito de las reivindicaciones políticas que ambos autores plantean al final de *Imperio*, Kordela, por ejemplo, escribe que «su manifiesto político se reduce a tres reivindicaciones principales: “el derecho a la ciudadanía global”, de manera que el trabajo inmigrante ilegal sea oficialmente reconocido como legal; “el derecho a un salario social”, de manera que todo el mundo que contribuya a la producción, inclusive en sus aspectos de reproducción y de no producción, sea retribuido equitativamente; y “el derecho a la reapropiación”, de manera que la multitud tenga el control de los medios de producción (la tecnología de la información) —aunque cabría preguntarse de qué manera la multitud puede tener el control de algo que, de todas formas, “está siendo cada vez más integrado en las mentes y los cuerpos de la multitud”? [...] Y lo que es aún más importante, cabría preguntarse también en qué difiere entonces el revolucionario “telos de la multitud” del telos del propio capital? [...] O, a la inversa, ¿acaso la propia legislación del Imperio no estaría más que encantada de otorgar estos “derechos”, si no le quedara más remedio que ponerse al nivel del ritmo del capital global informatizado (habida cuenta, sobre todo, de que la legislación es siempre más lenta en su despliegue y desarrollo) [...]? El propio capital exige la abolición de las fronteras nacionales, trae consigo un sistema de producción en el cual lo que tradicionalmente se consideraba reproducción o no producción forma igualmente parte de la producción misma (al ser tanto el ocio como el desempleo necesarios para el sostenimiento del capitalismo) y está cada vez más confiando los medios de producción a la multitud, ya que ella está constituida por esos medios, y los reproduce en cuerpo y “alma” [...]. [Para Hardt y Negri], estos derechos, lejos de ser vías que conducen al colapso del sistema o a una futura transformación, constituyen la transformación del presente Imperio en el Estado ideal, en el cual el poder de la multitud habrá encontrado su verdadera expresión. No hacen ninguna referencia a otra transformación adicional ne-

cesaría para su estado ideal de comunismo. En definitiva, en el monismo “neospinozista” de Hardt y Negri no se hace distinción alguna entre la plena realización de la fuerza del capital y la plena realización del poder de la multitud» (Kordela, *Surplus. op. cit.*, págs. 4-5). Ante todo, reducir el «derecho a la ciudadanía global» a la exigencia de que el «trabajo inmigrante ilegal» sea «oficialmente reconocido como legal» resulta engañoso. Hardt y Negri también escriben que «[...] si en un primer momento la multitud demanda que cada Estado reconozca jurídicamente las migraciones que el capital necesita, en un segundo momento debe exigir que se le permita controlar sus propios movimientos. La multitud debe poder decidir si quiere mudarse, cuándo hacerlo y hacia dónde. También debe tener el derecho a permanecer donde está y gozar de un lugar antes que verse constantemente obligada a trasladarse de un sitio a otro. *El derecho general a controlar sus propios movimientos es la demanda última de la multitud por una ciudadanía global*» (Hardt y Negri, *Empire, op. cit.*, pág. 400; versión castellana, *Imperio, op. cit.*, pág. 363). Este pasaje da a entender que el «segundo momento» constituirá precisamente el momento en que va a tener lugar la «transformación» o «el colapso del sistema», porque el movimiento o el reposo se decidirán entonces según las necesidades de la multitud y no según las necesidades del capital. Como es evidente. «este segundo momento» presupone una distinción entre el capital y la multitud, precisamente la distinción que Kordela afirma que Hardt y Negri no hacen. Volveré en breve sobre este punto. Ahora bien, dejando todo esto a un lado, no estoy de acuerdo con Kordela cuando dice que nada hay de revolucionario —esto es, de anticapitalista— en estas tres demandas en sí mismas o por sí mismas, y, por otro lado, creo que las tres demandas pueden interpretarse también como las precondiciones tácticas para la transformación revolucionaria en nuestra particular coyuntura histórica. En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari abordaron esta difícil situación política al tratar la cuestión de las minorías. Y lo que es aún más importante, no entienden allí la diferencia entre minoría y mayoría en términos de cantidad o, dicho de una manera más precisa, definieron la minoría como una multiplicidad, esto es, como un conjunto no numerable que cambia cualitativamente cada vez que se le añade o sustrae un elemento, en contraposición a la mayoría que es entendida como una magnitud, esto es, como un conjunto numerable que nunca cambia cualitativamente con independencia del número de elementos que la integren. Tal como mostraré, ésta es también la diferencia entre lo común y la comunidad en términos spinozistas, véase para más detalles la nota 77. En definitiva, el concepto de *multitud* que presentan Hardt y Negri se halla estrechamente ligado a los conceptos de *multiplicidad* y *minoría* de Deleuze y Guattari. En este contexto, Deleuze y Guattari sostienen que las luchas políticas centradas en las demandas y reivindicaciones de derechos no son intrínsecamente revo-



lucionarias, y que constituyen, no obstante, «el índice de otro combate coexistente» según el cual podrían llegar a ser revolucionarias: «Las minorías tampoco reciben una solución a su problema por medio de la integración, ni tan sólo con axiomas, estatutos, autonomías, independencias. Su táctica pasa necesariamente por ahí. Pero, si son revolucionarias, es porque son portadoras de un movimiento más profundo que pone en tela de juicio la axiomática mundial. La potencia de la minoría, de la particularidad, encuentra su figura o su conciencia universal en el proletario. Pero en la medida en que la clase obrera se define por un estatuto adquirido, o aun por un Estado teóricamente conquistado, aparece sólo como «capital», como parte del capital (capital variable), y no escapa al *plan(o) del capital*. A lo sumo el plan(o) se hace burocrático. En cambio, al salir del plan(o) del capital, y al no dejar de hacerlo es el modo en que una masa se hace revolucionaria sin cesar y destruye el equilibrio dominante de los conjuntos numerables» (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux, op. cit.*, pág. 589, véanse asimismo las págs. 586-591; versión castellana, *Mil mesetas*, 5ª ed., Valencia, Pre-textos, 2002, pág. 475, y págs. 473-476). Sencillamente del hecho de que la demanda política de un derecho jurídico concreto se vuelva necesaria como operación táctica en una coyuntura histórica determinada, no se sigue que el derecho en cuestión sea la solución al problema que llevó ante todo a que la necesidad fuera reivindicada. Hay momentos en que puede ser preciso empezar por las demandas y los derechos, porque no se puede empezar por ningún otro lado; lo fundamental aquí es no olvidar nunca que el potencial revolucionario no radica ni en la demanda planteada ni en el derecho reivindicado, sino en el deseo de cambio, que no sólo es la condición previa de cualquier demanda, sino que fue también incapaz de expresarse en ese momento en formas más radicales que esas demandas o derechos. En definitiva, es indispensable no confundir nunca una cosa con la otra ni mezclarlas y, por tanto, siempre que sea posible hacerlo, es preciso librar las luchas políticas con medios distintos de las demandas y las reivindicaciones de derechos. Al fin y al cabo, el hecho de haber sido obligado a llevar un modo de existencia que es tan indeseable que el propio deseo sólo puede expresarse como demanda de aceptación y reconocimiento de una existencia tan insoportable, es situarse en la condición del esclavo. En otras partes he argumentado de manera similar en cuanto al acto de declararse gay o lesbiana, así como en relación con las luchas políticas de los homosexuales (Cesare Casarino, *Modernity at Sea: Melville, Marx, Conrad in Crisis*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2002, págs. 188-192). En lo relativo a la distinción entre el capital y la multitud, me gustaría señalar que, desde la publicación de *Imperio*, Hardt y Negri han modificado y enmendado en *Multitud* algunos de los aspectos más problemáticos de aquella obra (una obra a la que Kordela no se refiere). En *Multitud*, por ejemplo, es-

criben: «La multitud no surge de manera espontánea como figura política y [...] la carne de la multitud está formada por una serie de condiciones que son ambivalentes: podrían conducir a la liberación o quedar atrapadas en un nuevo régimen de explotación y control» (Hardt y Negri, *Multitude*, *op. cit.*, pág. 212; versión castellana, *Multitud*, *op. cit.*, pág. 249). En general, esta manera de entender la multitud me parece más sobria y adecuada que la anteriormente formulada en *Imperio*, y es a mi juicio también una manera de entender la multitud mucho más cercana, quierase o no, a las formulaciones de Virno sobre esta cuestión (las cuales son, cronológicamente, ligeramente anteriores): «La multitud es un *modo de ser*, el modo de ser que hoy prevalece —escribe Virno—, pero, al igual que todos los modos de ser, es *ambivalente*, esto es, en sí misma contiene el riesgo y la salvación, la aquiescencia y el conflicto, el servilismo y la libertad» (Paolo Virno, *Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, trad. de Isabella Bertolotti, James Cascaito y Andrea Casson, Nueva York, Semiotext(e), 2004, pág. 26 [traducción modificada]; versión italiana, *Grammatica della moltitudine: Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2002, págs. 17-18). Además, tal como he tratado de mostrar al conversar con Negri sobre *Multitud*, la distinción entre el capital y lo común —que, tal y como señalé en la nota 24, Hardt y Negri entienden vinculada inextricablemente al concepto de multitud— se halla efectivamente presente en *Multitud*. En definitiva, hay modos de interpretar el proyecto de Hardt y Negri que, a mi juicio, son mejores —es decir, más útiles y más fecundos desde un punto de vista político— que el modo en que Kordela lo hace en su libro *Surplus*. Sobre estas cuestiones, véanse los capítulos «Acerca de *Imperio*» y «Acerca de *Multitud*» de este volumen.

40. K. Marx, *Grundrisse*, pág. 267. (Versión castellana, *Elementos fundamentales*, *op. cit.*, pág. 207, el texto se halla en la nota al pie de página.)

41. K. Marx, *Capital*, *op. cit.*, vol. 1, págs. 138-139. (Versión castellana, *El Capital*, *op. cit.*, Libro I, tomo 1, pág. 71, traducción modificada.)

42. Me refiero a la tesis doctoral de Marx, «Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y en Epicuro» escrita en 1841.

43. K. Marx, *Capital*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 151. (Versión castellana, *El Capital*, *op. cit.*, Libro I, tomo 1, pág. 87.)

44. K. Marx, *Capital*, *op. cit.*, págs. 151-152. (Versión castellana, *El Capital*, *op. cit.*, págs. 86-87.)

45. K. Marx, *Capital*, *op. cit.*, pág. 152. (Versión castellana, *El Capital*, *op. cit.*, pág. 87.)

46. Aunque parezca extraño, Althusser, que lee a Marx precisamente como un lector atento a las lagunas, las omisiones, los espacios en blanco y las ausencias, no percibe o, en todo caso, no le preocupa esta laguna en la lectura

que Marx hace de Aristóteles. En cuanto a la interpretación que Althusser ofrece de la lectura que Marx hizo de Aristóteles, véase Louis Althusser y Étienne Balibar, *Lire le Capital*, París, PUF, 1996, págs. 315-317 (versión inglesa, *Reading Capital, op. cit.*, págs. 123-124). En cuanto a la interpretación que Althusser hace de Marx como lector de lo que falta o está ausente, véase *Lire le Capital, op. cit.*, págs. 9-25 (versión inglesa, *Reading Capital, op. cit.*, págs. 19-30).

47. K. Marx, *Capital, op. cit.*, págs. 151-152. (Versión castellana, *El Capital, op. cit.*, págs. 86-87.)

48. Dicho de una manera más precisa, en Aristóteles la potencia es materia indeterminada, a diferencia del acto, que siempre tiene una forma determinada, específica (en el sentido de que un «trozo de madera» es la materia en potencia de una forma en acto, por ejemplo, «una estatua de Hermes»). Sobre esta cuestión, véase en el Libro Θ (IX) de la *Metafísica* de Aristóteles —entre las diferentes versiones en castellano de la *Metafísica* de Aristóteles cabe citar la edición de Gredos—, el primer párrafo de la parte 6, así como las partes 7 («En qué caso hay y en qué caso no hay potencia») y 8 («El acto es anterior a la potencia y a todo principio de cambio»). (Versión inglesa de Richard McKeon [dir.], *Metaphysics*, trad. de W. D. Ross, Nueva York, Random House, 1941, págs. 825-826, 827-828 y 828-831, respectivamente.)

49. Aristóteles define la potencia «primera» como «un principio de cambio en otro ser o en el mismo ser *en tanto que* otro», esto es, la potencia de «actuar» sobre otro ser distinto; mientras que define la otra especie de potencia como «el principio del cambio que es susceptible de sufrir por la acción de otro ser o de él mismo en tanto que otro». Aristóteles añade que estas dos especies de potencia son, en cierto sentido, una sola potencia, pues un ser tiene poder «ya sea porque tiene la potencia de modificarse a sí mismo, ya sea porque otro ser tiene la potencia de ser modificado por él. Ahora bien, es evidente que la potencia activa y la potencia pasiva son, en cierto modo, una sola potencia», pero desde otro punto de vista, son cualitativamente diferentes porque la potencia activa reside «en el agente» en tanto que la potencia pasiva «se halla en el ser pasivo que es modificado» (Aristóteles, *Metafísica*, Libro Θ [IX], parte I, 1.046ab y siguientes; traducción modificada). Aristóteles diferencia, además, entre la potencia irracional y potencia racional, la cual pertenece sólo a los seres humanos. Sobre esta diferencia véase *Metafísica*, Libro Θ (IX), cap. II.

50. Sigo la traducción más literal que Agamben hace de este pasaje en su ensayo «De la potencia», que dedica por entero a la cuestión de la potencia en Aristóteles (Giorgio Agamben, *La potenza del pensiero, Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, págs. 285-286. (Versión inglesa, «On Potentiality», en *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, [ed. y trad. a cargo de

Daniel Heller-Roazen] Stanford, Stanford University Press, 1999, págs. 181-182; versión castellana, *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007, págs. 359-362). En la traducción clásica que Ross hizo del mismo pasaje se lee «*And "impotence" and "impotent" stand for the privation which is contrary to potency of this sort, so that every potence belongs to the same subject and refers to the same process as a corresponding impotence*» (Aristóteles, *The Basic Works of Aristotle*, pág. 821) que traduciríamos como: «Y la "impotencia" y lo "impotente" son la privación, que es lo contrario de la potencia, tal como acabamos de definirla; y en consecuencia la potencia y la impotencia se dicen siempre de la misma cosa y se refieren al mismo proceso».

51. Para Aristóteles, es evidente que «el acto es anterior a la potencia y a todo principio de cambio», y es «anterior» en términos tanto lógicos como ontológicos y cronológicos. Esto significa, entre otras cosas, que un acto incompleto conserva la capacidad en potencia de cambiar o de ser cambiado en algo distinto de lo que es. En este sentido *adynamia* se predica de los dos. Sobre la anterioridad del acto, véase Aristóteles, *Metafísica*, Libro Θ (IX), capítulo VIII; la cita de Aristóteles corresponde a la última frase de este octavo capítulo, fragmento 1.051, 1-3.

52. Aristóteles, *Metafísica*, Libro Θ (IX), cap. I (1.045b-1.052a).

53. *Ibíd.*

54. Marx, *Capital*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 270 (versión castellana, *El Capital*, *op. cit.*, libro I, tomo 1, pág. 225). Resulta importante reparar en que Aristóteles define la potencia también en términos de puesta en marcha, es decir, como «movimiento». Sobre esta cuestión, véase el fragmento final del capítulo VI del libro Θ (IX) de la *Metafísica*, 1.048b, 18-35.

55. Y, sin embargo, no carece de importancia que a) tres de los ejemplos recurrentes que Aristóteles escoge para explicar la relación entre la potencia y el acto en el libro Θ (IX) de la *Metafísica* sean el «constructor», la «casa» y el «constructor de la casa», y que b) la «casa» aparezca también en la relación de intercambio tal como es presentada en la *Ética a Nicómaco*. Además, la casa, el *oikos*, es, sin lugar a dudas, la raíz etimológica y el fundamento conceptual de la economía, la *oikonomia*, que originariamente se entendía como la administración del hogar, que incluía la adquisición de todo aquello que era útil para la casa (*oikos*). (Para un examen más extenso de la importancia que para Marx tiene la definición aristotélica de *oikonomia*, véase más adelante la nota 58.) Con todo esto no quiero más que señalar que la cuestión de la casa, el hogar, considerado como ejemplo privilegiado de la relación entre la potencia y el acto, así como de la relación de intercambio, es en el pensamiento de Aristóteles un vínculo potencial entre el reino de lo metafísico y el reino de lo económico. En cuanto al uso que Aristóteles hace de

los ejemplos del constructor y la casa, véanse los capítulos 1, 2, 6, 7 y 8 del libro Θ (IX) de la *Metafísica*.

56. K. Marx, *Grundrisse, op. cit.*, pág. 324. (Versión castellana, *Elementos fundamentales, op. cit.*, pág. 266; traducción modificada.)

57. *Ibíd.*

58. Si en el bucle aporético entre la *Ética a Nicómaco* y la *Metafísica*, Aristóteles asciende hasta llegar al umbral del valor como *adynamia*, pero no lo franquea, en *La Política* llama discretamente a la puerta de la plusvalía sin que llegue a abrirse. La llave que permite abrirla es la cuestión de lo que excede. En el libro I de *La Política*, Aristóteles contrasta dos artes relacionadas aunque en lo fundamental diferentes: la economía —*oikonomia*— y lo que da en llamar la *crematística*, artes ambas en las que interviene el «arte de adquirir» y, por tanto, la relación de intercambio. La economía es el «arte de administrar» un *oikos*, esto es, el «arte natural de la adquisición que practica el estadista y el cabeza de familia» (1.258, 15-20). Para Aristóteles, la economía es necesaria y limitada, en el sentido de que hay un límite para la cantidad de cosas cuya adquisición es «necesaria para la vida y útil para la comunidad de la familia o del Estado» (1.256, 25-30). Esas cosas «son los elementos de la verdadera riqueza. Pues la cantidad de propiedades necesarias para llevar una buena vida no es ilimitada» (1.256, 30-35). En cambio, la *crematística* es el arte de adquirir riqueza simplemente por el hecho de adquirirla. Para Aristóteles, la *crematística* es un arte innecesario e ilimitado, en el sentido de que no hay límite en cuanto a la cantidad de riqueza que puede adquirirse, y que, cuando se trata de administrar el *oikos*, esa adquisición ilimitada de riquezas no es necesaria. Si a menudo estas dos artes se confunden o se consideran una misma cosa —argumenta Aristóteles—, es porque «la medida» y «la unidad de cambio» es la misma en ambas, esto es, el dinero. «Cada una de estas artes —escribe— es un uso de la misma propiedad», aunque con una diferencia: mientras el *telos* de la economía es la satisfacción de las necesidades a través del cambio de dinero por cosas, el *telos* de la *crematística* es la «acumulación» misma de dinero, razón por la cual quienes confunden la *crematística* con la economía viven continuamente en la idea de que su deber es «conservar intacta su reserva de dinero o aumentarla aun indefinidamente» (1.257, 35-40). Las preguntas que cabe hacerse entonces son: ¿qué razón de ser tiene la *crematística*?, y ¿cómo puede existir un arte así? Y además de plantearlas, las responde: «La razón de esta actitud —escribe— es que se preocupa únicamente de vivir, sin cuidarse de vivir bien, y como el deseo de vivir es ilimitado, desea medios para satisfacerlo que son también ilimitados. Aun aquellos que se proponen llevar una vida buena [moderada] buscan asimismo los medios de entregarse a los goces corporales, de modo que, como estos medios parecen consistir también en la po-

sesión de la riqueza, pasan todo el tiempo dedicados a amasar dinero, y de este modo es como llegamos a la segunda forma de la adquisición [la crematística]. Al residir todo placer en un exceso, van en busca del arte que es capaz de producir el exceso en el placer, y cuando no pueden procurárselo por medio del concurso ordinario de la crematística, intentan lograrlo por otros medios, y aplican todas sus facultades a usos que repugnan a la naturaleza. Y así, al igual que el fin de la valentía no es ganar dinero, sino darnos una resolución varonil, tampoco es el fin del arte militar ni el de la medicina, [artes] que deben procurarnos, aquél la victoria, éste la salud; y, sin embargo, todas estas actividades se ven convertidas en un asunto de dinero, pues se considera que ganar dinero es su fin propio y que todo debe tender hacia el logro de ese fin» (Aristóteles, *La Política*, Libro I, 1.258, 1-14). Mucho es lo que cabría decir acerca de este asombroso pasaje que, entre otras cosas, muestra con meridiana claridad cómo Aristóteles, aunque rechaza que la economía y la metafísica se influyan recíprocamente, es en extremo consciente, sin embargo, de que es imposible teorizar lo económico y lo psicológico, separando lo uno de lo otro (no obstante, el descubrimiento del nexo necesario que une a estos dos ámbitos es una intuición que no sería explícitamente elaborada ni ponderada en todas sus consecuencias hasta al menos la época de la Ilustración). Aquí, sin embargo, quisiera limitarme a señalar que la necesidad de un «exceso» que conforma el placer se postula en este pasaje como la causa final de un proceso indefinido de acumulación cuya consecuencia más funesta es la subordinación de la fuerza de trabajo como tal (o, por decirlo en los términos en que se expresa Aristóteles, «sus facultades», «sus cualidades») al dinero *tout court*. No exagero si digo que el «exceso» es para Aristóteles la raíz de todos los males. La noción aristotélica de «exceso» es, por supuesto, muy diferente de la concepción marxista de la plusvalía, como aquello que es además, que excede al valor. Y, sin embargo, Aristóteles percibe ya en el exceso, entendido como la causa final de la crematística, el motor de un ensamblaje mecánico que, finalmente, iba a acabar por socavar y destruir las relaciones sociales tal y como él las conocía. Y por esta razón, por ejemplo, es tan intransigente en la condena que hace de la usura: «El arte de adquirir riquezas es de dos especies, una es su forma mercantil y la otra una dependencia de la economía doméstica, ésta necesaria y con razón loable, y aquella con no menos motivo despreciada (porque nada tiene de natural y es el resultado de relaciones recíprocas de intercambio), hay motivos fundados, en estas condiciones, para detestar la práctica de la usura, porque la ganancia que se obtiene proviene del dinero mismo y no responde ya al fin [el intercambio de mercancías] para el que fue creada. El dinero fue inventado para el intercambio, en tanto que el interés, que de él se saca, multiplica la cantidad misma de dinero [...]. El interés es dinero nacido del dinero. Por lo tanto, de todas las adquisiciones

ésta es la más contraria a la naturaleza» (1.258, 1-9). No es de extrañar, entonces, que Marx escriba en los *Grundrisse*: «El dinero, por lo tanto, es no sólo el objeto, sino también la fuente de la sed de enriquecimiento. La sed de tener es posible también sin dinero, pero el afán de lucro, en cambio, es ya el producto de un determinado desarrollo social, no es algo *natural* sino *histórico*. De ahí las lamentaciones de los antiguos acerca del dinero como fuente de todo mal [...]. El afán de dinero o el excesivo afán de riquezas traen consigo necesariamente el ocaso de las comunidades antiguas. De ahí que sea su antítesis. El dinero mismo es ahora la comunidad, y no puede soportar a otra que esté por encima suyo. Pero esto supone el pleno desarrollo del valor de cambio y, por lo tanto, una organización en consonancia de la sociedad». Este pasaje será objeto de un comentario detallado en el capítulo «El tiempo importa» de este volumen. De momento, quisiera señalar que la manera en que Aristóteles había tratado la relación entre la economía y la crematística iba a tener una importancia decisiva para Marx, que en *El Capital* la reformula de la siguiente manera: «La simple circulación de mercancías —vender para comprar— sirve de medio para un fin último situado fuera de la circulación, la apropiación de valores de uso, la satisfacción de necesidades. La circulación del dinero como capital es, por el contrario, fin absoluto, pues la valorización del valor sólo existe dentro de este movimiento constantemente renovado. De ahí que el movimiento del capital sea ilimitado». En cuanto al examen de la economía y la crematística en Aristóteles, véanse los capítulos 8 y 9 del libro I de *La Política*. En cuanto al tratamiento que Marx hace de estos pasajes de *La Política* de Aristóteles, véase, *Capital, op. cit.*, vol. 1, págs. 253-254 (versión castellana, *El Capital, op. cit.*, libro I, tomo 1, sección II, «La transformación del dinero en capital», apartado 1, «La fórmula general del capital», pág. 206). En cuanto al comentario que Marx hace de la codicia como sed de enriquecimiento entre los antiguos, véase K. Marx, *Grundrisse, op. cit.*, págs. 222-223 (versión castellana, *Elementos fundamentales, op. cit.*, págs. 157-158).

59. K. Marx, *Grundrisse, op. cit.*, pág. 321. (Versión castellana, *Elementos fundamentales, op. cit.*, pág. 262.)

60. *Ibíd.*, pág. 335 (versión española, *op. cit.*, pág. 277).

61. Citado por Althusser en *Lire le Capital*, «Marx et ses découvertes», pág. 255, véase asimismo pág. 256. (Versión inglesa, *Reading Capital*, págs. 79-80.)

62. En este pasaje de *Lire le Capital, op. cit.*, pág. 394, Althusser escribe específicamente sobre la plusvalía (véase también *Lire le Capital, op. cit.*, págs. 392-395). Sobre la diferencia entre la plusvalía como tal y sus formas particulares, véase *Lire le Capital, op. cit.*, págs. 255-258, 272-273 y 366-368. (Versión inglesa, *Reading Capital, op. cit.*, págs. 79-81, 91 y 161.)

63. En este pasaje, Marx en realidad trata a Ricardo como el único economista político clásico en haber «comprendido el *excedente*» y en haber advertido también el hecho de que la «plusvalía» es la presuposición del capital, aunque no fue, sin embargo, capaz de entender la plusvalía como tal porque en última instancia la redujo siempre a una de sus diversas formas particulares. (K. Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, pág. 326, y véanse también las págs. 326-327; versión castellana, *Elementos fundamentales*, *op. cit.*, págs. 268 y 268-269.)

64. Antonio Negri, *Marx oltre Marx*, Roma, Manifestolibri, 1998, pág. 104, véase también pág. 105. (Versión castellana, *Marx más allá de Marx*, Tres Cantos, Akal, 2001, pág. 99; traducción modificada.)

65. Véase, sobre todo, el capítulo que Althusser dedica a «La Immense révolution théorique de Marx», en *Lire le Capital*, *op. cit.*, págs. 396-411

66. Véase la segunda sección del capítulo «El tiempo importa» en este volumen.

67. K. Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, págs. 334-335 (versión castellana, *Elementos fundamentales*, *op. cit.*, págs. 276-277; traducción modificada). Véase asimismo el excelente análisis que Negri hace de este pasaje de los *Grundrisse* en *Marx oltre Marx*, *op. cit.*, pág. 103 y también págs. 102-106 (versión castellana, *op. cit.*, pág. 98 y también págs. 97-101).

68. K. Marx, *Capital*, *op. cit.*, vol. I, pág. 254 (versión castellana, *El Capital*, *op. cit.*, vol. 1, «I.a fórmula general del capital», págs. 207-208).

69. Esta formulación se sustenta en el análisis que Deleuze y Guattari hicieron de la inmanencia en *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, «Le plan d'immanence», págs. 38-59 (versión castellana, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, págs. 39-62). He tomado prestado el término de «inmanencia absoluta» del artículo homónimo de Giorgio Agamben, en el que trata de la cuestión de la inmanencia en relación con Deleuze, Foucault y Spinoza entre otros pensadores; véase G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, págs. 377-403. (Versión inglesa, *Potentialities. Collected Essays*, California, Stanford University Press, 1999, «Absolute Immanence», págs. 220-239; versión castellana, *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, págs. 481-522.)

70. Para un examen de la relación entre el capital y lo que está fuera de toda medida, lo inconmensurable, véase Hardt y Negri, *Empire*, *op. cit.*, págs. 354-359. (Versión castellana, *Imperio*, *op. cit.*, págs. 323-325 y 325-328.)

71. Pese al hecho de que se ha concedido gran importancia al surgimiento de un marxismo spinoziano (como alternativa a las ortodoxias dialécticas del marxismo hegeliano), la literatura especializada que relaciona entre sí de una manera directa, explícita y continuada a Marx y a Spinoza, resulta sorpren-



dentamente exigua. Puede que esta escasez sea de por sí un síntoma, aunque, por mi parte, no estoy seguro, sin embargo, de qué es exactamente un síntoma (aparte de que un estudio comparativo riguroso y completo de estos dos pensadores es, sin lugar a dudas, una expectativa que desalienta a los más aguerridos). Durante las últimas cuatro décadas ha habido, sin duda, pensadores que han escrito tanto sobre Marx y Spinoza en obras sueltas aunque estrechamente relacionadas (como, por ejemplo, Antonio Negri en *Marx más allá de Marx* y *La anomalía salvaje*, y Étienne Balibar en *Lire le Capital* y *Spinoza et la politique*); ha habido pensadores que se refieren implícitamente o bien de pasada a la relación entre Spinoza y Marx (como Althusser en *Lire le Capital* y en sus escritos autobiográficos así como Warren Montag en *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*); ha habido también pensadores cuya *Weltanschauung* se halla plenamente imbuida de problemáticas spinozianas y marxistas con independencia de que lo admitan explícitamente o no (véase, entre otros, Deleuze y Guattari en los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, [vol. 1, *El Antiedipo*, y vol. 2, *Mil mesetas*], Hardt y Negri en todas las obras que han escrito juntos, así como Paolo Virno en *Gramática de la multitud*); y ha habido pensadores que se enfrentan a la relación Spinoza-Marx de una manera indirecta y aun así significativa, recurriendo al examen de un tercer pensador afín a los dos (me refiero, por ejemplo, al importante estudio de Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, así como el reciente estudio de Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx, and Politics*). Se podría decir que, entre estos diversos e inmensamente valiosos esfuerzos por combinar los sistemas de pensamiento de Spinoza y Marx, el más influyente sigue siendo la contribución pionera que Althusser hizo en *Lire le Capital* y que, en muchos aspectos, no tiene parangón, y a la que ya me he referido en varias ocasiones. A pesar de todas las diferencias significativas, lo que estos pensadores tienen en común es, por lo menos, una comprensión del materialismo inmanentista de Spinoza como precursor decisivo del proyecto filosófico y político de Marx (aquí «precursor» no debe entenderse como si un sistema fuese la causa directa y transitiva del otro, sino en términos históricos y también desde el punto de vista de la lógica, en el sentido, esto es, de que tanto el sistema de pensamiento de Marx como el de Spinoza compartían la misma condición de posibilidad o causa en las estructuras inmanentes del pensamiento y la vida que la modernidad capitalista inauguró). En definitiva, el corpus del marxismo spinoziano es abundante, aunque la literatura sobre Spinoza y Marx sea exigua. Pero no por ser exigua es menos significativa y destacable. En particular quisiera referir al lector dos obras importantes: el ensayo que Eugene Holland publicó en 1998 con el título «Spinoza and Marx» (en el cual examinaba algunas de las obras que acabamos de mencionar y citaba también a otros tres precursores históricamente anteriores: el

«Marx à la rencontre de Spinoza», de Maximilien Rubel; «Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx», de Alexandre Matheron; y «De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx», de Albert Igoïn; artículos todos ellos publicados por los *Cahiers Spinoza* en 1977) y el libro *Surplus* de Kordela (que construye una estructura filosófica tetrádica cuyos personajes conceptuales complementarios —como los llamarían Deleuze y Guattari— son Spinoza, Kant, Marx y Lacan). En lo que a Holland se refiere, del hecho de confrontar directamente a Spinoza y Marx, el marxismo spinoziano probablemente obtendrá la percepción de una necesaria eliminación del «teleologismo del modelo de las fuerzas/relación de producción en dos sentidos: no habría garantía de que las fuerzas de producción sigan desarrollándose incluso ante relaciones de producción restrictivas o destructivas; y aunque lo hicieran, no habría garantía alguna de que este tipo de acontecimiento redundara en última instancia en un aumento de la libertad humana» (Eugene Holland, «Spinoza and Marx», en <<http://clogic.eserver.org/2-1/holland.html>>). A juzgar por las críticas que apunaba Kordela acerca de las tendencias teleológicas de Hardt y Negri, creo que está plenamente de acuerdo con Holland sobre esta cuestión (Kordela, *Surplus*, págs. 2-5 y 127-130). El proyecto de una autora como Kordela, sin embargo, va más allá de la crítica, porque el examen de Spinoza y Marx en su obra es un intento explícito de producir lo que ella llama una ontología de la «(no)-sustancia diferencial», según la cual «los registros en los que el Ser precisa ser nombrado son los siguientes: 1) *ser como la univocidad imaginaria del pensamiento abstracto, esto es, como simulacro (valor de cambio o significante)*; 2) *los seres como la multiplicidad del ser (valor de uso o seres físicos)*; y 3) *la (no)-sustancia primaria, trascendente y, no obstante, inmanente y diferencial que, a la vez, instituye la duplicidad de la que antes hemos hablado y es el efecto de ella (excedente)*» (págs. 46-47; se trata de la culminación de un argumento complejo y, por ello, aconsejo al lector que lea, al menos, también las págs. 38-49, en las que se dan los pasos lógicos intermedios que conducen a estas conclusiones). He encontrado no sólo sugerente la manera en que Holland y Kordela tratan directamente la relación Spinoza-Marx (así como todos los que con anterioridad analizaron esa relación de manera indirecta y que ya hemos mencionado), sino que la encuentro esclarecedora, instructiva y fecunda. Y lo que, sin embargo, nadie ha sugerido aún, que yo sepa, es la abundancia de frutos —no sólo filosóficos sino también políticos— que cabe esperar de una articulación de la relación entre estos dos pensadores según la manera en que Marx entiende la plusvalía y la manera en que Spinoza entiende el tercer género de conocimiento y el amor que de él surge.

72. Véanse el Corolario a la Proposición 32 y la Proposición 33 de la parte V de la *Ética* (Spinoza, *Opera, Tomus Primus*, págs. 265-266).

73. Tal como Deleuze señaló, en Spinoza los «diferentes géneros de conocimiento son también diferentes maneras de vivir, modos de la existencia» (Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968, cap. XVIII, «Vers le troisième genre», pág. 268; versión en castellano, *Spinoza y el problema de la expresión*, Madrid, Muchnik Editores, 1975, pág. 283).

74. Véase el segundo Escolio a la Proposición 40 de la parte II de la *Ética*, en el que Spinoza describe brevemente los tres géneros de conocimiento (Spinoza, *Opera, Tomus Primus*, pág. 106). Spinoza expone con más detalle su teoría del conocimiento en la parte II de la *Ética* (sobre todo a partir de la Proposición 13 en adelante) así como en la parte V (dedicada principalmente al tercer género de conocimiento) (Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, págs. 83-119 y 245-273).

75. Genevieve Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, Nueva York, Routledge, 1996, pág. 67.

76. Véase la Definición 2, la Proposición 10, el segundo Escolio a la Proposición 10, así como la Proposición 37 de la parte II de la *Ética* (Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, págs. 72, 80-81 y 102). Sobre la relación entre la esencia y la existencia, en la sustancia y los modos, véanse las Definiciones 1, 3, 5, 6 y 8 así como los Axiomas 1 y 7 de la parte I de la *Ética* (Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, págs. 37-38).

77. Una de las principales consecuencias políticas de este concepto de esencia como singularidad es que en Spinoza lo común nada tiene que ver con la comunidad entendida como *Gemeinschaft*. Mientras que esta última es fundamentalmente esencialista y excluyente —en el sentido de que todos sus miembros deben participar de la misma esencia trascendente como identidad, por ejemplo, la raza, la religión, la nación, la lengua, etcétera, excluyendo de este modo por definición a todos los demás cuyas esencias se definen como diferentes—, la esencia como singularidad, en cambio, consiste en modos que son esencialmente diferentes unos de otros y que se unen según aquello en lo que convienen, como, por ejemplo, trayectorias comunes y proyectos comunes. Para Spinoza, y esto es importante señalarlo, todos los modos «convienen en ciertas cosas» y lo común, por lo tanto, en principio no excluye a ningún modo. Véanse el Lema 2 y su Demostración, el Axioma 1, la Definición del Axioma 2 y también las Proposiciones 38 y 39, así como sus respectivos Corolarios en la parte II de la *Ética* (Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, págs. 85, 86-87, 103-104). Sobre esta cuestión, véase también el tratamiento que damos a lo común en el capítulo «Acerca de *Imperio*» en este volumen.

78. Véase por ejemplo, el Escolio a la Proposición 36 de la parte V de la *Ética* (Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, págs. 267-268).

79. Más que necesario, el primer género de conocimiento es a juicio de Spinoza, estrictamente hablando, inevitable. Sobre las relaciones comple-

mentarias entre los tres géneros de conocimiento, véase Genevieve Lloyd, *Spinoza and the Ethic*, *op. cit.*, pág. 70, así como la exposición que Deleuze hace de la teoría del conocimiento de Spinoza, en Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, cap. XVII: «Les Notions comunes», págs. 252-267, cap. XVIII: «Vers le troisième genre», págs. 268-281, y cap. XIX: «Beatitude», págs. 282-298, en especial las págs. 279-281. (Versión en castellano, *Spinoza y el problema de la expresión*, *op. cit.*, cap. 17: «Las nociones comunes», cap. 18: «Hacia el tercer género», cap. 19: «Beatitud», págs. 266-315 y, en especial, págs. 295-297.)

80. Véase el Escolio a la Proposición 33 de la parte V de la *Ética*; la traducción ha sido modificada (Spinoza, *Opera, Tomus Primus*, pág. 266). En la versión inglesa de Parkinson, por lo demás muy competente, el término *laetitia* es vertido en inglés como «*pleasure*» (placer) y *tristitia* como «*pain*» (dolor). Esta traducción de estos términos —que, por lo demás, tienen una importancia fundamental en la *Ética*— me parece un tanto equívoca en el contexto del pensamiento de Spinoza: creo que una versión mejor sería traducir *laetitia* por «alegría» y *tristitia* por «tristeza». Además, a diferencia de Parkinson, entiendo que la traducción de *beatitudo* es «beatitud» y no «bienaventuranza», porque esta última palabra implica una relación binaria y trascendente entre alguien que bendice y alguien que al ser bendecido recibe la bendición, lo que no es coherente con el hecho de que Spinoza entiende la relación de causa y efecto como una relación de inmanencia.

81. Al comentar este mismo pasaje de Spinoza, Negri señala que el amor intelectual de Dios «no es un proceso sino una condición» (*L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, Roma, Derive Approdi, 1998, págs. 226 y 227 [versión inglesa, trad. a cargo de Michael Hardt, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1991, págs. 178 y 179; versión castellana, *La anomalía salvaje: ensayo sobre el poder y la potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona-Itzpalapa (México), Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 1993, págs. 299 y 300]). Así vemos que, una vez alcanzado, este género de amor es una condición —y, en realidad, una precondition— y también que este logro implica un proceso, a través del cual uno se basa en los primeros dos géneros de conocimiento para alcanzar el tercero. Para la interpretación que Negri hace de este tercer género de conocimiento, véase el examen con mayor detalle que se realiza en la nota 91.

82. Véase el Escolio a la Proposición 20 de la parte V de la *Ética* (Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, págs. 258-260).

83. Véase el segundo Escolio de la Proposición 40 de la parte II de la *Ética* (Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, pág. 106).

84. La Definición VI de la parte II de la *Ética* dice: «Por realidad y per-

fección entiendo la misma cosa» (Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, pág. 74). Esto significa que, si bien podemos tener experiencia del mundo y de nosotros mismos en él como una experiencia de carencia, el mundo en realidad nunca carece de nada, es decir, es en cada momento todo lo que es, es decir, perfecto. El mundo de Spinoza, sin embargo, no está hecho de materia inerte. Lejos de ser una aceptación del statu quo, esa definición de perfección hace intervenir la potencia para el cambio. Spinoza, de hecho, entiende la perfección también en términos de potencia: «La persona que tiene un cuerpo puede muchas cosas, tiene una mente que, considerada sólo en ella misma, tiene una gran conciencia [«según cierta necesidad eterna»] de sí misma, de Dios y de las cosas» —y esa conciencia de «sí misma, de Dios y de las cosas» es el sello distintivo de la culminación de todas las vías del conocimiento en el tercer género de conocimiento. Y un poco más adelante añade: «Cuanto mayor es la perfección de una cosa, más activa es y menos pasiva es; y viceversa, cuanto más activa es, más perfecta ella es», un pasaje en el que la acción se entiende como autodeterminación, es decir, como una modalidad del ser y del actuar que se afana en que la gobierne lo menos posible la contingencia, y que se esfuerza tanto como puede en proponerse como necesaria. En definitiva, siempre somos tan perfectos de hecho como podemos serlo, y como sea que la realidad incluye su propia causa necesaria y eterna, cuanto más conscientes somos de esta causa, menos dependemos de la contingencia y más capaces somos de acción. Precisamente en este sentido, podemos alcanzar cotas más altas de perfección, y la perfección conlleva, de hecho, la posibilidad de potenciar la libertad. Véanse el Escolio y la Proposición 39, la Proposición 40 y el Escolio a la Proposición 42 de la parte V de la *Ética* (Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, págs. 269, 270 y 273).

85. En otra parte, he tratado de esta experiencia de amor como un *amor potentiae*, esto es, mutuamente excluyente de las relaciones de propiedad y posesión (Casarino, *Modernity at Sea, op. cit.*, págs. xxvi-xxvii).

86. Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, versión inglesa a cargo de John Cumming, Nueva York, Continuum, 1987, págs. 72-73. (Versión castellana, *Dialéctica de la ilustración*, «Excursus I: Odi-seo, o mito e ilustración», Madrid, Trotta, 1994, pág. 122.)

87. Véase el Escolio, antes mencionado, a la Proposición 33 de la parte V de la *Ética* (Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, pág. 266).

88. Spinoza concluye la *Ética* con estas frases: «Si bien la vía que he mostrado que conduce a esta meta [el amor intelectual de Dios] parece ser muy ardua, puede, pese a ello, seguirse. Y ciertamente debe ser arduo lo que tan raramente se encuentra. Si en nuestra mano estuviera la salvación y se pudiera alcanzar sin pasar por duras penas, ¿cómo iba a ser posible que fuese descuidada e ignorada casi por todos? Pero todas las cosas superiores son

tan difíciles como raras y excepcionales» (Escolio a la Proposición 42 de la parte V de la *Ética* [Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, pág. 273]). Además, una vez alcanzado, el amor intelectual de Dios no se logra necesariamente de una vez por todas, no es una realidad necesariamente permanente: aunque este género de amor es eterno e infinito, todavía lo experimentamos totalmente dentro de nuestra existencia modal en la «duración» (es decir, la diacronía) y la finitud. Dicho con otras palabras, el hechizo de este amor puede romperse, y una vez roto, volvemos una vez más a circunscribirnos a aquella existencia modal que si bien nunca habíamos dejado, bajo el hechizo de ese amor, se le había añadido la eternidad. Spinoza afirma, no obstante, que cuanto más logramos esta clase de momentos de amor, más capaces de ellos somos y más los deseamos. Véase la Proposición 26, así como su Demostración y el Escolio a la Proposición 34 de la parte V de la *Ética* (Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, págs. 262 y 266, respectivamente). En cuanto a la crítica radical que Spinoza hace del pensamiento teleológico, véase como mínimo el Apéndice a la parte I de la *Ética* (Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, págs. 66-72).

89. Louis Althusser, «The Only Materialist Tradition. Part I: Spinoza», en Warren Montag y Ted Stolze (dirs.), *The New Spinoza*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1997, pág. 18. En cuanto a la explicación que Spinoza ofrece de la manera en que el cuerpo y la mente intervienen en el tercer género de conocimiento, véase la Proposición 39 de la parte V de la *Ética* y su Escolio (Spinoza, *Opera, Tomus Primus, op. cit.*, págs. 269 y 270).

90. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression, op. cit.*, págs. 275-276 y 277-281 (versión castellana, *Spinoza y el problema de la expresión, op. cit.*, págs. 291-292 y 293-297).

91. Estoy plenamente de acuerdo con Hardt y Negri cuando, en el último capítulo de *Multitud*, argumentan que es necesario y perentorio repensar el amor como un concepto político. Creo, sin embargo, que esa tarea exige un compromiso sostenido con el amor intelectual de Dios de Spinoza como amor de lo que excede, que, a mi juicio, no se halla presente ni explícita ni implícitamente en la manera en que ellos lo consideran. (No estoy seguro de que la invocación que hacen del «amor de Dios cristiano y hebreo» como un amor que no es «necesariamente metafísico» y que encuentra su expresión «en el proyecto político material común de la multitud», constituya, en este contexto, la índole de compromiso que planteo.) Véase M. Hardt y A. Negri, *Multitude, op. cit.*, págs. 351-352, y también págs. 351-358 (versión castellana, *Multitud, op. cit.*, págs. 399 y 399-406). Negri se refiere a Spinoza en sus meditaciones sobre el amor en *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* sin ocuparse, en cambio, del tercer género de conocimiento spinoziano: «que el amor es la *praxis* constituyente de lo común es una verdad conocida desde antiguo. El

amor es deseo de lo común, *cupiditas* que atraviesa, como dijo Spinoza, la física y la ética. Sabiendo que la *cupiditas* se enraíza en la eternidad del ser, aún nos queda por demostrar que la experiencia del amor constituye la dinámica de la innovación del ser» (A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo. Nove lezioni impartite da me stesso*, Roma, Manifestolibri, 2000, pág. 103; versión inglesa, *Time for Revolution, op. cit.*, pág. 209). No me cabe duda de que el amor es, a la vez, «la praxis que constituye lo común» y «la dinámica de la innovación del ser», si entendemos que el amor está determinado por el tercer género del conocimiento. Pero no queda claro que ésta sea la manera en que Negri entiende aquí el amor. La referencia que en este pasaje hace a la concepción que Spinoza tiene del deseo o la *cupiditas*, por ejemplo, resulta equívoca o cuanto menos insuficiente. Spinoza define el deseo (*cupiditas*) como «apetito con conciencia de él mismo» (véase el Escolio a la Proposición 9 de la parte III de la *Ética* [Spinoza, *Opera, Tomus Primus*, págs. 129-130]). Esa conciencia no es necesariamente conciencia «según una cierta necesidad eterna» (es decir, conciencia de la causa), y, por tanto, sólo esta última y no aquella otra se halla necesariamente «enraizada en la eternidad del ser». La *cupiditas* puede «enraizarse en la eternidad del ser» si y sólo si es conciencia no sólo de sí misma sino también de su causa inmanente, es decir, si y sólo si es capaz de contribuir y dar lugar al tercer género de conocimiento y a su amor. (Y es fundamental hacer hincapié aquí en que no hay ni una pizca de teleología en este pasaje, ya que, del mismo modo la *cupiditas* puede que permanezca perdida para siempre en los confines de lo diacrónico.) En definitiva, para Spinoza, la *cupiditas* es intrínsecamente la manera limitada en que experimentamos el deseo en lo diacrónico, y no el deseo inmediatamente constituyente entendido como experiencia de la sincronía, es decir, el amor intelectual de Dios. Sólo este último amor «constituye la dinámica de la innovación del ser». Antes, en *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, Negri había escrito también que «con Spinoza la ontología del materialismo [...] pasa a ser investida y refundada por el deseo. [...] El ritmo de la constitución del mundo es sostenido —en una confusión de formas— por una fuerza viva que se despliega en el mundo para construirse como divina. La libertad se construye en este desplegarse e interpreta su continuidad en el seno de la inmanencia productiva absoluta de una *vis viva*, de una fuerza viva que se despliega desde el *conatus* físico hasta la *cupiditas* humana y el amor divino. Antes de interpretar el mundo humano y sublimarse en el mundo divino, la ética constituye el mundo físico. La eternidad es vivida como presencia y lo común es restituido en su integridad con el desarrollo de la ontología. La composición de los cuerpos es común; el objeto de la *cupiditas* es común; la figura de lo divino es común. Lo común es ontología considerada desde el punto de vista de la pasión, de la fuerza que agita y constituye el mundo y la divinidad» (A. Negri, *Kairòs*,

*Alma Venus, Multitudo*, op. cit., págs. 73-74; versión inglesa, *Time for Revolution*, págs. 186-187). Hay muchas cosas que analizar en este pasaje. Dejando a un lado la escabrosa cuestión de cómo interpretar la definición que Spinoza hace del *conatus*, como ese empeño a través del cual los modos persisten en el ser —una cuestión en la que no puedo entrar aquí ya que me alejaría mucho de mi propósito—, estoy de acuerdo con lo que Negri expone en ese pasaje, siempre y cuando: a) el paso del *conatus* a la *cupiditas* y al *amor* se entienda como un proceso de perfeccionamiento, un proceso de pulido, a través del cual el primer y el segundo género de conocimiento culminan en el conocimiento de tercer género; b) este tránsito se entienda también en términos estrictamente no teleológicos (es decir, que no haya necesidad ontológica alguna que garantice que este tránsito pueda llegar a darse); y c) que la «fuerza» que causa este tránsito se entienda precisamente como un excedente, es decir, como una causa ausente que es inmanente a sus efectos. Y la razón por la que no estoy seguro de que Negri esté de acuerdo con mis apreciaciones es que, poco después del pasaje que acabo de citar, escribe: «Dicho esto, a pesar [de la afirmación materialista de Spinoza de lo común como inmanencia], es preciso añadir que el ascetismo de Spinoza es incapaz de dar pleno sentido a esta progresión. Porque forma una imagen de la beatitud que, al separarse de la producción del deseo, sólo trata superficialmente la noción de beatitud sin apropiársela» (A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, op. cit., pág. 74; versión inglesa, A. Negri, *Time for Revolution*, op. cit., pág. 187; traducción modificada). Aquí es donde afloran mis discrepancias con la interpretación que Negri hace de Spinoza. Tal como he tratado de mostrar en mi lectura —seguro que incompleta y algo apresurada— de la manera en que Spinoza entiende el tercer género de conocimiento, la beatitud no sólo no se separa de la producción de deseo, sino que constituye también su más plena realización. A diferencia de Negri, por tanto, no veo la necesidad de criticar el «ascetismo» de Spinoza. La crítica que Negri hace aquí es, por lo demás, una reformulación de los argumentos que ya había expuesto en *La anomalía salvaje*, obra en la que el tercer género de conocimiento queda relegado a una posición en cierto modo marginal y ambivalente en el sistema de Spinoza (A. Negri, *Spinoza*, op. cit., págs. 223-224 y también págs. 216-230; versión inglesa, *The Savage Anomaly*, op. cit., págs. 174-175 y también págs. 168-182; versión castellana, *La anomalía salvaje*, op. cit., págs. 294-296 y también la sección «Liberación y límite: la desutopía», págs. 284-305). Sin embargo, es cierto que *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* en su integridad podría prestarse a una lectura diferente: dado el insistente y recurrente hincapié que hace en la experiencia de la eternidad, cabría decir que esta obra está tan impregnada del tercer género de conocimiento de Spinoza que ha convertido ese conocimiento en una presencia ubicua, imperceptible y poderosa en todas partes. En esta



obra, por ejemplo, Negri argumenta explícitamente que la producción de lo común es un índice de eternidad y estoy completamente de acuerdo con su argumento (A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, *op. cit.*, pág. 72; versión inglesa, A. Negri, *Time for Revolution*, *op. cit.*, pág. 185). Sin embargo, sin tener claro cómo puede hacer ese hincapié en la experiencia de la eternidad sin colocar el tercer género del conocimiento en el centro mismo de la problemática spinoziana.

92. «La philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts», Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, *op. cit.*, pág. 8 (versión castellana, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, pág. 8).

93. *Ibíd.*, pág. 50 (versión castellana, *op. cit.*, pág. 52; traducción modificada). A lo largo de las páginas de *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze argumenta que, en Spinoza, el poder de ser implica también la potencia de actuar, y la potencia de pensar conlleva asimismo la potencia de conocer. Véase, por ejemplo, Gilles Deleuze, *Spinoza et le probleme de l'expression*, *op. cit.*, págs. 105-107 (versión castellana, *Spinoza y el problema de la expresión*, *op. cit.*, págs. 113-115).

94. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, *op. cit.*, págs. 43, 44 y 59 (versión castellana, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, págs. 45, 46 y 62).

95. Véase G. Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, París, Minuit, 1981, «Sur la différence de l'Éthique avec une morale», pág. 29 (versión castellana, *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001).

96. *Ibíd.*, pág. 43.

97. En cuanto a la manera en que tratamos «el vacío», véase el capítulo «Acerca de *Multitud*» en este volumen. La expresión «grado cero», proviene de Virno, que se refiere a esta expresión también como el «núcleo neutro» y la utiliza para describir la estructura de ciertos afectos y modos de comportamiento éticamente negativos —como, por ejemplo, el cinismo y el oportunismo— que guardan relación con las formas contemporáneas de subjetividad capitalista. Para Virno lo neutro es precisamente la estructura misma y, por ello, se puede materializar de modos radicalmente diferentes con respecto a sus instancias actuales y dominantes: «Nuestro reto teórico consiste [...] en identificar una nueva e importante *modalidad de experiencia* a través de las formas en las que de momento puede ser manifiesta, sin reducir, no obstante, aquella experiencia a esas formas» (Paolo Virno, «The Ambivalence of Disenchantment», trad. de Michael Turits, en P. Virno y M. Hardt, *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, Mineápolis, Minnesota University Press, 1996, pág. 25). Y esto es lo que he venido sosteniendo en relación con el excedente entendido como la matriz neutra tanto del capital como de lo común: nuestro reto filosófico y político consiste en desvincular esta matriz

de sus actuales formas decrepitas y, a la vez, incorporar esa matriz en gestos de amor (sin desecharla). En lo esencial ése es el argumento que Kordela expone en *Surplus*, en cuyas páginas sostiene (a propósito de Marx, lo que, *mutatis mutandis*, se puede predicar también de Spinoza) que «aquello que Marx nos dice [...] es que el Ser es una Nada, un Cero, y que simultáneamente es un excedente, un ser que necesita decirse en un solo sentido a la vez desde el punto de vista de la unidad de su valor de cambio (la única forma abstracta que hace equivalentes a todos los seres) y desde el punto de vista de la multiplicidad del valor de uso, las manifestaciones múltiples concretas, empíricas y divergentes del Ser. Ni la unidad del valor de cambio ni la multiplicidad del valor de uso, ni el ser para otros ni el ser en sí es la “potencia” que determina al otro, dado que ambos están determinados tanto por la potencia del Ser y el Pensamiento (Excedente) de la que ambos son los “modos de existencia” empíricos». Y lo que tiene una importancia fundamental, añade: «Dado que, tal como he mostrado, el capitalismo no es una necesidad ontológica sino sólo una de las manifestaciones, teóricamente infinitas, del Ser y el Pensamiento en el reino de lo posible tal como ellas lo determinan, la única alternativa que tienen los seguidores de Marx, por lo tanto, es repensar el comunismo como un sistema económico, político y cultural que incluya el excedente a todos los niveles» (A. K. Kordela, *Surplus: Spinoza, Lacan*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, págs. 106-107 y 108). Una cita a la que nada quito ni tampoco añadido nada.

98. Desiderio Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, Madrid, Espasa Calpe, 1976, pág. 17. La obra original con el título en griego (*Mories ecomion*) y latín (*Stultiae laus*) fue publicada en 1511 en París.

99. Véase la nota 11 más arriba. Sobre esta cuestión, véanse los comentarios de Paolo Virno a las relaciones contemporáneas entre «intelecto» y «multitud» (P. Virno, *Grammatica della moltitudine: per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Rubettino, Catabzaro, 2001, págs. 27-28; versión castellana, *Gramática de la multitud: por un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003, págs. 34 y sigs.).

100. G. Deleuze y F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, *op. cit.*, págs. 8-9, aunque véanse también las págs. 8-12 (versión castellana, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, págs. 8-12).

101. *Ibíd.*, pág. 43 (versión castellana, *op. cit.*, págs. 44-45).

102. G. Deleuze y F. Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, pág. 9. (Versión castellana, *Mil mesetas*, *op. cit.*, pág. 9.)

## PROPEDÉUTICA A LA LUCHA DE CLASES, DÉCADAS DE 1950 A 1970

1. *Azione Cattolica Italiana* es una organización católica no clerical que desempeñó un papel social y político especialmente importante en el período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial. Sus orígenes se remontan a la fundación de la *Società della Gioventù Cattolica Italiana* en 1867.

2. Leonardo Bruni (1370-1444), erudito polifacético, historiador y figura política, es una de las figuras más destacadas del movimiento intelectual humanista. Situado entre el humanismo y el Renacimiento, Marsilio Ficino (1433-1499) fue uno de los filósofos más importantes de su época, y sus obras influyen profundamente en el Renacimiento de todas las partes de Europa.

3. La Scuola Normale de Pisa es una célebre institución de investigación toscana que fue fundada por Napoleón en 1810 como una rama de la École Normale Supérieure de París.

4. Antonio Negri, *Saggi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*, Instituto Giangiacomo Feltrinelli, 1959; Antonio Negri, «Studi su Max Weber (1956-1965)», en *Annuario bibliografico di filosofia del diritto*, Milán, A. Giuffrè, 1967.

5. Giovanni Gentile (1875-1944), filósofo hegeliano y político, fue la figura que, junto a Benedetto Croce (1866-1952), dominó la vida intelectual italiana durante la primera mitad del siglo xx.

6. Sobre Antonio Gramsci, véase también el capítulo «Vicisitudes del pensamiento constituyente» en este mismo volumen.

7. El PSIUP nació en 1964 como una escisión del ala izquierda del Partido Socialista italiano.

8. Cossutta, Alinovi y La Torre eran todos ellos figuras destacadas del Partido Comunista Italiano en aquella época.

9. En el medio político en el que se movía por entonces Negri, el término *inchiesta operaia* designaba una investigación sobre la clase obrera llevada a cabo prestando atención a las realidades y proyectos de los propios trabajadores, así como la intervención de los trabajadores, en este sentido este tipo de *inchiesta* se oponía al tipo de investigación que se llevaba a cabo teniendo sólo en cuenta las necesidades del Estado o del capital, y se hacía desde el punto de vista de las organizaciones oficiales de izquierdas como, por ejemplo, el Partido Comunista, o bien de los discursos metodológicos y teóricos tradicionales de las ciencias sociales académicas.

10. Porto Marghera es una zona industrial situada en la orilla continental de la laguna veneciana, frente a la ciudad de Venecia.

11. Antonio Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milán,

Feltrinelli, 1970. La versión que se cita aquí es la inglesa, *Political Descartes: Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, trad. a cargo de Matteo Mandarini y Alberto Toscano, Londres, Verso, 2007. (Versión castellana, *Descartes político o de la razonable ideología*, Madrid, Akal, 2008.)

12. En el original italiano aparece «[R]ank and file» en inglés.

13. El CGIL era y sigue siendo el sindicato obrero más poderoso de Italia; tradicionalmente, tenía estrechos lazos de unión con el Partido Comunista Italiano. Antonio Gramsci fundó *L'Unità* en 1924 como el periódico oficial del Partido Comunista.

14. El lector encontrará una formulación más reciente de la argumentación de las dos modernidades en Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, págs. 69-92 (versión castellana, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, págs. 77-96), así como en el capítulo «Acercas de *Imperio*» en este volumen.

15. Antonio Negri, *I libri del rogo*, Roma, Castelvecchi, 1997. (Versión inglesa, *Books for Burning, Between Civil War and Democracy in 1970s Italy*, trad. a cargo de Arianna Bove, Ed Emery, Timothy S. Murphy (ed.) y Francesca Novello, Londres, Verso, 2005.)

16. Antonio Negri, *La forma stato: Per la critica dell'economia politica della Costituzione*, Milán, Feltrinelli, 1977. (Versión castellana, *La forma-estado*, Madrid, Akal, 2003.)

17. Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1994, págs. 53-136. (Versión parcial de esta obra en castellano, *El trabajo de Dionisos*, Madrid, Akal, 2003.)

18. El primer artículo de la Constitución italiana es: «Italia es una República fundada en el trabajo».

19. En el original italiano, *big business* y *big labour* están en inglés.

20. Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, *op. cit.*, págs. 23-51.

21. En marzo de 1977 durante los choques entre la policía y los estudiantes en la Universidad de Bolonia, la policía mató a un estudiante, hecho después del cual los disturbios se extendieron por toda la ciudad durante varios días.

22. El término inglés «poder» tiene varias posibles correspondencias en castellano, entre ellas las de «potencia» y «poder», como en italiano *potenza* y *potere*, en francés *puissance* y *pouvoir*, en alemán *Macht* y *Vermögen*, y en latín *potentia* y *potestas*. Potencia (*potenza*) a menudo tiene resonancias a potencialidad así como con concepciones descentralizadas o de masa de la fuerza y la resistencia. Poder (*potere*), por otro lado, alude de una manera general a la fuerza o a la autoridad de una capacidad o calidad ya estructurada y centrali-

zada, a menudo un dispositivo institucional como, por ejemplo, el Estado. En las secciones del original resultado de la traducción del italiano al inglés como, por ejemplo, «Propedéutica para la lucha de clases, décadas de 1950 a 1970», «Explorando el presente», «Vicisitudes del pensamiento constituyente», y el artículo de Negri, «El monstruo político: El *poder* y la vida desnuda», el autor tradujo *potere* por «Power» y *potenza* las más de las veces como «power» y de vez en cuando como «potentiality». Y ha indicado en el cuerpo principal del texto los casos en los que *potenza* se tradujo como «potentiality». En castellano hemos procurado traducir *potere* (Power) por «poder», y *potenza* (power/potentiality) como «potencia», en potencia, lo que es en potencia, y vertiendo como es lógico «labor power» como *fuerza de trabajo*.

23. El término *operaio sociale* (trabajador social) designa las nuevas formas de trabajo y de composición de clase que relacionadas con el proceso posfordista de producción en contraposición al *operaio massa* (obrero masa) de los modelos tayloristas y fordistas de producción y organización industrial. Una concisa visión de conjunto de los argumentos y periodizaciones correspondientes a estos temas es la que ofrece el ensayo de Antonio Negri «Twenty Theses on Marx: Interpretation of the Class Situation Today», en Saree Makdisi, Cesare Casarino y Rebecca Karl (dirs.), *Marxism beyond Marxism*, trad. de Michael Hardt, Nueva York, Routledge, 1996, págs. 154-156.

24. *Ibid.*, págs. 149-180, y en especial págs. 164-178.

## EXPLORANDO EL PRESENTE

### ACERCA DE IMPERIO

1. Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

2. Véase la nota 23 del prefacio para una breve historia de la revista *Futur Antérieur*.

3. De la figura del «obrero socializado» se trata brevemente en «Propedéutica para la lucha de clases, décadas de 1950 a 1970» y, en especial, en la nota 23 de ese capítulo. Sobre la cuestión del «trabajo inmaterial», véase la nota 23 del prefacio.

4. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Londres, Verso, 1994. (Versión castellana, *El largo siglo xx*, Madrid, Akal, 1999.) Los argumentos que Hardt expone acerca de esta obra se reiteran en Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, págs. 237-239. (Versión castellana, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, págs. 223-224.)

5. Antonio Negri, «El monstruo político: el *poder* y la vida desnuda». Para la referencia bibliográfica original, véase la nota 6 del prefacio.
6. Antonio Negri, *Macchina Tempo: Rompicapi, Liberazione, Costituzione*, Milán, Feltrinelli, 1982.
7. Antonio Negri, *Il potere costituente: Saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, SugarCo., 1992. (Versión castellana, *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, El Escorial, Ediciones Libertarias-Prodhufi, 2007.)
8. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. de Martin Nicolaus. Harmondsworth (RU), Penguin Books, 1974, págs. 407-408 y 410. (Versión castellana, *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, Madrid-México, Siglo XXI, 1978, págs. 359 y sigs.)
9. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1980, pág. 523. (Versión castellana, *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2008, págs. 419-420.)
10. Crawford B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962. (Versión castellana, *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1978.)
11. Sobre las figuras del pensamiento herético italiano del siglo xvi, véase Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Florencia, Sansoni, 1967.
12. El lector encontrará las meditaciones de Negri sobre este concepto recogidas en A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo: Nove lezioni impartite a me stesso*, Roma, Manifestolibri, 2006, págs. 65-121 (este ensayo, del que no hay traducción en castellano, ha sido publicado en inglés: *Time for Revolution*, trad. de Matteo Mandarini, Londres, Continuum, 2003, págs. 181-223).
13. M. Hardt y A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, págs. 396-407. (Versión castellana, *Imperio*, *op. cit.*, «La Multitud contra el Imperio», págs. 357-374.)
14. Roberto Esposito, *Communitas: Origine e destino della comunità*, Turín, Einaudi, 1998.
15. Sobre *Moby Dick* como novela de lo común, véase Cesare Casarino «White Capital; or Heterotologies of the Limit», en *Modernity at Sea: Melville, Marx, Conrad in Crisis*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2002, págs. 63-183.
16. Sobre esta cuestión, véanse las notas 37 y 38 del prefacio.
17. En el capítulo «Vicisitudes del pensamiento constituyente» de este volumen, Negri se refiere a sí mismo como un pensador pagano.
18. *Ibíd.*

19. Aquí y en todo el libro «potencia desnuda» traduce el italiano *nuda potenza*.

20. «*Showdown*» (prueba de fuerza) en inglés en el original italiano.

#### ACERCA DE MULTITUD

1. Sobre esta tesis, véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge. Harvard University Press, 2000, págs. 69-92 (versión castellana, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, págs. 77-96); así como el capítulo «Acerca de *Imperio*», en este mismo volumen.

2. Félix Guattari y A. Negri, *Communists Like Us*, Nueva York, Semiotext[e], 1990. (Versión italiana, *Le verità nomadi. Per nuovi spazi di libertà*, Roma, Antonio Pellicani Editore, 1989; versión francesa, *Nouveaux espaces de liberté*, París, Éditions Dominique Bedou, 1985; versión castellana, *Las verdades nómadas, General Intellect, Poder Constituyente, Comunismo*, Tres Cantos, Akal, 1999.)

3. Gilles Deleuze, *Cinema II: Le temps-image*, París, Minuit, 1985, «Les tactisignes». (Versión inglesa, *Cinema 2: The Time-Image*, trad. de H. Tomlinson y Robert Galeta, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1989, págs. 20-21; versión castellana, *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós, 2007, págs. 36-37.)

4. Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, Penguin, 2004, págs. 64-67. (Versión castellana, *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004, «La primacía de la resistencia», págs. 91-96.)

5. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the critique of Political Economy*, trad. Martin Nicolaus, Harmondsworth (UK), Penguin Books, 1974, pág. 105. (Versión castellana, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid-Ciudad de México, Siglo XXI, 1976, vol. 1, págs. 24 y sigs.)

6. Sobre la definición que Spinoza ofrece de la «perfección», véase la nota 84 del prefacio en este volumen.

7. Hardt y Negri, *Empire*, *op. cit.*, pág. 415n4. (Versión castellana, *Imperio*, *op. cit.*, pág. 375n4.)

8. Sobre esta cuestión, véase Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitud*, *op. cit.*, págs. 19-64. (Versión inglesa, *Time for Revolution*, trad. Matteo Mandarini, Londres, Continuum, 2003, págs. 147-180.)

9. Louis Althusser, «Une philosophie pour le marxisme: “La ligne de Démocrite”», en L. Althusser, *Sur la philosophie*, París, Gallimard, 1994, págs. 40-42. Sobre el concepto de *materialismo aleatorio* en Althusser, véase asimismo el capítulo «El tiempo importa» en este mismo volumen.

10. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie*, *op. cit.*, págs. 544 y sigs. (versión inglesa, *A Thousand Plateaus: Capitalisme and Schizophrenia*, *op. cit.*, págs. 482-488; versión castellana, *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, 2008, págs. 444-454).

11. Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude*, *op. cit.*, pág. 105. (Versión castellana, *Multitud*, *op. cit.*, «Clases peligrosas. El trabajo: su conversión en lo común», pág. 133.)

12. *Ibíd.*, págs. 105-106. (Versión castellana, *op. cit.*, «Clases peligrosas. El trabajo: su conversión en lo común», págs. 133-134.)

13. *Ibíd.*, pág. 107. (Versión castellana, *op. cit.*, pág. 135.)

14. Sobre el concepto de *esencia* y su relación con *lo común* en Spinoza, véase el prefacio, en especial, las notas 76 y 77.

15. Antonio Negri y Anne Dufourmentelle, *Negri on Negri*, trad. de M. B. DeBevoise, Nueva York, Routledge, 2004, págs. 111-118.

16. Paolo Virno, *Scienze sociali e «natura umana»: Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Catanzaro, Rubbettino, 2002, págs. 13-24; Paolo Virno, *Quando il verbo si fa carne: Linguaggio e natura umana*, Turín, Bollati Boringhieri, 2003, págs. 143-184; así como Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine: Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2002, págs. 25-34 y 49-58. (Versión inglesa, *Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, trad. de Isabella Bertolotti, James Cascaito y Andrea Casson, Nueva York, Semiotext[e], 2004, págs. 35-41 y 55-61; versión castellana, *Gramática de la multitud: Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.)

17. Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine*, *op. cit.*, págs. 81-86 (versión inglesa, *op. cit.*, págs. 81-84); así como P. Virno, *Scienze sociali e «natura umana»*, *op. cit.*, págs. 23-24.

18. Antonio Negri escribió el texto de *La costituzione del tempo: Prolegomeni: Orologi del capitale e liberazione comunista* en la cárcel entre 1980 y 1981 y fue publicado por la editorial Manifestolibri de Roma en 1997. Se ha publicado una versión inglesa, «The Constitution of Time», en A. Negri, *Time for Revolution*, *op. cit.*, págs. 19-135.

19. G. Deleuze y F. Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, págs. 434-475 (versión inglesa, *A Thousand Plateaus*, *op. cit.*, págs. 351-423; versión castellana, *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, págs. 359-387).

20. M. Hardt y A. Negri, *Multitude*, *op. cit.*, pág. 357. (Versión castellana, *op. cit.*, «La nueva ciencia de la democracia: Madison y Lenin», págs. 404-405.)



## VICISITUDES DEL PENSAMIENTO CONSTITUYENTE

## PARTE I

*Nuestro agradecimiento a Brynna Swenson por la ayuda prestada en la edición de la Parte I de esta conversación.*

1. Antonio Negri, «Twenty Theses on Marx: Interpretation of the Class Situation Today», en Saree Makdissi, Cesare Casarino y Rebecca E. Karl (dirs.), *Marxism beyond Marxism*, trad. de Michael Hardt, Nueva York, Routledge, 1996.

2. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, págs. 22-30. (Versión castellana, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, págs. 37-44.)

3. En cuanto a la referencia bibliográfica véase la nota 6 del capítulo «Acerca de *Imperio*».

4. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, págs. 22-27 (versión castellana, *Imperio*, op. cit., págs. 37-41); Gilles Deleuze, «Postscript on Control Societies», en *Negotiations*, trad. de Martin Joughin, Nueva York, Columbia University Press, 1995, págs. 177-182.

5. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1980, págs. 586n60 y 589n61. (Versión inglesa, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1987, págs. 571n66 y 571-572n67; versión castellana, *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2008, págs. 482 y notas 60 y 61.)

6. Michael Hardt y Paolo Virno (dirs.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1996, pág. 1.

7. G. Deleuze y F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., págs. 434-527 y 528-591. (Versión inglesa, *A Thousand Plateaus*, op. cit., págs. 351-473; versión castellana, *Mil mesetas*, op. cit., «Tratado de Nomadología: la máquina de guerra», págs. 359-432, y «7000 a.J.C. Aparato de captura», págs. 433-482.)

8. Gilles Deleuze, «Control and Becoming», en *Negotiations*, op. cit., págs. 169-176. El artículo fue publicado originalmente con el título «Le devenir révolutionnaire et les créations politiques» en la revista *Futur Antérieur*, nº 1 (primavera de 1990) <[http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=rubrique&id\\_rubrique=192](http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=rubrique&id_rubrique=192)>.

9. M. Hardt y A. Negri, *Empire*, op. cit., págs. 356-359. (Versión castellana, *Imperio*, op. cit., págs. 325-328.)

10. *Ibid.*, págs. 91-92 (versión castellana, op. cit., págs. 95-96).

11. *Ibíd.*, págs. 69-90 (versión castellana, *op. cit.*, págs. 77-94); véase asimismo M. Hardt y A. Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1994, págs. 283-286 (versión castellana, *El trabajo de Dionisos*, Madrid, Akal, 2003, págs. 107-113).

12. M. Hardt y A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, págs. 366-367. (Versión castellana, *Imperio*, *op. cit.*, págs. 332-334.)

13. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995, págs. 50-51. (Versión inglesa, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trad. Daniel Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1998, págs. 42-44; versión castellana, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, pág. 61.)

14. Véase el capítulo «El monstruo político: El poder y la vida desnuda» en este volumen.

15. Luciano Ferrari Bravo, «*Homo Sacer*: Una riflessione sul libro di Agamben», en *Dal fordismo alla globalizzazione: Cristalli di tempo politico*, Roma, Manifestolibri, 2001, págs. 279-286.

16. Giorgio Agamben, *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*, Turín, Bollati Boringhieri, 2000. (Versión castellana, *El tiempo que resta: comentario a la Carta de los Romanos*, Madrid, Trotta, 2008.)

17. Giorgio Agamben, «Bartleby, or On Contingency», en *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, edición y trad. a cargo de Daniel Heller-Roazen, Stanford, California, Stanford University Press, 1999, págs. 243-271; Gilles Deleuze, «Bartleby; or, The Formula», en *Essays Critical and Clinical*, trad. de Daniel W. Smith y Michael A. Greco, Mineápolis, Minnesota University Press, 1997, págs. 68-90. Ambos artículos fueron publicados en G. Agamben y G. Deleuze, *Bartleby: La formula della creazione*, Macerata, Quodlibet, 1993.

18. Sobre el concepto de *pobreza*, véase «Acerca de *Imperio*» en este volumen, y las notas 37 y 38 del prefacio.

19. Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, Roma, Manifestolibri, 2000, «Alma Venus Prologomeni sulla povertà», pág. 83. (Versión inglesa, *Time for Revolution*, trad. de Matteo Mandarini, Nueva York, Continuum, 2003, pág. 194.)

20. Véase la nota 13 de este capítulo.

21. G. Agamben, *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995, pág. 51. (Versión castellana, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, pág. 62; traducción modificada.)

22. Sobre la *Metafísica* de Aristóteles véase la sección del prefacio «Lo pluscomún, el excedente de lo común».

23. *Homo Sacer*, *op. cit.*, págs. 54-55 (versión castellana, *op. cit.*, págs. 65 y sigs.).

24. Gilles Deleuze, *Cinema II: Le temps-image*, París, Minuit, 1985. (Versión inglesa, *Cinema 2: The Time-Image*, trad. de Hugh Tomlinson y Robert Galeta, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1989, págs. 68-70 y 78-83; versión castellana, *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós, 2007, págs. 99-103 y 112-118.)

25. Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Turín, Einaudi, 1990, págs. 36-39 (versión castellana, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, 1996, cap. XIII: «Aureola», págs. 36-38; versión inglesa, *The Coming Community*, trad. M. Hardt, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1993, págs. 53-56); véase asimismo C. Casarino, *Modernity at Sea: Melville, Marx, Conrad in Crisis*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2002, págs. xxxv-xxxvii.

26. El término italiano «*eccedenza*», traducido en inglés por *surplus*, tiene el doble sentido de «exceso» y de «excedente», lo que resta o sobra.

## PARTE II

1. M. Hardt y A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, pág. 233. (Versión castellana, *Imperio*, *op. cit.*, parte III «Los pasajes de la producción», cap. 10 «Los límites del imperialismo», pág. 219.) Véase también Negri, *La costituzione del tempo. Prolegomeni: Orologi del capitale e liberazione comunista*, Roma, Manifestolibri, 1997, pág. 128. (Versión inglesa, «The Constitution of Time: The time-pieces of Capital and Communist Liberation», en *Time for Revolution*, *op. cit.*, pág. 90.)

2. Véase en este libro el capítulo «Propedéutica para la lucha de clases (décadas de 1950 a 1970)».

3. Palmiro Togliatti (1893-1964) dirigió el Partido Comunista Italiano de 1927 a 1964. Con Antonio Gramsci fundó la revista *L'ordine nuovo* en 1919.

4. Amadeo Bordiga (1889-1970) fundó el Partido Comunista Italiano con Gramsci en 1921, y siguió siendo una de las figuras más destacadas del partido durante varias décadas.

5. Cuando mantuvimos esta conversación, Silvio Berlusconi (nacido en 1936) era el hombre más rico de Italia y uno de los hombres más ricos del mundo. El imperio económico que había amasado, tuvo su origen en las propiedades inmobiliarias, y en la actualidad cuenta con una vasta red de medios de comunicación de masas que se extiende por toda Europa (y en la que se incluyen desde periódicos y revistas hasta emisoras de radio y cadenas de televisión). A principios de la década de 1990 entró en política con la fundación del partido Forza Italia en 1993 y ha sido primer ministro en tres legislaturas (1994-1995, 2001-2006 y la que se inició en 2008) al frente de coaliciones de

gobierno que se han declarado abiertamente de derechas. Ha sido procesado en numerosas ocasiones por corrupción y conflicto de intereses, y siempre ha sido absuelto.

6. Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité*, vol. 1, *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, pág. 211 (versión castellana, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, [1ª ed., 1978], 10ª ed., 2005, pág. 169; versión inglesa, *The History of Sexuality*, vol. 1, *An introduction*, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Vintage Books, 1990, pág. 157).

7. La «Trilogía della Vita» de Pasolini incluye *Il Decameron* (*El decamerón*, 1971), *I racconti di Canterbury* (*Los cuentos de Canterbury*, 1972) e *Il fiore delle Mille e una notte* (*Las mil y una noches*, 1974). En el ensayo «Abiura della Trilogía della Vita», que publicó en 1975, Pasolini renegaba de estos filmes; véase Pier Paolo Pasolini, «Abiura della Trilogía della Vita», en *Lettere Luterane: Il progresso come falso progresso*, Turín, Einaudi, 1976.

8. Gilles Deleuze, *Cinema II: Le temps-image*, *op. cit.*, págs. 52 y sigs.; págs. 198-202 y págs. 247 y sigs. (Versión inglesa, *Cinema 2: The Time-Image*, *op. cit.*, págs. 35-36, 148-149 y 183; versión castellana, *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*, *op. cit.*, págs. 58-60, 204-208 y 252-253.)

9. Sobre el libro de Louis Althusser, *Lire le Capital*, véase también «Lo pluscomún», en el prefacio, y en especial las notas 32, 46 y 71.

10. Véase el ensayo sobre la ontología de Leopardi: Antonio Negri, *Lenta ginestra: Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milán, Mimesis Ete-rotopia, 2001. El libro fue originalmente publicado en italiano por la editorial SugarCo. de Milán en 1987.

11. Para una referencia bibliográfica completa, véase también el prefacio, y en especial la nota 21.

12. W. Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations*, trad. de Harry Zohn, Nueva York, Schocken, 1969, pág. 255. (Versión castellana, *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad*, «Tesis sobre la filosofía de la historia», trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, [1973] 1993.)

13. Véanse A. Negri, *Time for Revolution*, págs. 107-114, y la introducción de *La costituzione del tempo. Prolegomini: Orologi del capitale e liberazione comunista*, *op. cit.*, págs. 18-19; así como M. Hardt y A. Negri, *Labor of Dionysus*, *op. cit.*, págs. 293-294 (en la versión parcial de esta obra en castellano, *El trabajo de Dionisos*, Tres Cantos, Akal, 2003, véanse las págs. 119-121); y *Empire*, *op. cit.*, págs. 214-215 y 377 (versión castellana *Imperio*, *op. cit.*, págs. 202-204 y 343).

14. W. Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», *Illuminations*, *op. cit.*, pág. 257.

15. *Ibid.*, pág. 253.

16. Giordano Bruno nació en Nola, un pueblo del sur de Italia célebre

por la fertilidad de su agro y por sus productos agrícolas. Acusado de herejía, Bruno fue procesado por la Inquisición y, tras ser declarado culpable, fue condenado a morir en la hoguera, sentencia que fue ejecutada en Roma el 17 de febrero de 1600.

17. Umberto Bossi (nacido en 1941) fundó la Lega Nord (Liga Norte) en 1989 y ha sido desde entonces su dirigente. La Lega Nord es un partido de extrema derecha afincado en el norte de Italia: su plataforma ha sido abiertamente xenófoba desde su nacimiento y su programa político fue al principio secesionista (es decir, defendía la secesión de la Italia del norte del resto de Italia, y la fundación de un nuevo Estado-nación que había de llamarse Padania, en honor del río Po que establece la frontera entre el Norte y el Sur de la península) y luego federalista (es decir, en fecha más reciente, ha propugnado que Italia adopte un modelo federalista no muy distinto del que se halla en vigor en Suiza). Bossi y su partido han sido aliados políticos decisivos de Berlusconi y han desempeñado un papel muy importante en las coaliciones de gobierno de «Il Cavaliere».

18. Sobre la relación entre *natura naturans* y *natura naturata*, véase Spinoza, *Ética*, Escolio a la Proposición 29. Véase asimismo Spinoza, *Ethics*, trad. de G. H. R. Parkinson, Oxford, Oxford University Press, 2000, pág. 100.

19. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, *op. cit.*, págs. 1-2. (Versión castellana, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, págs. 7-8; versión inglesa, *What is Philosophy?*, trad. de Hugh Tomlinson y Graham Burchell, Nueva York, Columbia University Press, 1994, págs. 1-2.)

20. *Ibíd.*, págs. 15-17. (Versión castellana, *op. cit.*, págs. 15-18.)

21. Ludovico Ariosto (1474-1533) fue uno de los poetas más importantes del Renacimiento italiano. Sus obras ejercieron una duradera influencia en las diversas literaturas modernas de Europa.

22. Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Turín, Einaudi, 1976 (versión castellana, *El queso y los gusanos*, Barcelona, Península, 2001).

## EL MONSTRUO POLÍTICO

### NOTA BENE

A lo largo de este ensayo (así como a lo largo de las demás partes de este libro que fueron traducidas del italiano al inglés, los términos *potenza* y *potere* fueron traducidos como *power* y *Power*, respectivamente. De ahí que en la traducción castellana se haya procedido a traducir *power* por «potencia» y *Power* por «poder». Véase asimismo la nota 22 de «Propedéutica para la lucha de clases, décadas de 1950 a 1970».

1. George Thomson, *Studies in Ancient Greek Society*, vol. 2, *The First Philosophers*, Londres, Lawrence & Wishart, 1955. Vale la pena recordar que este elegante enfoque se había inspirado en la obra de Alfred Sohn-Rethel —y sobre todo en su libro *Intellectual Labor and Physical Labor*—, que fue utilizado también por especialistas como Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet.

2. Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, trad. de Christine-Marie Gros, Bloomington, Indiana University Press, 1987, pág. 99.

3. Johannes Fritsche, «Genus and Essence in Aristotle and Socrates», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 19/20 (*In Memoriam Reiner Schürmann*), núms. 1-2 (1997), págs. 163-202.

4. Mi lectura de la obra de Karol Kerényi, que ocupa un lugar principal entre la bibliografía sobre la mitología clásica, se mueve plenamente en esta dirección. Véase para una ilustración crítica de esta orientación en el pensamiento mitológico, Theodor W. Adorno, *Interpretazione dell'Odissea*, Roma, Manifestolibri, 2000.

5. Es preciso hacer hincapié en que existe una convergencia singular entre lo que piensan los especialistas en filosofía antigua, como, por ejemplo, Schürmann y Fritsche, y lo que piensan los especialistas en la cultura o historiadores como Pierre Vidal-Naquet o Jean-Pierre Vernant. Véase, E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951. (Versión castellana, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2010.)

6. Henry-Charles Puech, *En quête de la Gnosis*, París, Gallimard, 1978 (versión castellana, *En torno a la gnosis*, Madrid, Taurus, 1982), aunque véase también Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press, 1971 (versión castellana, *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2003).

7. He examinado este problema en «Il modello atlantico e la teoria del contropotere», que es el capítulo 3 de *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milán, SugarCo., 1992. (Versión inglesa, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, trad. Maurizia Boscagli, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1999, págs. 99-139; versión castellana, *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, El Escorial, Libertarias, 1993.)

8. Aquí me refiero a los especialistas en Hobbes, «todos incluidos», de derecha a izquierda (y por orden cronológico), desde Michael Oakeshott hasta C. B. Macpherson, de Gérard Mairet a Yves Charles Zarka.

9. A los seis libros «De la República» —o sería mejor decir de la «monarquía»— que Jean Bodin publicó en 1576 siguió, en 1578, *La Démonomanie*

*des sorciers*, un manual en el que describe las prácticas de brujería, y sobre todo el modo de reconocerlas y castigarlas.

10. Aquí me refiero de nuevo a los especialistas mencionados en la nota 8, y en particular a las relaciones entre el pensamiento de los teóricos seculares (Harrington) y el de los teóricos religiosos (Milton) acerca de la democracia durante la Revolución Gloriosa inglesa, es decir, los teóricos de una democracia que aún no era capaz de pensarse a sí misma como una asociación de hombres iguales.

11. Estas tendencias, por alguna razón, se van desvelando poco a poco en la tradición sobre todo del *Historicismus* alemán (y en sus versiones francesas). Sobre los autores citados en el texto véase Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, Múnich, Oldenbourg, 1911. (Versión castellana, *Historia de la historiografía moderna*, Biblioteca histórica, 2 vols., Buenos Aires, Nova, 1953.)

12. A partir de Joseph-Arthur de Gobineau (1816-1882), véase, para comprender la dinámica de su pensamiento y la influencia de su *Essai sur l'inégalité des races humaines* (versión castellana, *El hombre y las desigualdades raciales*, Alicante, Camzo, 2009), las indicaciones que propone Philippe Raynaud en *Dictionnaire de philosophie politique*, París, PUF, 1986 (versión castellana, *Diccionario de filosofía política*, Tres Cantos, Akal, 2001).

13. Véanse Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946 (versión castellana, *El mito del Estado*, México, FCE, 1993); y Léon Polyakov, *Le mythe aryen*, París, Clamann-Lévy, 1971.

14. El estudio muy conocido —y mercedamente célebre— de Ferguson sobre las interpretaciones del Renacimiento no contiene ni una idea relevante sobre esta cuestión. Y la escuela de Warburg no prestó siquiera atención a estos temas.

15. Judith Butler es la figura más relevante en lo que respecta a esta problemática. Si bien su ataque al poder patriarcal es de hecho convincente y eficaz, la continuada reivindicación de la dialéctica hegeliana limita sus consecuencias críticas, es decir, limita la destrucción de la *eugenia* (eugenesia) clásica.

16. Michel de Montaigne, *Essais*, Libro II, cap. xxx «D'un enfant monstrueux», París, Flammarion, 1969, vol. 2, págs. 373-374. (Versión castellana, *Ensayos completos*, Barcelona, Omega, 2002, pág. 592.)

17. Se trata de la «izquierda comunista» de la década de 1920 y, en particular, de Georg Lukács, quien articula la crítica de la racionalidad en términos fetichistas, monstruosos y, en cierto sentido, nietzscheanos, y con ello, por un lado, consigue que la ortodoxia marxista lo ponga entre los proscritos, y, por otro, le resulta posible difundir sus modelos entre las nuevas generaciones de pensamiento crítico.

18. Esta secuencia es señalada por la Escuela de Frankfurt en todas sus variantes. Además, será retomada y exaltada por la escuela francesa que tiene en Althusser a su figura más destacada. Resulta importante señalar que ni en el primer caso ni en el segundo, nos hallamos ante un enfoque catastrofista: la negación (crítica) de la racionalidad capitalista se abre a una búsqueda de *otra* racionalidad... de una racionalidad *monstruosa*.

19. Yann Moulier-Boutang, en su excelente *De l'esclavage au salariat*, Paris, PUF, 1998 (versión castellana, *De la esclavitud al trabajo asalariado: economía histórica del trabajo asalariado embridado*, Tres Cantos, Akal, 2006) ha ilustrado la presencia del monstruo, de la metamorfosis, del *métissage* (mestizaje)... en definitiva, de la emigración y los movimientos de la fuerza de trabajo, en el centro del desarrollo del capital... No es una paradoja, sino la única manera de hacer una historia de la libertad.

20. Tal vez sea importante, en una segunda fase del análisis de las transformaciones antropológicas determinadas por la posmodernidad, criticar las mitologías del desarrollo que Goethe ideó y que fueron teorizadas dialécticamente por Hegel: tenemos que, esto es, demostrar el universalismo monodireccional de la *Bildung* (*à la Wilhelm Meister*) y de la dialéctica del amo y el esclavo. En *Imperio*, Michael Hardt y Antonio Negri dan un primer paso en la dirección de esta crítica.

21. De Émile Zola a Jean-Paul Sartre, de Giovanni Verga a Antonio Gramsci, de Tolstoy a los principales autores de los sóviets, por no hablar del realismo norteamericano (que probablemente los supera a todos) ni del cine (que, sin duda, ha llevado a cabo la denuncia realista más profunda y convincente de la explotación).

22. Además de los mencionados en la nota anterior, podemos empezar a reconocer como testigos del «monstruo» a Primo Levi por los campos de exterminio, a Frantz Fanon por las guerras de liberación anticoloniales, a Jean Genet por los palestinos... y a tantos otros.

23. En cuanto al método de «las luchas que producen la realidad» —«los monstruos son los que producen lo real»— hay tres o cuatro grandes escuelas que es preciso recordar. Una es la de la historiografía afroamericana; otra la de los historiadores anticoloniales de la India, la tercera la del *operarismo* italiano y, por último, la constituida por la disidencia comunista en los países del «socialismo real» (desde 1956 al menos) como el motor del desarrollo social y político.

24. En *Imperio*, con Hardt hemos resumido en amplia medida los resultados de aquellas investigaciones (en parte mencionadas en las notas precedentes) que consideran el acto de rebelión como el momento creativo de la historia.

25. En lo que respecta al método, es el de la negociación entre «sujetos



monstruosos» que ha sido teorizada a fondo por Gilles Deleuze en sus *Pourparlers*, París, Minuit, 1990.

26. Jacques Derrida, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París, Galilée, 1993. (Versión castellana, *Espéctros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1998; versión inglesa, *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, an the New International*, trad. de Peggy Kamuf, Nueva York, Routledge, 1994.)

27. Antonio Negri, «The Specter's Smile», en *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, trad. de Patricia Dailey y Constantino Constantini, Londres, Verso, 1999, págs. 5-16.

28. Vamos a probar de divertirnos, por decirlo así, haciéndonos pasar por un heideggeriano... En alemán la forma de decir «monstruo» es *Ungeheuer*, y *geheuer* significa «inquietante» mientras que *heuer* es un adverbio que significa «este año» y *heute* significa «hoy», *heu* significa «heno» y *Heuernte* significa «recoger el heno». Por tanto, *das Ungeheuer* es el nombre que se da a un acontecimiento campesino, inseguro, intempestivo, rural, de una posible ruptura, de una espera truncada y extraña, de un vuelco instantáneo... la sabiduría agraria de los ancianos traicionada... el heno de un año que es y no es... un fenómeno ahora dominado por las compañías de seguros, ¡que ridículo es ser heideggeriano!

29. Es lo que he sostenido en *Marx oltre Marx*, Roma, Manifestolibri, 1998. (Versión castellana, *Marx más allá de Marx*, Tres Cantos, Akal, 2001.)

30. En cuanto a esta cuestión, los textos fundamentales son: Donna Haraway, *Symians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge, 1991 (versión castellana, *Simios, ciborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra, 1995); y Rosi Braidotti, *Madri, mostri e macchina*, Roma, Manifestolibri, 1996.

31. Debemos a Bertolt Brecht y a Heiner Müller las escenas más impactantes y formidables de esta epifanía de los pobres. La filosofía de los monstruos cuenta a estos dos dramaturgos entre sus más grandes autores.

32. En otras ocasiones, durante las épocas de transición, el monstruo se ha convertido en una especie de san Cristóbal, que guía a los hombres en el paso de una época a otra. Rabelais describió a estos héroes de la transición. Lucien Febvre y Mijail Bajtin han cantado de nuevo, a través de Rabelais, la gesta de la transición de la Edad Media a la modernidad... Y hoy estos cantos vuelven a entonarse para describir el tránsito de la modernidad a la posmodernidad. Véase más adelante la nota 87.

33. H. J. C. von Grimmelshausen escribió un inmortal *Simplicissimus* con el fin de afirmar la libertad del campesino, una figura plenamente rousseauniana en la atroz guerra de los Treinta Años. Franz Mehring, en su *Deut-*

*sche Geschichte vom Ausgange des Mittelalters*, Berlín, J. H. W. Dietz, 1947, sentó la pauta definitiva que seguir para el análisis histórico de esa época. Pero, ¿por qué razón los «revisionistas» históricos no vuelven a estos trágicos orígenes del comunismo?

34. La reconstrucción que Hobsbawm hace de la historia de los *Bandidos (Rebels)* es, en este caso, ejemplar.

35. Edmund Burke («aquel sofista vulgar y célebre psicofante: Karl Marx») no dudó en considerar al trabajador agrícola como el *instrumentum vocale*, en tanto que los asnos y las mulas eran el *instrumentum mutum*. Véase, E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2005.

36. Karl Marx, «The Class Struggles in France, 1848-1850», en *The Marx-Engels Reader*, edición a cargo de R. C. Tucker, Nueva York, W. W. Norton, 1972, págs. 586-593. (Versión castellana, *La lucha de clases en Francia, 1848-1850*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995.)

37. Contra la imagen del siglo xx como una era de derrota e implosión de las luchas contra el trabajo. En fecha reciente, esta ideología «débil» ha sido planteada en Italia por Marco Revelli en su *Oltre il Novecento*, Turín, Einaudi, 2001. (Versión castellana, *Más allá del siglo xx: la política, las ideologías y las asechanzas del trabajo*, Mataró, Ediciones de Intervención Cultural, 2002.) Nosotros, en cambio, asumimos tanto ahora como más adelante en nuestra investigación, que la dirección general que seguir es la vía político-historiográfica que E. P. Thompson siguió en su *The Making of the English Working Class*, Nueva York, Vintage Books, 1966. (Versión castellana, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989.)

38. En los *Grundrisse*, sobre todo, Marx consigue describir dinámicamente la inserción recíproca del proletariado en las relaciones de producción dominadas por el capital, y del capital en la constitución de la clase obrera.

39. Toda la experiencia y la ciencia leninistas se han volcado en la identificación de esta monstruosidad del acontecimiento revolucionario. En el congreso organizado por Slavoj Žižek durante el invierno de 2001, en Essen, sobre el *¿Qué hacer?* de Lenin, se recuperó el sentimiento de monstruosidad revolucionaria tal como Lenin lo había vislumbrado.

40. ¿Cuántos son? ¿Qué incentivo económico representan en la producción editorial y la propaganda política? ¿Qué horrible estupidez transmiten estos negríssimos libros o qué terribles verdades y horrores son aquí desfigurados y plegados a la no-verdad del odio político y la venganza? Cuando Furet dio dignidad científica al revisionismo histórico, ¿podía imaginarse estas derivas?

41. Una excelente respuesta a Furet es la que exponen Denis Berger y Henri Maler en *Une certaine idée du communisme: Répliques à F. Furet*, París, Du Felin, 1996.

42. Si este estudio tuviese que continuarse y profundizar, debería incluir

sin más un capítulo sobre la «eugenesia» y la «performatividad» de los enunciados con ella relacionados.

43. Permítame que remita al lector a las reflexiones sobre la filosofía trascendental contenidos en mi *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, Roma, Manifestolibri, 2000.

44. En este punto se desarrolla, a partir de los primeros años del siglo xx, la «verdadera» ciencia política tal como la fundara Max Weber. Después de 1917, la acentuación «monstruosa» de las problemáticas de la ciencia política se vuelve elitista (en respuesta a la Revolución de octubre).

45. En cuanto a todo esto, véase la reciente obra de Eve Chiappello y Luc Boltanski, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999.

46. Un libro más antiguo, pero muy importante para las ciencias sociales, me refiero al libro de Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, Basic Books, 1970, que supo anticipar esta impresión.

47. El grandísimo estudio de Elias Canetti en *Massen und Macht* [*Masa y Poder*], cuya gestación se prolongó desde la década de 1920 hasta la de 1960, es tal vez un ejemplo clásico de la ansiedad y la dificultad de asir (o no) el monstruo. En todo caso es imposible estudiar el período del *entre-deux-guerres* del siglo xx europeo sin plantearse esta problemática.

48. En cuanto a todo esto, véase Ernst Jünger, *L'operaio: Dominio e forma*, Parma, Guanda, 2001 (con una hermosa introducción de Quirino Principe). (Versión castellana, *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1990.)

49. En la actualidad se recurre a la obra de Michel Foucault, acertadamente o no, para definir la hegemonía del marco «biopolítico» en las ciencias humanas y políticas (por no mencionar las históricas).

50. La «teoría crítica», en la obra y la docencia de Adorno y Horkheimer, puede describirse como el incesante intento de seguir estos procesos de «colonización de la vida». Su limitación se debía al hecho de que era incapaz de percibir las metamorfosis subjetivas que estaban cobrando forma en el seno de la vida colonizada. Pero la fenomenología presente en la obra de Horkheimer y Adorno a menudo es insuperable, incluso en nuestros días.

51. Martin Heidegger supo dar a este modelo una fuerza indiscutible en sus escritos sobre la técnica y la tecnología, que se diseminaron entre las décadas de 1930 y 1950.

52. En las décadas de 1970 y 1980, el «pensamiento débil» cumplió su misión (su apología del capitalismo) sobre todo al ridiculizar el poder constitutivo de las clases subalternas.

53. En el pensamiento del siglo xx, al lado de un racionalismo funcional discurre un pensamiento utopista que, entre Ernst Bloch y Deleuze-Guattari, entre Lukács y Tronti, traza las bases de la potencia del monstruo (del monstruo revolucionario y/o metafórico).

54. En cuanto al desarrollo del derecho público del capitalismo maduro, sobre sus alternativas y evoluciones, véase M. Hardt y A. Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1994 (existe una versión parcial de esta obra en castellano: *El trabajo de Dionisios*, Tres Cantos, Akal, 2003).

55. La referencia es lógicamente Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1980. (Versión castellana, *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2008.)

56. Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Turín, Einaudi, 1995 (versión castellana, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vita*, Valencia, Pre-textos, 1998). En torno a este índice temático y para la cuestión que nos interesa, véase el artículo compilado por Alessandro Dal Lago y Luca Guzzetti, «Politica senza luogo», *Aut Aut*, 298 (julio-agosto de 2000), págs. 3-199.

57. Véanse las críticas de una extraordinaria pertinencia que Luciano Ferrari Bravo hace del libro de Agamben que hemos mencionado antes. Estas críticas se hallan actualmente reunidas en L. Ferrari Bravo, *Dal fordismo alla globalizzazione*, Roma, Manifestolibri, 2001.

58. Esta confusión, entre hombre y desnudez, y sobre la cuestión de si primero está lo uno o lo otro, es el fundamento del revisionismo histórico de la posmodernidad. Los filósofos más antiheideggerianos habían vislumbrado estas conclusiones: véanse, por ejemplo, Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*, trad. David E. Green, Nueva York, Columbia University Press, 1941 (versión castellana, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Madrid, Katz, 2008); y *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949 (versión castellana, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1968).

59. Sobre estos temas y con un ánimo no revisionista (la *Shoah*, lejos de ser la negación de la modernidad, marca su conclusión), véase Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Nueva York, Ithaca, Cornell University Press, 1989. (Versión castellana, *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 2010). El libro de Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Penguin Books, 1977 (versión castellana, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, [1ª ed. 1967], Barcelona, Lumen, 2008), denuncia anticipadamente estas distorsiones ideológicas.

60. La imposibilidad de esta ontologización histórica la subraya con gran intensidad Agamben en *Qual chi resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (versión castellana, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, [1ª ed., 2005] Valencia, Pre-textos, 2009).

61. Una vez más es Hannah Arendt quien, en la lucha teórica que la lle-

vó a oponerse a Heidegger durante toda su vida, es testigo de esta confrontación, tanto por razones vitales y políticas como por razones filosóficas.

62. La experiencia de Primo Levi (aunque también los relatos de otras personas deportadas menos conocidas: para mí, en mi infancia, Piero Caleffi era importante) es un testimonio de la profunda e irreducible historicidad de la *Shoah*.

63. De nuevo nos encontramos aquí con toda esa filosofía trascendental que no hace ninguna distinción entre la deriva hacia la nada del devenir histórico, y el devenir insignificante del pensamiento constitutivo. Tal como ya ha sucedido en otras épocas de crisis, ni siquiera a los amos del mundo les está ya permitido el idealismo. En una época de transformaciones, se deslizan, a través de débiles concepciones del conocimiento, hacia posiciones ideológicas nihilistas. La política, en consecuencia, se vuelve fascista.

64. Esta operación de transferencia tiene como es obvio la característica de una nueva acumulación (de trabajo inmaterial, cibernético, comunicativo). Habermas había comprendido, aunque de la manera desconcertante que le caracteriza, este tránsito, sin conseguir interpretarlo salvo en términos formales (a través de la ridícula exhumación de un modelo kantiano). Por otro lado, en Rawls asistimos a un intento más explícito de recomponer el «consenso» en la acumulación sobre una «base individualista» (una multitud de individuos «aterrorizados»). Pero para todos estos temas y sobre la variada serie de autores que batallan por hegemonizar ideológicamente los nuevos procesos de acumulación, así como la formulación de esquemas adecuados de legitimación, véase Hardt y Negri, *Labor of Dionysus*.

65. La extraordinaria importancia del ensayo «Bartleby ou la formule» de Gilles Deleuze (*Critique et clinique*, París, Minuit, 1993) consiste en haber subrayado la extraordinaria «potencia» del personaje, una potencia que se expresa también en la negatividad absoluta de su comportamiento. La potencia de la intención prima sobre la nulidad del fin.

66. Véase el artículo de Marco Bascetta «Verso un'economia politica del vivente», en AA. VV., *Desiderio del mostro*, Roma, Manifestolibri, 2001, págs. 149-162. Para una referencia bibliográfica completa, véase la nota 6 del prefacio.

67. Véase Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's «Being and Time»*, Berkeley, University of California Press, 1999. Se trata de un libro realmente útil para quienes quieren evitar los pudores de la buena sociedad filosófica europea y considerar a Heidegger en lo que era.

68. Sandro Mezzadra, «Cittadini della frontiera e confini della cittadinanza», *Aut Aut*, n° 298 (julio-agosto de 2000).

69. Tal como ya he señalado en la nota 66, esta situación debe ser analizada más a fondo desde un punto de vista tanto teórico como político.

70. Para teorizar este concepto de «vida plena» debemos dirigirnos sobre todo a Deleuze, en cuya obra este concepto es por decirlo así paradigmático. En consecuencia, los nuevos constructores de sistemas, del Estado y de la dialéctica, le atacan por lo mismo que Hegel atacó a Spinoza: le acusan de no ceder en lo que respecta a la «singularidad», lo denuncian por no plegarse como un esclavo a las exigencias y las urgencias de la «totalidad» del poder. De Spinoza, Hegel decía que era un «consumido», pero ninguno de nosotros se siente consumido sino más bien, a la manera de Spinoza, sabemos cómo unirnos en una enérgica denuncia de Hegel. Nuestra concepción de la vida, de hecho, es convincente y beligerante, «plena», tal y como surge de las páginas de la obra de Deleuze. Por no hablar de la *folie* guattariana, que discurre en solitario o en comunidad con Deleuze en las grandes obras que ambos construyeron juntos, es siempre repetición de *ritornelles*, invención de «*agencements*» y, sobre todo, determinación de una teleología positiva establecida por los súbditos.

71. Los problemas, sin embargo, nunca se plantean en estos términos explícitos, sino que se formulan más bien en términos de oportunidades médico-sanitarias y/o de rentabilidad económica. La estructura de la investigación (y la necesidad de inversiones muy cuantiosas, sobre todo en la invención y la fuerza de trabajo) predominan, por el momento, y esto hace que delegue el mando a las multinacionales (y no a las estructuras directamente políticas). Queda claro que la lucha en torno a los derechos de propiedad (y los *copyright*) ha pasado a ser también fundamental en este contexto de la biopolítica para determinar su desarrollo.

72. Sobre todas estas cuestiones, remito al lector a un número especial de la revista *Posse* (otoño de 2001) que fue dedicado al concepto de lo «biopolítico».

73. Véase el concepto de «cuerpo sin órganos», en Gilles Deleuze y F. Guattari, *Mille plateaux*, París, Minuit, 1984 (versión castellana, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 2008).

74. En las últimas obras de Félix Guattari nos hallamos ya plenamente en un nuevo horizonte ecológico y biopolítico de la filosofía y de la toma de decisiones políticas. Véase sobre todo F. Guattari, *Chaosmose*, París, Galilée, 1992. Asimismo, véase A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, Roma, Manifestolibri, 2000.

75. Con Hardt hemos argumentado extensamente en *Imperio* sobre este conjunto de problemáticas.

76. La relación entre «consistencia» ontológica y «resistencia» política es, como bien se sabe, uno de los puntos fundamentales de la relectura / rein-

terpretación / reinención del spinozismo por parte de Deleuze. Encontramos esta relación a lo largo de toda la obra de Deleuze posterior a 1968, esto es, desde la publicación de *Spinoza y el problema de la expresión*, hasta su último libro, *¿Qué es la filosofía?* Sobre este tema, remito de nuevo a A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, Roma, Manifestolibri, 2000.

77. En inglés en el original italiano.

78. La referencia apunta de nuevo a Félix Guattari, aunque en relación con este programa de constitución caótica no son menos importantes Paul Virilio, Pierre Lévy y, antes que ellos, Gilbert Simondon. Se podría trazar una trayectoria de desarrollo teórico similar en los estudios de física y filosofía del mundo anglosajón en la posmodernidad.

79. De ahí que sea, por tanto, entre Antonin Artaud y el volumen *Milmesetas* de Deleuze-Guattari cuando entran en vigor para la posmodernidad los prolegómenos de una filosofía *positiva* del «cuerpo sin órganos», o del monstruo revolucionario.

80. Ha sido vivida de las formas más singulares y diferentes en las culturas más distantes, que son reunificadas a través y en nombre de esta crisis. El paso de lo moderno (en todas sus categorías) al *post* (en todos sus aspectos) depende de esto. Un proceso que se cumple entre 1968 y 1989.

81. En *Imperio*, con Hardt hemos desarrollado los principales temas de esta transición.

82. Véase la nota 76 de este mismo capítulo. Y véase también el último artículo de Deleuze, «L'immanence: una vie...», *Philosophie*, n.º 47 (1 de septiembre de 1995), pág. 5; hay una versión castellana de este texto publicada en *Dos regímenes de locos (textos y entrevistas 1975-1995)*, Valencia, Pre-textos, 2008.

83. Sobre este problema, véase Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées*, Toulouse, Ter, 1997.

84. La investigación de Bruno Latour, primero sobre los laboratorios y luego sobre los paradigmas científicos, sobre todo en sus capítulos propedéuticos, es insuperable. Véase Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

85. Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective: à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, París, Aubier, 1989; y *Du mode d'existence des objets techniques*, París, Aubier, 1989.

86. Donna J. Haraway, *Modest\_Witness@Second\_Millennium. Female-Man@\_Meets\_Oncomouse<sup>TM</sup>: Feminism and Technoscience*, Nueva York, Routledge, 1997 (versión castellana, *Testigo Modesto@Segundo Milenio. HombreHembra@\_Conoce\_Oncoratón*, Barcelona, EDIUOC, 2004).

87. Sobre este tema, la referencia es menos imprecisa: aludimos de hecho

a la larga serie de ensayos que Georges Canguilhem escribió y que fueron compilados bajo el título, *La connaissance de la vie*, París, Vrin, 1971 (versión castellana, *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976).

88. Me refiero a Rabclais, pero también y sobre todo, a la línea de interpretación que, de Lucien Febvre a Bajtin, le considera el paradigma central de nuestra tradición crítica.

89. Para completar el discurso, además de referirnos a nuestras muchas intervenciones sobre la definición de «trabajo inmaterial» y de «horizonte biopolítico», nos permitimos llamar la atención del lector sobre el desarrollo de los estudios literarios, históricos y lingüísticos de origen bajtiano en Rusia después de 1989: véase el número especial que con el título de «*Moscou 2001*» publicó la revista *Critique* en su número 645 de 2001.

90. A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, Roma, Manifestolibri, 2000.

91. Sobre esta cuestión véase la *Ética* de Spinoza.

92. Parece completamente evidente que en este punto se entrecruzan el análisis de los cuerpos y las metamorfosis, la crítica de la naturaleza y del capital, y un nuevo proyecto político de transformación. En los últimos años se han multiplicado los intentos tendentes a reunir el discurso de la crítica sociológica, el del análisis ontológico y el de la reconstrucción política. Véase, en este sentido, la nota 39 de este mismo capítulo.

93. Véase el a menudo citado *Imperio* de Hardt y Negri.

94. A. Negri, *Il potere costituente*, Milán, SugarCo., 1992. (Versión castellana, *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, El Escorial, Libertarias, 1993.)

#### EL TIEMPO IMPORTA

Quisiera agradecer a Brian Meredith y al Marxist Reading Group de la Universidad de Florida, Gainesville, por haberme invitado a presentar una versión anterior de este ensayo en el congreso «Refusing Our Way of Life» celebrado en marzo de 2002. Mi gratitud también a los amigos que con sus prudentes palabras me ayudaron a escribir y a revisar este ensayo: Richard Dienst, Eleanor Kaufman, Kiarina Kordela, Andrew Knighton, John Mowitt, Ross Prinzo y Brynnar Swenson.

1. Giorgio Agamben, «Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo», en *Infanzia e storia: Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Turín, Einaudi, 1978, pág. 95. (Versión castellana, *Infancia e historia: Ensayo sobre el descubrimiento de la experiencia*, Córdoba-Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, [2001] 2007, págs. 131-132.)



2. Ibíd., «Tempo e storia», *op. cit.*, pág. 103 (versión castellana, «Tiempo e historia», *op. cit.*, pág. 142).

3. Ibíd., «Tempo e storia», *op. cit.*, pág. 106 (versión castellana, «Tiempo e historia», *op. cit.*, pág. 147).

4. Ibíd., «Tempo e storia», *op. cit.*, pág. 107 (versión castellana, «Tiempo e historia», *op. cit.*, pág. 149).

5. Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations*, trad. de Harry Zohn, Nueva York, Schocken, 1969, pág. 261. (Versión castellana, «Tesis sobre la filosofía de la historia», trad. Jesús Aguirre, en *Imaginación y Sociedad: Iluminaciones I*, [1ª ed., 1973], Madrid, Taurus, 1993, págs. 43-62, TESIS XIII).

6. He tratado del concepto de «tiempo cairológico» de Agamben en «Pornocairology; or, The Communist Clinamen of Pornography», *Paragraph*, 25, núm. 2, 2002, págs. 116-126. Los argumentos expuestos en el presente ensayo son a la vez un correctivo y un complemento a lo que argumenté en «Pornocairology».

7. L. Althusser, *Sur la Philosophie*, París, Gallimard, 1994, págs. 40-42 (versión castellana, *Marxismo y filosofía*, Madrid, Siglo XXI, 1988). Se han añadido las cursivas.

8. Esto es similar a la temporalidad del lanzamiento de dados nietzscheano-deleuziano con el que Althusser probablemente estaba familiarizado. Deleuze escribe: «Los dados lanzados una vez son la afirmación del *azar*, la combinación que forman al caer es la afirmación de la *necesidad*. La necesidad se afirma en el azar, en el sentido exacto en que el ser se afirma en el devenir y lo uno en lo múltiple. Inútilmente se dirá que, lanzados al azar, los dados no producen necesariamente la combinación victoriosa, el doble seis que trae consigo una nueva tirada. Es cierto, pero sólo en la medida en que el jugador no ha sabido primero afirmar el azar. Porque, así como lo uno no suprime ni niega lo múltiple, la necesidad no suprime ni abole el azar. Nietzsche identifica el azar con lo múltiple, con los fragmentos, con los miembros, con el caos: caos de los dados que chocan y se lanzan. *Nietzsche hace del azar una afirmación*. [...] Lo que Nietzsche llama «necesidad» (destino), no es nunca la abolición sino la combinación del azar mismo. La necesidad se afirma en el azar, en cuanto el azar se afirma a sí mismo. Porque existe sólo una combinación del azar como tal, un único modo de combinar todos los miembros del azar, modo que es como lo uno de lo múltiple, es decir, número y necesidad. Existen muchos números según las probabilidades crecientes o decrecientes, pero un único número del azar como tal, un único número fatal que reúna todos los fragmentos del azar, como el mediodía reúne todos los miembros dispersos de la medianoche. Por esto, basta que el jugador afirme el azar una sola vez, para que se produzca el número que vuelve a traer el lanzamiento de

dados. [...] En consecuencia, debemos conceder la mayor atención a la conclusión siguiente: a la pareja causalidad-finalidad, probabilidad-finalidad, a la oposición y a la síntesis de estos términos, a la telaraña de estos términos, Nietzsche pone la correlación dionisiaca azar-necesidad, la pareja dionisiaca azar-destino. No una probabilidad repartida en varias veces, sino todo el azar de una vez; no una combinación final, deseada, querida, anhelada, sino la combinación final, fatal y amada, el *amor fati*; no el retorno de una combinación por el número de tiradas, sino la repetición de la tirada por la naturaleza del número fatalmente obtenido» (Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, [1ª ed., 1962], París, PUF, 2007, «Le coup de dés», págs. 34 y sigs.; versión castellana, *Nietzsche y la filosofía*, 1ª ed., 1971, Barcelona, Anagrama, 2008, págs. 41-43).

9. En una de las páginas más profundas y hermosas que Deleuze escribió, describe precisamente este momento —cuando un encuentro contingente es afirmado como el nuestro propio— así como la ética que le corresponde. Véase Gilles Deleuze, *La logique du sens*, París, Minuit, 1969, págs. 155-158; y, en especial, págs. 156-157 (versión castellana, *La lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005, págs. 95-98 y, en especial, págs. 96-98).

10. G. Agamben, «Tempo e storia», en *Infanzia e storia*, *op. cit.*, pág. 105. (Versión castellana, «Tiempo e historia», *Infancia e historia*, *op. cit.*, pág. 145).

11. Antonio Negri, *La costituzione del tempo: Prolegomeni: Orologi del capitale e liberazione comunista*, Roma, Manifestolibri, 1997, pág. 23.

12. Sobre la cuestión de la subsunción real, véase asimismo la nota 23 del prefacio.

13. Sobre esta cuestión, véase también en el prefacio, mi exposición de la concepción que Marx tenía de la plusvalía.

14. A. Negri, *La costituzione del tempo*, *op. cit.*, págs. 154-155.

15. *Ibid.*, págs. 160-162.

16. W. Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», *op. cit.*, pág. 263. (Versión castellana, «Tesis sobre la filosofía de la historia», trad. Jesús Aguirre, en *Imaginación y sociedad: Iluminaciones I*, Madrid, Taurus [1973] 1993, págs. 43-62, TESIS XIV.)

17. Sin embargo, es preciso señalar que la evaluación que Negri hace de Benjamin a veces es bastante diferente de la que se articula en estos pasajes. En el prefacio de 1997 a *La costituzione del tempo*, Negri reconoce brevemente la importancia que, al fin y al cabo, Benjamin tiene para su proyecto (A. Negri, *La costituzione del tempo*, *op. cit.*, pág. 19). Además, en *Labor of Dionysus*, Hardt y Negri se basan en el ensayo «Crítica de la violencia» de Benjamin para elaborar su propia «crítica práctica de la violencia» (Hardt y Negri, *Labor of Dionysus*, *op. cit.*, págs. 290-295; versión castellana, *El trabajo de Dionisos*, *op. cit.*, págs. 115-121). Y en *Imperio*, comentan crítica, y, a la vez, fa-

vorablemente diferentes aspectos de la obra de Benjamin (M. Hardt y A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, págs. 215 y 377; versión castellana, *Imperio*, *op. cit.*, págs. 203 y 342). La valoración que Negri hace del proyecto de Agamben, sin embargo, es mucho menos ambivalente y mucho más crítica de principio a fin. La crítica que Negri hace del concepto de *nuda vita* de Agamben, por ejemplo, resulta aquí particularmente relevante, ya que es sorprendentemente similar a la crítica que Negri hace de la *Jetztzeit* de Benjamin (véase Hardt y Negri, *Empire*, *op. cit.*, págs. 366 y 421n11; versión castellana, *Imperio*, *op. cit.*, págs. 333-334 y 380-381n11; y véase también la mordaz crítica que Negri lanza contra ese concepto en «El monstruo político».)

18. Gilles Deleuze, «Désir et plaisir, lettre de Gilles Deleuze à Michel Foucault», *Magazine Littéraire*, n° 325 (octubre de 1994), págs. 59-65. (Versión castellana, Gilles Deleuze, «Deseo y placer», *Archipiélago*, *cuadernos de crítica cultural*, 23, 1995, págs. 12 y sigs.)

19. Sin embargo, Spinoza es también el pensador que rechaza escoger entre las posiciones que antes he identificado, por un lado, con Deleuze y Negri, y, por otro, con Agamben y Foucault. Considero no sólo recomendable sino indispensable leer la parte V de la *Ética* de Spinoza de una manera distinta a la manera en que Deleuze la lee en su *Spinoza et le probleme de l'expression* [*Spinoza y el problema de la expresión*] y de cómo la lee Negri en *L'anomalia selvaggia* [*La anomalía salvaje*], de una manera que pudiera servir para apoyar esta hipótesis. En última instancia, el hecho de que Spinoza encontrara necesario articular un tercer género de conocimiento así como lo que denomina *amor Dei intellectualis* (amor intelectual de Dios) es un exponente de esa negativa a escoger entre aquellas posiciones y también un indicador de un intento por elaborar una posición completamente distinta. Pero estos pensamientos forman ya parte de un ensayo diferente, aunque sean plenamente inmanentes y operativos en éste que el lector tiene entre sus manos. No obstante, en cuanto a la concepción que Spinoza tiene del amor véase el prefacio de este libro.

20. G. Agamben, «Tempo e storia», *op. cit.*, págs. 110-111 (versión castellana, «Tiempo e historia», *op. cit.*, págs. 153-155).

21. Para formulaciones similares en relación con la política y la historicidad del placer, véase también el importante ensayo «Pleasure: A Political Issue» que Fredric Jameson escribió en 1983 y que inspiró mi presente proyecto en muchos más sentidos de los que he sabido reconocer (Fredric Jameson, «Pleasure: A Political Issue», en *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986*, vol. 2, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1988, págs. 61-74.

22. A. Negri, *La costituzione del tempo*, *op. cit.*, pág. 145.

23. A. Negri, *La costituzione del tempo*, *op. cit.*, pág. 146.

24. *Ibíd.*, pág. 146.

25. *Ibíd.*, págs. 148-149.

26. *Ibíd.*, pág. 149.

27. *Ibíd.*, pág. 150.

28. *Ibíd.*, pág. 147.

29. De igual manera que Negri vuelve a las cuestiones estrechamente anudadas del tiempo y la corporalidad en *Imperio*, Agamben también ha vuelto en varias ocasiones, desde el ensayo publicado en 1978 (*Infancia e historia*) con el que empecé mi exposición sobre la cuestión de la corporalidad. En particular véase la sección titulada «Collants Dim» en *La comunità che viene*, Turín, Einaudi, 1990, págs. 32-35 (versión castellana, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, 1996, págs. 33-35); así como los ensayos «Forma di vita», «Note su il gesto» e «Il volto», en *Mezzi senza fine: Note sulla politica*, Turín, Bollati Boringhieri, 1996 (versión castellana, *Medios sin fin: Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2001, «Forma de Vida», págs. 13-20, «Notas sobre el gesto», págs. 47-66, y «El rostro», págs. 79-87). Pero también vale la pena prestar atención a las reelaboraciones que Agamben hace de las nociones de «biopolítica» en Foucault, así como a la teorización afín del concepto de *nuda vita*, tanto en *Medios sin fin* como en *Homo sacer*. Si bien en «Tiempo e historia» la cuestión de la corporalidad era estrictamente correlativa a la cuestión del tiempo y, de hecho, surgía de esta última, en estos escritos posteriores, Agamben aborda la cuestión de la corporalidad con una relativa autonomía a partir de la cuestión del tiempo. Asimismo, hay mucho en el libro *Multitud* de Hardt y Negri, así como en el artículo «El monstruo político» de Negri, que reviste un extraordinario interés para una teorización materialista histórica de lo corpóreo: véase, por ejemplo, los reiterados intentos que en estos dos textos se hacen por articular, a la vez, una distinción y una relación entre «cuerpo» y «carne» (Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, Penguin, 2004, págs. 158-162, 199-200 y 336-338 (versión castellana, *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004; «Apartheid global», págs. 190-197; «La producción de lo común», págs. 232-237; y «Soberanía y democracia», págs. 374-386); A. Negri, «El monstruo político», en especial las dos últimas secciones «El monstruo monstruificado» y «El monstruo como *Angelus Novus*», en Ubaldo Fadini (dir.), *Desidero del mostro*, Roma, Manifestolibri, 2001, págs. 193-203. Sin embargo, al igual que sucede en los textos más recientes de Agamben que antes mencionamos, la corporalidad no se teoriza directamente en *Multitud* o en «El monstruo político» en relación con la temporalidad. Mi actual proyecto precisamente gira en torno a —y aboga por— la inseparabilidad de estas dos cuestiones para toda teoría y práctica del comunismo.

30. Ya he tratado, en un contexto diferente, de los *Grundrisse* y, en concreto de la manera en que Marx aborda la cuestión del dinero (Cesare Casa-

ring, *Modernity at Sea: Melville, Marx, Conrad in Crisis*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2002, págs. 63-183). Gran parte de la segunda sección del ensayo «El tiempo importa» deriva y constituye una elaboración adicional de los argumentos que no tuve ni el tiempo ni el espacio necesario para tratarlos a fondo en aquel libro.

31. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. de Martin Nicolaus, Harmondsworth (RU), Penguin Books, 1974, pág. 221. (Versión castellana, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México-Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pág. 156; traducción modificada.)

32. *Ibíd.*, págs. 233-235. (Versión castellana, *Elementos fundamentales*, *op. cit.*, págs. 169-170; traducción modificada.)

33. *Ibíd.*, págs. 366-367. (Versión castellana, *op. cit.*, págs. 311-313.)

34. Gilles Deleuze, «Postscript on Control Societies», en *Negotiations*, trad. de Martin Joughin, Nueva York, Columbia University Press, 1995, pág. 179.

35. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, *op. cit.*, págs. 222-223. (Versión castellana, *Elementos fundamentales*, *op. cit.*, págs. 157-158.)

36. *Ibíd.*, págs. 284-285. (Versión castellana, *op. cit.*, págs. 227-228; traducción modificada.)

37. *Ibíd.*, pág. 285, en cuanto a la línea completa de argumentación en cuanto a las dos formas de abstinencia, véanse págs. 284-289 (versión castellana, *op. cit.*, pág. 228 y págs. 227-232, respectivamente).

38. *Ibíd.*, págs. 286-287. (Versión castellana, *op. cit.*, págs. 229-232.)

39. Antonio Negri, *Marx oltre Marx*, Roma, Manifestolibri, 1998, pág. 92. (Versión castellana, *Marx más allá de Marx*, Tres Cantos, Akal, 2001).

40. Antonio Negri, *Marx oltre Marx*, *op. cit.*, pág. 93 (versión castellana, *Marx más allá de Marx*, *op. cit.*).

41. En realidad, utilizo la misma argumentación en la relación entre plusvalía y pluscomún en el prefacio.

42. Marx escribe que la circulación del capital es «una espiral, una curva que se amplía, no un simple círculo» (Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, pág. 266; versión castellana, *Elementos fundamentales*, *op. cit.*, pág. 206).

43. Para una elaboración ulterior de los argumentos expuestos en este párrafo, véase mi análisis de Marx y Spinoza en el prefacio.

44. K. Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, pág. 296. (Versión castellana, *Elementos fundamentales*, *op. cit.*, pág. 236.)

45. *Ibíd.*, págs. 295-296. (Versión castellana, *op. cit.*, págs. 235-236; traducción modificada.)

46. *Ibíd.*, págs. 282-283. (Versión castellana, *op. cit.*, págs. 225-226.)

47. *Ibíd.*, pág. 298. (Versión castellana, *op. cit.*, pág. 238.)

48. *Ibíd.*, pág. 300. (Versión castellana, *op. cit.*, pág. 240.)

49. Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité*, vol. 1, *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, parte V: *Le droit de mort et pouvoir sur la vie*, págs. 175-211 y, en especial, págs. 210-211. (Versión castellana, *Historia de la sexualidad*, vol. 1, *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2006, págs. 141-169 y, en especial, págs. 168-169.)

# Antonio Negri

Cesare  
Casarino

Destacado filósofo político y activista marxista, Antonio Negri ha inspirado los movimientos anti-Imperio de todo el mundo a través de sus escritos y su ejemplo personal. *Elogio de lo común*, que comienza como una conversación entre Negri y el crítico literario Cesare Casarino, es el examen más completo de la obra del filósofo que se ha publicado hasta la fecha. Incluye cinco conversaciones en las que los dos intelectuales tratan de la evolución de Negri como pensador desde la década de 1950 hasta la actualidad y se detalla por primera vez la genealogía de sus conceptos.

*Elogio de lo común* incluye así mismo dos ensayos de Casarino que relacionan la obra de Negri con la de otros pensadores destacados.

*Elogio de lo común* es, por tanto, un libro de Negri y sobre Negri en el que se presenta por primera vez en castellano un ensayo sobre el «monstruo» como figura política en la historia del pensamiento occidental, en el que trata de los discursos de la biopolítica, la eugenesia y la ingeniería genética. Más sincero y autocrítico de lo que se ha mostrado con anterioridad, Negri proporciona a su amplio público una evaluación rica y reveladora de su pensamiento tan influyente como controvertido.

PVP 25,00 € 10005550



9 788449 326615

Paidós Estado y Sociedad

[www.paidos.com](http://www.paidos.com)

[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)